



HAL
open science

La grâce du végétal : plantes et jardins dans une perspective protestante

Otto Schäfer-Guignier

► **To cite this version:**

Otto Schäfer-Guignier. La grâce du végétal : plantes et jardins dans une perspective protestante. Religions. Université de Strasbourg; Universität Zürich, 2021. Français. NNT : 2021STRAK003 . tel-04608722

HAL Id: tel-04608722

<https://theses.hal.science/tel-04608722v1>

Submitted on 11 Jun 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ÉCOLE DOCTORALE 270

EA 4378

THÈSE présentée par : **Otto SCHÄFER**

soutenue le : **26 janvier 2021**

préparée en **cotutelle avec l'université de Zurich**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : **THÉOLOGIE PROTESTANTE**

<p>LA GRÂCE DU VÉGÉTAL Plantes et jardins dans une perspective protestante <i>Volume I</i></p>

THÈSE dirigée par :

M. BÜHLER Pierre
M. COTTIN Jérôme

Professeur honoraire, Université de Zurich
Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. DOUDE VAN TROOSTWIJK Christian
M. EUVÉ François

Professeur, LSRS, Luxembourg
Professeur, Centre Sèvres, Paris

AUTRES MEMBRES DU JURY :

Mme GANGLOFF-PARMENTIER Élisabeth
M. WÜTHRICH Matthias D.

Professeure, Université de Genève
Professeur assistant, Université de Zurich

Universität Zürich, cotutelle mit der Université de Strasbourg

La grâce du végétal. Plantes et jardins dans une perspective protestante

INAUGURAL – DISSERTATION

zur Erlangung der Doktorwürde

der Theologischen Fakultät

der Universität Zürich

in Theologie

vorgelegt von

Otto Schäfer

aus Deutschland

Angenommen im Frühjahrssemester 2021

auf Antrag der Promotionskommission unter dem Vorsitz von

Prof. Dr. Pierre Bühler

Zürich, 2021

À mes enfants

et tous les autres rameaux verts

issus de ceux qui m'ont précédé en théologie

à Zurich

Johannes Bluntschli, collaborateur de Bullinger

et à Strasbourg

Andreas Keller, collaborateur de Bucer

Abraham Gelan, étudiant à la Haute École

Johann Rüdinger, Jacob Trautmann, étudiants à l'Académie

Remerciements

Une thèse réalisée en cotutelle motive une double portion de remerciements. Tout d'abord je tiens à dire ma gratitude à mes deux directeurs de thèse, Pierre Bühler à Zurich et Jérôme Cottin à Strasbourg. Ils ont accepté d'accompagner un projet de thèse à caractère interdisciplinaire et portant sur une problématique peu traitée en théologie. Ils m'ont aidé à me recentrer sur le sujet et à mobiliser le sens de la synthèse et non seulement celui de l'exploration. Ce faisant ils m'ont encouragé à finaliser la thèse avec l'autonomie de celui qui était seul en mesure de faire fructifier une double formation en botanique et en théologie dans la dynamique biographique très personnelle qui en résulte.

Ma reconnaissance va aussi aux autres membres du jury, qui se sont plongés dans la lecture critique et la discussion de mon travail à une époque où les imprévisibilités de la crise sanitaire compliquaient déjà suffisamment la vie universitaire et la vie tout court.

Les activités de l'École doctorale à Strasbourg et les séminaires à Zurich m'ont apporté une consolidation de ma culture théologique et générale et les contacts humains propices à l'avancement d'un projet de recherche. Que soient remerciés, au travers de ces deux exemples, toutes celles et tous ceux qui m'ont entouré, intellectuellement et affectivement, au cours de ces dernières années. Puis-je avouer que le Jardin botanique de Strasbourg, situé à un jet de pierre ou presque de la Faculté de théologie protestante, et les belles plantations du cloître de la cathédrale réformée de Zurich, jardin qui forme le cœur de la Faculté de théologie, m'ont toujours touché et stimulé ? Je dis donc merci à *Rosa x micrugosa* F. HENKEL, joli hybride apparu au Jardin botanique de Strasbourg en 1905, et aux belles anémones du Japon qui m'apportent la bonne humeur, à Zurich, lorsque la lumière décline à l'automne, et qu'il faut trouver de l'énergie ailleurs que dans le rayonnement de l'astre du jour.

Que soient remerciés toutes celles et tous ceux qui se sont prêtés à des entretiens, décisifs, dans le cadre de mon projet, ou qui ont relu tel ou tel sous-chapitre ; et toutes les personnes qui m'ont signalé tel endroit, tel livre, telle idée, tel contact utile.

C'est ma famille que je remercie, et surtout mes quatre enfants, tous majeurs, et leur conjoint et compagnons. Tantôt la famille m'a empêché de lire et d'écrire : et c'était très bien. Tantôt elle m'a donné le courage de ne pas abandonner : et c'était encore mieux.

Indications techniques

Les annexes (reproductions d'œuvres picturales, transcriptions des interviews, bibliographie) sont regroupées dans le volume II de la thèse.

Sauf mention contraire, les traductions de références en langue étrangère (surtout en allemand) ont été réalisées par l'auteur de la thèse. Les références à des versions françaises existantes ainsi qu'à des éditions critiques reconnues d'œuvres littéraires n'ont pas pu être recherchées dans certains cas en raison des difficultés du déplacement et du séjour en bibliothèque lors de la crise sanitaire.

Les citations bibliques proviennent de la *Traduction Œcuménique de la Bible* (TOB).

Les noms latins de plantes et d'animaux sont toujours suivis du nom d'auteur (en petites majuscules ; en botanique ce nom est souvent abrégé). Pouvant paraître pédante, cette précision est indispensable pour l'univocité du nom scientifique.

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS.....	5
INDICATIONS TECHNIQUES.....	5
I LE VÉGÉTAL ET LA GRÂCE : LES DEUX FOYERS DE L'INVESTIGATION.....	9
1 Introduction générale.....	10
2 Trois discours sur le végétal : scientifique, métaphorique (et esthétique), théologique.....	15
3 La grâce comme clé d'interprétation du phénomène végétal.....	46
II EXPLORATIONS BIBLIQUES ET EXPLORATIONS PRATIQUES : DEUX CHAMPS HERMÉNEUTIQUES À METTRE EN PERSPECTIVE.....	79
4 Explorations bibliques : la grâce du végétal dans les Écritures.....	80
5 Explorations pratiques : la grâce du végétal sur le terrain.....	105
III ENRACINEMENTS : QUELQUES MODÈLES HISTORIQUES DE GRÂCE DU VÉGÉTAL.....	151
6 La grâce du végétal chez les Réformateurs.....	152
7 Trois penseurs de la grâce du végétal à l'aube de l'époque contemporaine : Rousseau, Goethe, Runge.....	167
8 Trois penseurs de la grâce du végétal autour de la deuxième moitié du XIXe siècle : Theodor Fontane, Pierre Loti, Philippe Robert.....	194
9 La grâce du végétal chez un théologien-botaniste : Leonhard Ragaz (1868 – 1945).....	222
10 La grâce du végétal : bilan herméneutique de la rétrospective historique (chapitres 6 à 9)...	234
IV LE DÉPLOIEMENT DE LA GRÂCE DU VÉGÉTAL.....	239
11 Les variations de la grâce du végétal : une typologie provisoire	240
12 Conclusion générale.....	257

I LE VÉGÉTAL ET LA GRÂCE : LES DEUX FOYERS DE L'INVESTIGATION

1 Introduction générale

1.1 L'humain, le divin, le végétal : une triangulaire théologique et spirituelle

Jean Calvin commence son *Institution chrétienne* par l'affirmation célèbre du lien indissoluble entre la connaissance de soi et la connaissance de Dieu : « Toute la somme presque de notre sagesse [...] est située en deux parties : c'est qu'en connaissant Dieu chacun de nous aussi se connaisse. »¹

Connais-toi toi-même – lointain écho à l'oracle de Delphes –, la démarche initiatique prend d'emblée une tournure dialogique : il ne suffit pas de chercher en soi (d'autant moins que le Soi est aliéné), il faut se placer dans la rencontre constitutive avec un Autre : Dieu. Calvin nous invite à tourner nos regards vers le haut : « Davantage, par les biens qui distillent du ciel sur nous goutte par goutte, nous sommes conduits comme par petits ruisseaux vers la fontaine. » La métaphore n'est ni fortuite ni anodine. Les sources jaillissent de terre – comme l'oracle. Or, en situant dans le ciel la fontaine de vie qui nous abreuve, Calvin renverse la perspective et nous intègre résolument dans le rapport d'altérité à Dieu. Et il introduit une troisième référence, inscrivant le cosmos et la création terrestre dans l'interrelation de Dieu et de l'humain, qui de binaire devient ternaire et dont l'intériorité s'ouvre au monde extérieur.

Dans le passage cité, la plasticité de la description est si développée, en effet, le plaisir du poète si sensible que la métaphore renvoie immanquablement à la réalité qui lui donne vie. Tendre vers la fontaine divine en remontant les petits ruisseaux et les filets des gouttes tombantes, *c'est se sentir plante* gracieusement arrosée en terre aride. Dans la Bible, la pluie présente des degrés de métaphoricité très divers : des cieux Dieu fait pleuvoir la justice, justice que la terre fait germer en réponse (Es 45,8) ; et Dieu comble nos cœurs « de nourriture et de bonheur » en « envoyant du ciel pluies et saisons fertiles » (Ac 14,17). *Métaphoricité verte*, incontestablement, qui colore autant l'existence physiologique de l'humain et de toute vie (« nourriture ») que les valeurs relationnelles (« justice ») auxquelles nous aspirons dans notre vivre-ensemble. La « justice écologique » du discours actuel n'y est pas encore, bien entendu, mais le schéma triangulaire qui la fonde est, lui, bien présent.

Cette lecture « cosmo-sensible » d'un grand texte programmatique de théologie protestante nous semble être la seule défendable non seulement pour aujourd'hui mais déjà pour Calvin, « Ronsard biblique » (Jean BASTAIRE)² pour qui la création est vivante, présente, animée du souffle de l'Esprit.

L'importance de la prise en charge théologique du végétal

Si dans la triangulaire esquissée la place du cosmos se précise pour devenir, dans la recherche théologique que nous entreprenons, celle du végétal, nous respectons une primauté objective d'ordre phylogénétique et écologique. La biosphère telle que nous la connaissons et l'habitons, riche en oxygène et pourvue de cycles du carbone largement dominés par le végétal, est le résultat de l'émergence, au cours de l'évolution, d'organismes chlorophylliens, d'abord unicellulaires, puis

1 CALVIN, *L'Institution chrétienne*, vol. 1 (livres I-II), p. 3 (I.1.1). Calvin reprend ici un motif courant dans l'humanisme de son époque.

2 BASTAIRE, *Pour une écologie chrétienne*, p. 49.

pluricellulaires. Les autres organismes en dépendent, humains compris. Sans l'histoire des plantes sur cette terre nous n'existerions pas pour vivre les nôtres. Comme le rappelle le philosophe Emanuele Coccia – auquel nous nous référerons encore à d'autres moments de notre travail –, le végétal a un pouvoir cosmogonique : « Les plantes sont le souffle de tous les êtres vivants, le monde en tant que souffle. » Avec un jeu de mots, facile en apparence mais lourd de sens, Coccia explique qu'il défend à cet égard non un point de vue mais un « point de vie ».³ Ce point de vie, nous le faisons nôtre dans une perspective théologique.

Intégré dans notre schéma triangulaire, le monde végétal interpelle et intrigue à trois égards :

- la plante *représente une forme de vie originale et fondatrice* de la plupart des milieux vivants et, finalement, de la biosphère actuelle ; elle se différencie de l'animal par un déploiement inverse, bien souvent, des potentialités du vivant (*le végétal, manifestation de la diversité, de l'altérité et de la co-dépendance qui habitent le vivant*).
- la plante *reflète la vie humaine* en ce qu'elle germe, fleurit, mûrit et se flétrit ; elle décentre et renouvelle le regard de l'humain sur lui-même (*le végétal, miroir de l'humain*) ;
- la plante *renvoie à des réalités divines* en reliant ciel et terre (physiologiquement et symboliquement) et en signalant, par ses éclosions successives, la beauté et la dynamique créatrice de Dieu (*le végétal, transparence du divin*) ;

Pour ces trois raisons, la théologie chrétienne – comme toute pratique religieuse autoréflexive d'ailleurs – est amenée à s'intéresser de près au phénomène végétal. Elle cherchera à interpréter le végétal dans la spécificité de sa « plantitude », dans ses interférences avec la vie humaine, matérielles et symboliques, enfin en sa qualité de créature manifestant la présence divine.

1.2 Une recherche herméneutique et pratique sur le végétal : réaction au déficit théologique d'attention au vivant non humain

Depuis le célèbre pamphlet de Lynn White Jr. sur *Les racines historiques de notre crise écologique* (1966/67)⁴, l'éco-théologie chrétienne et notamment occidentale s'est attelée à la tâche de revisiter les sources et de retravailler les bifurcations problématiques qui ont conduit à l'anthropocentrisme incriminé par l'historien américain. La position de ce dernier, provenant d'un protestant pratiquant, est foncièrement solidaire d'ailleurs, ce dont les polémiques contre « l'anthropocentrisme judéo-chrétien » ne rendent pas toujours compte.

Assumant, voire anticipant le défi pointé par White, les deux Facultés de théologie protestante dans lesquelles se situe notre travail de recherche ont joué un rôle, l'une et l'autre, dans la formulation précoce d'une théologie de l'écologie. Dès les années 1970, Gérard Siegwalt s'engageait en faveur de la responsabilité écologique des Églises et intégrait dans son travail de dogmaticien le dialogue interdisciplinaire avec les sciences sur la crise des fondements de la pensée occidentale (dialogue mené des deux côtés du Rhin en échange notamment avec la FEST, centre interdisciplinaire protestant, à Heidelberg). Zurich comptait dans ses rangs deux professeurs de théologie pionniers de l'écologisme, dès avant l'interpellation retentissante de Lynn White : le systématien Leonhard Ragaz (auquel est consacré notre chapitre 9) et l'historien de l'Église Fritz Blanke⁵. Toujours à Zurich

3 COCCIA, *La vie des plantes*, p. 22s., 34 et 73. Par point de vie, Coccia entend le fait que le monde qui est le nôtre n'existe que par la médiation du vivant.

4 WHITE, *Les racines historiques*.

5 MÖHL, *Fritz Blanke* ; *id.*, *Blanke weiterdenken*.

mais en lien institutionnel avec la Fédération des Églises protestantes de Suisse (FEPS)⁶, Hans Ruh développait l'éthique environnementale dans le cadre de l'éthique sociale protestante, et ce dès les années 1970. À Zurich et surtout à Strasbourg, ces recherches continuent aujourd'hui avec d'autres personnes et d'autres profils et nous sommes heureux de pouvoir y contribuer à notre tour.⁷

Or, s'il est vrai que la théologie protestante et œcuménique de ces dernières années a repensé en profondeur les bases épistémologiques et anthropologiques de la technique, de l'économie de la croissance et de la relation à la nature en général, elle n'a pas investi autant dans l'interprétation théologique des entités vivantes particulières – exceptée l'éthique animale. On ne fait que survoler le panorama de l'Hexaméron, se promenant dans les généralités des discours conceptuels plutôt qu'en compagnie de tout ce qui s'exhibe dans la traditionnelle « leçon de choses ». La théologie s'applique donc bien davantage à la nature des scientifiques « rats de laboratoire » qu'à celle des naturalistes « coureurs des bois et des champs ». En cela, elle suit la pente des sciences de la vie elles-mêmes qui privilégient l'abstraction des macro-, micro- et nanosystèmes, la modélisation des grands flux et l'intervention sur les structures moléculaires et inframoléculaires.

Plaidoyer pour le macroscopique

Le diagnostic qui précède est celui d'un déficit : déficit d'attention au vivant non humain ou déficit « naturaliste » au sens de la nature telle qu'elle s'exprime dans la diversité identifiable et les interrelations complexes des êtres et des choses qui la peuplent.⁸ Contribuant à combler ce déficit, notre thèse traitera du végétal dans la concrétude de ce qui se voit et s'inhale, se touche et se mange, se sème et se transplante, se donne, se reçoit, se rencontre. L'échelle macroscopique prévaut ; et en l'occurrence, le microscopique prolonge le macroscopique avec une différence d'échelle et non d'approche. La botanique de nos jours prouve que des percées sont possibles même avec des instruments et des méthodes classiques à la condition que le contexte heuristique change en profondeur : la plante conçue non comme une machine mais comme un organisme auto-organisateur, engagée dans la perception fine et plurielle de son environnement et dans des symbioses et des relations de communication insoupçonnées il y a quelques décennies encore.

Conjuguer l'herméneutique et la pratique

Notre recherche conjugue deux types d'approches théologiques : l'approche *herméneutique* est *réflexion sur le sens et la signification* des plantes et des jardins – du point de vue théologique et spirituel chrétien (ce qui inclut une attention particulière aux Écritures); quant à l'approche *pratique*, elle examine des *champs d'action* ecclésiaux et non ecclésiaux où le sens théologique des plantes et des jardins se vérifie dans ce que disent et font les humains concernés. Un va-et-vient caractérise les deux volets de l'exploration théologique : les pistes herméneutiques appellent leur application dans

6 Depuis 2020 Église évangélique réformée de Suisse EERS.

7 Nous tenons à mentionner aussi l'*Institut de recherches herméneutiques et systématiques (IRHS)* de la Faculté de théologie de Neuchâtel (Faculté fermée en 2015) au sein duquel nous avons pu développer notre profil interdisciplinaire, il y a trente ans, et dont le directeur de l'époque, Pierre Bühler, nous a facilité, avec beaucoup de compréhension, la finition de notre thèse de doctorat en écologie végétale, portant sur la flore et la végétation des étangs de Franche-Comté (voir le sous-chapitre 5.2.6).

8 Tout en assumant une identité de naturaliste en botanique, nous préférons l'expression « déficit d'attention au vivant non humain » à celle, initialement envisagée, de « déficit naturaliste » en raison des malentendus auxquels prête le vocable polysémique de naturaliste (risque de confusion avec le naturalisme en philosophie et notamment en éthique).

l'action, et de la pratique se dégage une compréhension enrichie. S'y ajoute un troisième volet, historique, destiné à éclairer les données du présent par celles du passé, et inversement ; nécessairement sélectif, comme les deux précédents, ce troisième volet enrichira l'analyse synchronique en y ajoutant la dimension diachronique.

1.3 Une recherche sur la grâce par le biais du vivant : réaction au déficit de charge vitale de la grâce en théologie

Un deuxième déficit reste à combler, surtout en théologie protestante. Il concerne le profil du concept théologique multiforme de grâce. En relevant l'expérience du pardon et de l'acquiescement, on en soulignera l'aspect juridique, « forensique » (le *forum* latin étant un tribunal). Mais la grâce comporte aussi un aspect vital de rayonnement, de guérison et relèvement. En simplifiant à l'extrême, on reconnaîtra dans les expériences spirituelles décisives des deux premiers Réformateurs ce double profil de la grâce : grâce forensique chez Luther désespérant du salut par les œuvres monastiques et accueillant la Parole qui libère ; grâce vitale chez Zwingli gravement atteint de la peste bubonique et qui comme par miracle en guérit et se relève. Comparaison schématique, bien entendu, car dans ce qu'on a appelé bien plus tard le *Sola gratia*, les deux Réformateurs entendent aussi bien la grâce forensique que la grâce vitale.

Toutefois, la théologie de controverse opposant les orthodoxies protestantes au magistère catholique romain a clairement favorisé une certaine hypertrophie du registre forensique : la grâce en tant qu'acquiescement non mérité, paradoxal, du pécheur. Le champ sémantique prédominant dans les définitions de la grâce est celui de la reconnaissance et de l'acceptation. Un vocabulaire d'échange contractuel est bien présent : œuvres (bonnes), mérites, indulgences. En régime protestant, on tend à lier la grâce seule à la foi seule : la justification, acte forensique par excellence consistant à déclarer juste un accusé, semble résorber toute la substance de la grâce. Les courants mystiques, en revanche, toujours peu intéressés par la justesse des formules dogmatiques et l'importance déterminante que les orthodoxies leur attribuent, disent la grâce en termes de vie intérieure et de paraboles de vie.

Vers la réaffirmation de la grâce vitale : l'exemple d'André Birmelé

Une lecture attentive de la belle synthèse luthérienne de la foi chrétienne qu'André Birmelé a publiée sous le titre « L'horizon de la grâce », révèle à la fois le déficit, historiquement incontestable, de charge vitale de la grâce et de remarquables compensations partielles de ce même déficit. Œcuméniste engagé dans l'élaboration de l'accord luthéro-catholique sur la justification par la foi (1999), Birmelé met en évidence (dans son chapitre 6) un problème herméneutique fondamental qui empêchait les deux traditions de se rencontrer : un cadre de pensée radicalement relationnel se heurtait à des formulations substantialistes. Ce que l'on combattait chez l'autre relevait, en partie du moins, de la construction chimérique d'une « position » conçue selon les critères de son propre cadre de pensée non problématisé. Toutefois, dans le débat sur la justification par la foi, le langage de la grâce est forensique, de part et d'autre, quoique plus exclusivement encore du côté protestant ! Nous en concluons que paradoxalement, la grâce des protestants (qui s'en réclament avec ferveur) tend à être sémantiquement plus pauvre.

Et il s'agit bien d'un *déficit* puisque l'affirmation biblique, néotestamentaire, de la grâce est beaucoup plus riche et très nettement accordée à l'affirmation de la vie. Birmelé rappelle la mort et la Résurrection de Jésus Christ comme la confession fondamentale sur laquelle s'arcboute toute

explicitation de la grâce.⁹ *La grâce, c'est le Christ vivant*. Dans le prologue de l'Évangile de Jean (Jn 1,1-14), le Logos, Verbe divin, se manifeste en tant que Lumière et Vie. « De lui nous avons pris grâce pour grâce »¹⁰ : la grâce johannique relève du rayonnement divin, et de la Vie qui vient de Dieu¹¹. Elle se situe dans un registre tout autre que le rapport forensique.

Dans son chapitre 12, André Birmelé déploie le thème de la création. Celle-ci n'est pas une donnée immobile, elle est en devenir, « dans l'horizon de la grâce » étendu par le Dieu trinitaire (p. 447). La dynamique de Dieu au sein d'une création qui « pourrait ne pas être » (p. 445) est l'expression de l'amour divin : « Dieu n'y est pas contraint » (p. 463). Et cette dynamique associe l'être humain appelé à des relations responsables au sein de la création (p. 468). On ne déformera sans doute pas l'intention de l'auteur en supposant que la grâce qui est la Vie du Ressuscité se manifeste aussi, au travers de toutes les ambivalences des discours, des actions et des institutions des humains, dans le respect et la défense du monde vivant issu de la Terre (cf. p. 459). On a donc plaisir à lire ce chapitre comme un rééquilibrage nécessaire. *Sola gratia* implique *tota gratia* : c'est notre propre formule mais, encore une fois, elle nous semble conforme à l'intention du dogmaticien strasbourgeois.

Si la grâce est vie, qu'en est-il de la vie végétale qui nous concerne de si près, et de la communion de nos vies humaines avec cette vie végétale ? Et comment donner à la grâce une épaisseur théologique suffisante, un emplacement aussi dans les théologies contemporaines pour que l'on puisse dire sans embarras : oui, les plantes sont l'une des manifestations de la grâce et elles nous apprennent même toute l'ampleur et profondeur de la grâce ? Ces questions feront l'objet des deux chapitres suivants.

9 BIRMELÉ, *L'horizon*, p. 201.

10 L'exégèse de *charin anti charitos* est controversée.

11 En ce sens, « la vie en abondance » de Jn 10,10, expression fréquemment invoquée dans les formulations actuelles d'un œcuménisme non seulement doctrinal mais diaconal, relève de la grâce de Jn 1 quand bien même le mot de grâce n'est plus cité. Il en est de même de la parabole de la vigne et des sarments en Jn 15 (« Sans moi vous ne pouvez rien faire », v. 5b), parabole que les Réformateurs citent bel et bien dans leurs exposés de la grâce sans que la théologie protestante saisisse toujours la coloration spécifique, vitale, qui s'ensuit.

2 Trois discours sur le végétal : scientifique, métaphorique (et esthétique), théologique

Dans le chapitre présent nous chercherons à cerner de plus près l'objet matériel de notre réflexion : le végétal. Pour ce faire nous distinguons trois types de discours (parmi ceux travaillés par Paul Ricœur).

Le sous-chapitre consacré au *discours scientifique* rappellera un certain nombre de caractéristiques majeures de l'organisme végétal et du couvert végétal terrestre ; les développements fulminants de la recherche récente, contribuant à l'élaboration d'une « nouvelle vision de la plante », y auront leur place.

Le *discours métaphorique*, objet du deuxième sous-chapitre, est de la plus grande importance pour l'appropriation du phénomène végétal : en quoi s'agit-il d'un autre que moi et d'un autre qu'humain, en quoi reflète-t-il le sens de l'humain et, finalement, de quelle manière et jusqu'à quel degré le divin transparaît-il dans le végétal ? Proche du discours métaphorique, le discours esthétique mérite une brève explicitation de son potentiel spécifique. Le discours métaphorique (avec le discours esthétique) est producteur de sens et de signification ; son analyse relève de l'herméneutique.

Demeurant dans le registre herméneutique nous aborderons, troisièmement, le *discours théologique* : quel est le sens, *coram Deo* cette fois-ci, « devant Dieu », du phénomène végétal ? A ce stade de notre parcours nous ne donnerons qu'une réponse provisoire, soulignant les spécificités de l'approche théologique.

Enfin, *la problématique du jardin*, certes seconde et subordonnée dans notre démarche mais incontournable et complexe, requiert quelques mots de clarification conceptuelle.

2.1 Le végétal, objet du discours scientifique

Le terme de végétal se réfère à la plante, d'abord au sens individuel, spécifique et générique, ensuite à un habitat (un « environnement végétal ») dont les plantes constituent la structure spatiale caractéristique et la base de la pyramide alimentaire.¹²

La conception de la plante elle-même, c'est-à-dire de l'organisme végétal, s'est considérablement modifiée au cours de l'histoire, avec un certain nombre de bouleversements dans la pensée moderne et contemporaine.

12 Nous n'entrons pas ici dans les détails de la classification phylogénétique dont les révisions récentes montrent bien que le classique « règne végétal » se compose de branches indépendantes les unes des autres. Il s'agit d'un ensemble « paraphylétique », unité systématique illégitime en toute rigueur. La parenté étroite des plantes que les anciens appelaient « supérieures » (les Trachéophytes ou plantes vasculaires) n'en est pas affectée. Les plantes au sens commun ont toutes la même origine phylogénétique. Même les Bryophytes (mousses et hépatiques) et les Trachéophytes ont un ancêtre commun et forment ensemble les Embryophytes ou Cormophytes (plantes pluricellulaires dotées d'un corne, c'est-à-dire de la différenciation morphologique en racine, axe et feuille).

2.1.1 De la verdure terrestre au vivant sexué : conceptions antiques et modernes du végétal

Dans la mentalité commune de l'Antiquité tant gréco-latine qu'hébraïque, le végétal ne fait partie des vivants qu'en un sens très élémentaire : croissant et dépérissant, se reproduisant par semences, choses inconnues dans le monde inerte, le végétal est néanmoins assimilé au substrat terrien et nourricier dont il dépend. À ce titre il alimente lui-même ce que l'on considère comme le vivant au sens plénier, vivant doué de *néphesh/psyché/anima*. Intérieurement animé, l'animal se définit, extérieurement, par le sang, le souffle et le mouvement. D'où, en Genèse 1, l'association de la verdure à la terre ferme dans la double réalisation créatrice du 3^e jour, à laquelle répond une nouvelle œuvre double – animaux terrestres et couple humain – le 6^e jour ; d'où aussi la fonction essentiellement matricielle du végétal – immobile – et de l'âme végétative chez Platon et Aristote. Dans la tradition antique dominante et qui persévère jusqu'au cœur de la modernité, la terre, le végétal et le féminin maternel sont étroitement associés.¹³

Dans ce contexte, le concept *aristotélicien* d'âme végétative constitue une percée théorique dans la mesure où il pose les fondements d'une « biologie » en rangeant les plantes clairement du côté des vivants (*empsycha*) par opposition aux objets inertes (*apsycha*).¹⁴ Disciple d'Aristote, Théophraste est le premier à formuler l'ébauche d'une botanique scientifique dans laquelle il cherche à caractériser et à classer les végétaux (selon leurs formes de vie), communiquant par ailleurs un certain nombre d'observations empiriques plus ou moins rigoureuses sur les végétaux. Son œuvre pionnière reste inégalée jusqu'à l'émergence de la botanique moderne dans l'Italie du XV^e siècle.

La conception courante des plantes change radicalement au XVIII^e siècle. L'évidence désormais acquise de la sexualité des plantes¹⁵, voire la place centrale de cette dernière dans la critériologie du système de Charles de Linné (1707-1778, *Systema naturae* 1753) rapproche le végétal de l'idée que l'on se faisait jusque-là des animaux exclusivement. Inversement, des vivants immobiles, quasi-végétaux, que l'on étudie de plus près à la même époque (recherches du genevois Abraham Tremblay, 1710-1784, sur les hydres d'eau douce) obligent de se rendre à l'évidence : les polypes, y compris les « anémones de mer » au nom si évocateur, sont bel et bien des animaux et non des plantes.

Progressivement se précise une vision du monde vivant au sein de laquelle, paradoxalement, les animaux et les plantes sont *plus proches que jamais et plus différents que jamais* : proches par leur origine, leur constitution fondamentale et bon nombre de leurs manifestations vitales ; différents par leurs rôles dans les milieux vivants (les biocénoses) et les stratégies vitales qu'ils poursuivent en cohérence avec leurs fonctions spécifiques dans l'environnement.

Au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle, les progrès de la biologie rendent obsolète la bipartition grossière du vivant en « règne végétal » et « règne animal », qui constituait pendant de longs siècles, en y associant le « règne minéral », l'ordre intuitivement satisfaisant des « trois règnes de la nature ». La fonge, par exemple, c'est-à-dire le monde des champignons, a pris sa place aux

13 KARAFYLLIS, *Das Geschlecht der Pflanzen*.

14 INGENSIEP, *Pflanzenseele*, p. 39 et 47.

15 Théophraste décrit déjà la pollinisation artificielle des palmiers dattiers, espèce comportant des pieds mâles et des pieds femelles distincts (« dioécique » en termes linnéens). Mais il est bien éloigné de voir dans la sexualité un caractère général des végétaux.

côtés de la faune et de la flore avec laquelle la fonge avait été injustement fondue. Plus radicalement encore, le régime des « règnes » se relativise au bénéfice de structurations plus complexes. Les sciences de la vie conçoivent désormais des ensembles systématiques toujours provisoires sur la base des filiations, incertaines parfois et controversées, de l'histoire du vivant (classification phylogénétique). Et elles donnent leur juste place aux réseaux de complémentarités fonctionnelles et de dynamiques co-évolutives : le vivant n'est pas une collection de formes en vitrine ou en herbier mais une association dans le temps et dans l'espace d'organismes reliés les uns aux autres. Humain compris.

La subdivision phylogénétique plus sophistiquée du vivant ne signifie pas que la comparaison entre le végétal et l'animal, dans laquelle nous nous sommes engagé, n'aurait aucun sens.

La représentation courante d'une plante verte constituée de racines, d'un axe (tronc ou tige) et de feuilles correspond autant à une idée convenue qu'à une réalité biologique hautement significative. Les spores ou les graines en assurent la distribution sur la plus grande partie du globe. Ce type de plantes, les plantes vasculaires, domine quantitativement, ne serait-ce que par la biomasse stockée dans les arbres. Tous les gisements de charbon représentent le résidu fossile de végétations arborescentes disparues : *sylva subterranea*.¹⁶

À côté des plantes vasculaires, grands maîtres de la végétation terrestre, des plantes unicellulaires et paucicellulaires, invisibles à l'œil nu, pullulent à la surface des océans : ce sont elles d'ailleurs, les microalgues planctoniques marines, qui fournissent la plus grande quantité d'oxygène et fixent donc le plus de CO₂.¹⁷ Quant au pétrole, son origine biologique est désormais acquise ; les algues du phytoplancton marin et lacustre ont joué un rôle majeur dans la genèse de cette ressource à partir du Jurassique et du Crétacé.¹⁸ Les matières plastiques représentent du végétal fossilisé, puis raffiné et transformé par des procédés industriels.¹⁹

Dans la vie courante, dans nos jardins et nos paysages, le bois de nos meubles et immeubles, le plastique d'un nombre incalculable d'objets à usage quotidien, dans les fibres des vêtements et des draps, le « pain quotidien » et les principes actifs des médicaments, le végétal est omniprésent, tant au sens habituel que dans nombre de transformations plus ou moins reconnaissables et conscientes.

Malgré la différenciation catégorielle beaucoup plus complexe qui caractérise l'état actuel des connaissances du vivant, le végétal et l'animal demeurent des réalités palpables et définissables et dont chacune se comprend mieux en référence à l'autre. Si l'on veut accentuer le profil du végétal, la comparaison avec l'animal à laquelle nous allons procéder reste riche de renseignements.

16 L'expression se situe dans l'économie et la piété du XVII^e siècle (Johann Philipp BÜNTING, 1693) ; cf. SCHÄFER, *Éthique de l'énergie*, p. 36.

17 Il n'y a pas de contradiction avec leur biomasse moindre que celle des arbres : leur cycle de vie est simplement beaucoup plus rapide et, quand elles meurent, le CO₂ fixé dans la matière organique se dépose au fond des océans (*Ocean and Climate Platform*, en ligne).

18 BAUDIN, Pétrole.

19 Malheureusement il en résulte des matières non biodégradables la plupart du temps.

2.1.2 Les points communs du végétal et de l'animal

Selon l'état actuel de la recherche, le végétal et l'animal se sont séparés il y a 700 millions d'années. Leur origine commune explique les nombreuses caractéristiques qu'ils partagent.

La structure cellulaire en est la plus importante. À partir du XVII^e siècle et grâce au développement des techniques microscopiques, on commençait à voir les cellules dont se composent les tissus vivants, puis à en comprendre le caractère fondamental et universel. L'organisation cellulaire de tous les êtres vivants²⁰, qu'ils soient animaux ou plantes (et champignons) est un principe définitivement établi au XIX^e siècle (*Omne vivum e cellula*, théorie de Schleiden et Schwann). La génération spontanée est impossible : le vivant naît toujours du vivant, jamais de l'inerte (*Omne vivum e vivo*), toujours de cellule en cellule. Lamarck avait déjà l'intuition que le propre du vivant était de pouvoir contrôler ces échanges avec le milieu extérieur²¹ : nous savons désormais que la membrane cellulaire semipermeable constitue la microstructure garantissant cette condition de vie et de survie. La cellule est l'habitable qui abrite le métabolisme du vivant et en empêche la dissolution, selon les lois de l'entropie, dans les équilibres spontanés de la chimie terrestre. Grâce à cette disposition et à l'énergie solaire²² utilisée directement ou indirectement, les êtres vivants « boivent de l'ordre » (d'après la belle formule du physicien Schrödinger²³) dans un environnement physique qui, lui, tend au désordre.

La cytologie (étude de la structure et du fonctionnement cellulaires), puis, au XX^e siècle, la génétique et la physiologie moléculaires confirment la parenté proche entre les animaux et les végétaux. Au-delà du code génétique commun à tous les vivants et de nombreuses réactions métaboliques universelles aussi, les cellules végétales et animales sont pourvues d'un noyau contenant un jeu spécifique de chromosomes porteurs de l'information génétique. Autrement dit, tant les animaux que les plantes sont des eucaryotes, des êtres vivants dont les cellules sont dotées d'un noyau cellulaire.

Comme les animaux, les plantes respirent aussi, chose inimaginable pour les anciens ; elles n'ont pas de poumons, certes, mais des structures foliaires caverneuses qui s'ouvrent à l'air libre grâce à des micro-orifices appelés stomates.

Les stomates s'ouvrent et se ferment pour les besoins des échanges gazeux et en fonction de l'humidité atmosphérique : les plantes font tout pour éviter la déshydratation tout en exposant le plus possible leur surface foliaire interne à la circulation de l'air. Elles se composent de 90 % d'eau, et l'eau est non seulement le « bain » de leur métabolisme mais aussi la condition matérielle de la turgescence, c'est-à-dire du gonflement intérieur qui les rigidifie.²⁴ Mais là, nous abordons déjà une

20 La seule exception sont les virus qui ont besoin, cependant, de pénétrer dans des cellules pour se reproduire.

21 PICHOT, *Notion de vie*, p. 594-603.

22 La rigueur exige de mentionner que de nombreux microorganismes sont capables de prélever l'énergie dans des sources autres que le solaire, ils sont chimioautotrophes plutôt que photoautotrophes. Leur apport quantitatif à la biomasse globale est assez faible.

23 SCHRÖDINGER, *Leben*, p. 134; cf. p. 128s.

24 HALLÉ, *Éloge de la plante*, p. 136.

différence – toute relative, il est vrai – entre les plantes et les animaux : la pression osmotique, c'est-à-dire le gonflement des cellules et des tissus grâce à l'eau qui entre, joue un rôle beaucoup plus important chez les plantes. Ce sont elles, et elles seulement, qui se fanent quand l'eau vient à manquer.

Il y a d'autres différences, fondamentales, entre l'organisme animal et l'organisme végétal.

2.1.3 Les spécificités du végétal

D'abord, les plantes sont des « échangeurs de gaz » infiniment plus efficaces que les animaux. La respiration leur est commune, nous le disions : ils inspirent l'O₂ et expirent le CO₂. Mais uniquement les plantes ont le privilège du processus inverse, et ce à un taux plus élevé. Au moyen de la *photosynthèse*, en captant la lumière solaire à l'aide de pigments spécialisés, les chlorophylles a (vert) et b (jaune), elles absorbent le gaz carbonique de l'air. De cette manière elles « assimilent » le CO₂, c'est-à-dire elles l'incorporent en le transformant en glucides (hydrates de carbone). Toute la biomasse est issue de cette synthèse qui demande aussi de l'eau que les plantes se procurent par les racines. Scindées chimiquement, les molécules d'eau libèrent de l'oxygène dont les plantes enrichissent l'atmosphère.²⁵

Grâce à la photosynthèse, les plantes mènent une vie autarcique, « photoautotrophe » plus précisément : c'est dans l'environnement inerte qu'elles prélèvent l'énergie et la matière leur permettant de croître et de se reproduire. Les animaux en sont incapables : ils sont hétérotrophes, dépendants de la biomasse fournie par les plantes.²⁶ La biomasse animale est toujours, directement ou indirectement, de la biomasse végétale ingérée et transformée – avec les pertes énergétiques inévitables d'un tel enchaînement de réactions d'analyse et de synthèse. C'est la raison pour laquelle l'alimentation végétale permet de nourrir un plus grand nombre d'humains que l'alimentation carnée : on évite une transformation intermédiaire avec ses pertes.

Les plantes font donc deux cadeaux physiologiques au monde animal (humain compris) : elles créent de la biomasse à partir de composés inertes, inorganiques ; et elles produisent de l'oxygène, simple « déchet » d'ailleurs de la photosynthèse.²⁷ Les plantes nous donnent le pain qui nous nourrit et le souffle qui nous anime – parmi beaucoup d'autres dons, matériels et spirituels.

L'atmosphère terrestre contient aujourd'hui près de 21 % d'oxygène. Ce taux élevé est le résultat de l'accumulation d'O₂ produit par les organismes photosynthétiques, probablement depuis 2,4 milliards d'années.²⁸ La progression de l'oxygénation de l'atmosphère semble avoir été très lente, ensuite elle se serait accélérée depuis moins d'un milliard d'années. Une explication plausible de ce retardement serait la présence massive de composés réducteurs (dont le méthane et le fer ferreux) :

25 En toute rigueur il s'agit du dioxygène, O₂.

26 HALLÉ, *Éloge de la plante*, p. 307-310.

27 Le passage d'une atmosphère réductrice à une atmosphère oxydante au cours de l'évolution constituait cependant une catastrophe dans un premier temps. Car les organismes unicellulaires de cette époque étaient anaérobies, l'oxygène les intoxiquait. De nos jours encore on trouve dans le monde bactérien de nombreux exemples d'organismes anaérobies – comme les propionibactéries qui donnent son goût au gruyère en Suisse, au comté en France. Le conditionnement sous la forme de grosses meules et la maturation dans des galeries souterraines ont pour but de limiter la pénétration de l'oxygène atmosphérique.

ceux-ci, en s'oxydant, captaient l'oxygène émis. Avec l'affaiblissement de ce pouvoir tampon, l'atmosphère se serait oxygénée plus massivement. Et cette évolution a été très favorable à la biodiversité pour deux raisons : les organismes aérobies ont un rendement énergétique et donc un pouvoir colonisateur beaucoup plus élevé et l'ozone (O₃), fraction minoritaire de l'oxygène atmosphérique, s'est répandu dans la stratosphère où il protège le vivant contre les rayonnements ionisants d'origine spatiale.

S'il en est ainsi on doit parler d'un *troisième cadeau* qui est l'existence pure et simple, le fait d'être plutôt que de ne pas être. *L'apparition des métazoaires, c'est-à-dire des animaux pluricellulaires dont nous sommes, a été conditionnée par les plantes.* Car tous les organismes anaérobies sont unicellulaires, et tous les organismes pluricellulaires sont aérobies.²⁹ On estime que seul le métabolisme aérobie dégage l'énergie nécessaire à la coordination et la régulation durable d'un organisme pluricellulaire. *Les plantes seraient donc aussi, dans l'évolution biologique, les sages-femmes des animaux en tant que type d'organisme vivant, celles qui nous ont permis de venir au monde.*

La conscience de la dette à l'égard des végétaux s'en trouve fortement accrue : la représentation antique de la plante incluait, certes, les fruits et légumes, le pain, le vin, l'huile qu'elles fournissent mais nullement encore l'air respirable dont on ignorait la composition complexe et l'origine végétale de l'oxygène, gaz vital et condition d'existence du monde aérobie. Et de leur rôle obstétrique pour la phylogénèse des animaux, on n'avait encore aucune idée.

Organisation extravertie ou intravertie, centralisation forte ou faible

La différenciation fonctionnelle radicale des organismes animal et végétal, la photoautotrophie de l'un, l'hétérotrophie de l'autre, se traduit par des principes d'organisation contrastés. Schématiquement, *l'organisme végétal est extraverti*, il se déploie par l'extension des surfaces externes servant à capter les photons et à assurer les échanges gazeux ; la rareté de l'eau dans le sol impose une extension analogue des surfaces racinaires.³⁰ *L'organisme animal, en revanche, est structurellement intraverti*, se déployant dans l'extension des surfaces internes où, sans aucune nécessité d'exposition à la lumière ou de filtrage du substrat, s'effectuent les échanges gazeux de la respiration et les échanges de matières de la digestion et de l'excrétion.

Cette différenciation en conditionne une autre : la *centralisation* de l'organisme animal est poussée (notamment par le développement évolutif spectaculaire du système nerveux central), alors que l'organisme végétal, décentralisé, est de type modulaire (c'est-à-dire qu'il se compose de sous-unités structurelles répétitives dont le fonctionnement commun est dépourvu de centralisation forte³¹).

28 En poursuivant notre raisonnement au conditionnel, nous tenons compte d'un débat scientifique non encore décanté. Voir COCCIA, *La vie des plantes*, p. 52 (avec une importante bibliographie en note).

29 La respiration anaérobie existe aussi en complément, même chez les mammifères, mais elle est réservée à un effort intense et peu prolongé. Il y a une dizaine d'années, on a découvert en Méditerranée une espèce obligatoirement anaérobie de Loricifères, animaux pluricellulaires sessiles et dont la taille se mesure en dizaines de millimètres. Tout porte à croire que leur mode de vie anaérobie représente une adaptation secondaire à des conditions extrêmes dans la boue marine située à 3000 m de profondeur.

30 HALLÉ, *Éloge de la plante*, p. 101.

31 La structure modulaire peut dominer aussi chez les animaux, notamment chez les coraux (HALLÉ, *Éloge*, p. 271-275), mais ce n'est pas la règle. Certaines structures sont néanmoins de type modulaire, même chez

Construits autour du tube digestif, les animaux tendent à la formation d'une tête (*céphalisation*) où les organes sensoriels privilégiés sont regroupés autour de la bouche ; les plantes, en revanche, présentent des orientations vers le haut (parties aériennes) et vers le bas (système racinaire) mais aucun centre proprement dit ni aucune direction latérale privilégiée.³² L'animal se meut, attrape et mange, ou s'accouple ; le végétal, fixe, s'étend dans tous les sens entre ciel et terre, l'eau du sol et l'air lumineux.

Par conséquent, les 24 modèles d'architecture des arbres qui existent dans la nature sont tous des modèles à symétrie radiale alors que l'anatomie des étoiles de mer, par exemple, révèle par les stades larvaires leur caractère secondaire sur fond de symétrie dorsoventrale.³³

Résilience morphologique, jeunesse resurgissante, croissance et repos périodiques

Une autre différence fondamentale est liée à ce qui précède. Le corps de l'animal, plutôt massif, cesse de croître dès qu'il atteint une taille adulte définie. Le « corps » du végétal (ce n'est pas sans raison qu'on hésite à utiliser le mot) se refait et se « répète », des troncs secondaires peuvent partir de la même souche, des plants de fraisier issus d'un pied mère s'enracinent à la ronde, une haie taillée devient de plus en plus dense parce que les arbustes qui la composent refont le tissu ramifié qui leur a été enlevé. Les plantes sont les champions de la résilience morphologique ; au-delà de la simple cicatrisation, elles reconstituent la forme caractéristique qui est la leur.

Les plantes restent donc jeunes tout en vieillissant. Elles sont les spécialistes du développement optionnel et du développement périodique.

La croissance a lieu dans des points de végétation bien précis au niveau des méristèmes, tissus indifférenciés d'où partent les ébauches de feuilles conformément à une géométrie de l'occupation optimale de l'espace. L'agréable synthèse esthétique chez les plantes entre une matrice régulière et son exécution indéfiniment variée vient de là. L'harmonie des différents modèles de disposition des feuilles autour de l'axe a déjà fasciné les pionniers de la phyllotaxie au XVIII^e et XIX^e siècles.³⁴ Elle continue de stimuler de belles recherches, souvent en collaboration avec les mathématiciens : un exemple désormais classique est la mise en évidence de la suite de Fibonacci³⁵ dans le nombre de feuilles disposées en cercles concentriques (ou plutôt en tours de spirale) sur un oignon par exemple. La nouveauté infiniment variable que représente la réalisation d'une structure vivante (au niveau des couleurs et des contours des feuilles par exemple), combinée avec la régularité du modèle mathématique sous-jacent explique l'attrait des pieds de jubarbe (*Sempervivum*).

Dans de nombreux cas, la croissance des plantes est rythmique, limitée par les saisons défavorables (froides ou sèches), stimulée par le retour des beaux jours (doux ou arrosés). Les cernes des arbres

l'humain ; c'est le cas des vertèbres et des côtes de la cage thoracique, secondairement soudées et partiellement différenciées.

32 Il y a des exceptions.

33 HALLÉ, *Éloge*, p. 66-76.

34 La phyllotaxie étudie les types de disposition des feuilles sur l'axe, disposition opposée, alterne, verticillée et d'autres plus finement différenciées.

35 La suite de Fibonacci commence par 1 et se construit ensuite par l'addition successive des deux nombres précédents : 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, etc.

en témoignent. Afin de gérer au mieux les ressources dont elles disposent, les plantes ont perfectionné des mécanismes de dormance : l'adaptation des arbres à la saison froide, par exemple, s'appuie sur deux mécanismes complémentaires. La dormance des graines est fascinante aussi. Souvent des mécanismes de capacitation sont nécessaires pour « réveiller » le pouvoir germinatif : le gel préalable fait que la graine germera au printemps plutôt qu'à l'automne, saisons susceptibles d'être physiologiquement confondues puisque les températures sont comparables. Les graines de certaines espèces adaptées à la vase asséchée germent lorsque la différence entre les températures diurnes et nocturnes s'accroît : oscillation caractéristique de l'air libre mais atténuée sous l'eau. Le phénomène signifie donc que la vase n'est plus inondée. Toutes ces observations montrent la grande gamme d'options de repos temporaire qu'ont développé les plantes.

Si nous insistons sur ces détails, c'est aussi pour faire ressortir les capacités de modulation de la croissance chez les plantes, phénomène dont le théologien strasbourgeois Martin Kopp a fait à juste titre un contre-modèle de la fixation délétère sur la croissance exponentielle dans l'économie consumériste et productiviste.³⁶

Des individus paradoxaux : divisibles et composés

La croissance modulaire des plantes et l'importance de la multiplication végétative troublent la conception courante de l'individu. La notion d'individu est parfaitement claire chez la plupart des animaux au point que nos chiens et nos chats sont appelés par leur noms comme nos enfants. Chez les végétaux, la conception habituelle de l'individu passe à côté des réalités de leur vie et de leur organisation. Toutes les boutures prélevées sur un joli géranium et distribués à pleines mains représentent-elles, malgré leur dislocation, un seul individu ? Ce n'est pourtant pas le cas des jumeaux et des triplés, eux aussi des clones, des organismes génétiquement homogènes issus d'une seule et même fécondation.

Finalement on observe chez les plantes *un étagement d'individualisations relatives*.³⁷ Contrairement à l'animal où les cellules souches sont rares, le végétal conserve la totipotence de ses cellules ; en principe, une seule cellule quelconque permet d'obtenir une nouvelle plante complète. Les spécialisations des cellules et des tissus sont donc réversibles. Or, la perte de la totipotence des cellules différenciées explique l'individualité des animaux et, jusqu'à un certain degré, leur mort programmée : l'individu animal est fait de *son* foie, de *son* cœur, de *son* sang et de *ses* os. Le végétal en revanche peut se déployer dans des milliers de congénères génétiquement identiques et issus d'un de ses bourgeons axillaires ou d'une de ses feuilles, voire de graines qui résultent de la reproduction végétative plutôt que sexuée.³⁸

La plante se comporte donc dans toutes ses parties dans le sens d'un retour possible à la dédifférenciation et redifférenciation, retour à l'état embryonnaire ou juvénile.³⁹ L'entretien des fraisiers dans un jardin repose sur ce principe.

36 KOPP, *Croître en Dieu*, p. 405-464 (spécialement p. 453-460).

37 Cf. STÖCKLIN, *Die Pflanze*, p. 20.

38 Ce phénomène appelé apomixie concerne les ronces, les pissenlits, le mil et plusieurs autres genres botaniques riches en micro-espèces.

39 HALLÉ, *Éloge*, p. 100 : « [...] la plante contrairement à l'animal ne limite pas son embryogenèse à une courte période au début de sa vie ».

2.1.4 La nouvelle vision de la plante

Depuis une trentaine d'années se développe sur la base de recherches scientifiques menées dans de nombreux pays une « nouvelle vision de la plante » (le *neues Pflanzenbild* des germanophones). Dans cette nouvelle vision, les plantes paraissent (1) dotées de capacités de *perception* sensorielle dont on ne les créditait pas jusqu'ici, (2) capables de *communication* intraspécifique et interspécifique, (3) investies de facultés comportementales relevant de *l'intelligence*, et (4) engagées avec tous ces traits étonnants dans des *symbioses* dont l'importance semble avoir été sous-estimée par le passé.

L'énorme retentissement médiatique de ces résultats de recherche et de leur interprétation ne dispense pas de la prudence. Il importe de vérifier les sources et leur qualité scientifique⁴⁰ ; et il faut soumettre les concepts utilisés à l'analyse critique. Examinons un par un les quatre éléments de la « nouvelle vision de la plante » – sachant que nous nous penchons sur un domaine en plein essor dont la présentation et l'évaluation ne sont jamais complètement à jour.

Des capacités sensorielles insoupçonnées

La *sensitivité des plantes* constitue, comme telle, une évidence classique. L'investigation repose sur le schéma stimulus-réaction : c'est la réaction de l'organisme qui renseigne sur la perception d'un stimulus (la réaction doit donc être mesurable). Le *phototropisme* des plantes, par exemple, leur orientation vers la lumière qui en suppose la perception, est connue de tous. Mais lumière n'est pas lumière. En cherchant à préciser les fréquences spectrales perçues, on a constaté que la finesse du végétal est plus grande que celle de l'œil humain. Les plantes disposent aussi, au-delà de la perception d'un gradient de luminosité, d'une (vague) reconnaissance des contours d'une ombre portée.⁴¹ Quant à « *l'audition* » des plantes, elle semble désormais attestée ; il faut l'interpréter, bien sûr, au sens de la perception de certaines fréquences qui, pour nous, sont des ondes sonores.⁴² En exposant des plantes au bruit masticatoire préalablement enregistré de chenilles, on provoque la production de toxines de défense, résultat que l'on n'obtient pas en variant soit la fréquence soit le rythme de ce stimulus sonore.⁴³

L'extrémité des racines protégée par une coiffe représente, dans l'anatomie du végétal, un lieu privilégié de sensations : tant la lumière que l'humidité, la résistance d'un objet rencontré (stimulus tactile) et la gravité sont perçues, cette dernière à l'aide de grains d'amidon qui touchent la membrane inférieure des cellules apicales (dispositif variable dans le détail mais très répandu chez les eucaryotes). Il est possible que l'extrémité des racines constitue un tissu destiné aussi à la centralisation partielle (un « centre de commande » mais l'expression est exagérée) ; dans ce cas, la

40 Les travaux scientifiques originaux cités par la suite ont tous paru dans des revues à comité de lecture.

41 CHAMOVITZ, *Was Pflanzen wissen*, p. 15s.

42 La perception de vibrations relève-t-elle du sens auditif ou du sens tactile ? La distinction n'est pas vraiment pertinente mais elle montre que nous raisonnons toujours par analogie en plaquant sur le végétal la gamme des « sens » qui nous sont familiers. On peut donc considérer aussi, légitimement, que les plantes n'entendent pas (voir l'argumentation détaillée chez CHAMOVITZ, *Was Pflanzen wissen*, p. 89-112).

43 APPEL *et al.*, Plants respond to leaf vibrations. Cf. KOEHLIN, *Schwatzhafte Tomate*, p. 58s. Les auteurs ont étudié l'une des espèces végétales les mieux connues expérimentalement et génétiquement: l'arabette des dames (*Arabidopsis thaliana* (L.) HEYNH.).

céphalisation des animaux trouverait un semi-équivalent dans ce que l'on pourrait appeler la « radicalisation » des végétaux.⁴⁴

C'est le sens chimique des plantes, équivalent de nos goût et odorat, qui suscite le plus grand nombre de recherches et de découvertes. Les plantes sont non seulement de fabuleux « alambics » capables de synthétiser les substances odorantes les plus diverses (nos herboristeries, parfumeries, chaix et cuisines en sont remplies). Elles évoluent aussi elles-mêmes dans un univers olfactif habité avec une grande pénétration. Elles perçoivent, entre autres, les odeurs dégagées par leurs prédateurs ou, dans les cas des plantes parasites, par leurs proies.⁴⁵ Il en est de même pour de nombreux signaux leur servant à distinguer la présence de congénères ou « d'étrangères » ou à alerter de la présence d'herbivores ou de parasites dans le but soit de permettre une défense efficace de la part de plantes voisines soit d'attirer les prédateurs des organismes qui les attaquent.⁴⁶

La communication des plantes

Ce dernier cas relève de la *communication des plantes*. Nous en décrivons d'abord quelques exemples avant de nous interroger sur la justesse, controversée, du terme de communication.

Les feuilles du Haricot de Lima (*Phaseolus lunatus* L.), proche de nos haricots à rames mais répandu dans les pays chauds, produisent deux signaux chimiques différents décalés de trois ou quatre heures. Le premier sert d'avertissement « interfoliaire » et intraspécifique : une feuille broutée prévient de la sorte les autres feuilles du même pied mais aussi (sans distinction) d'autres plantes de la même espèce situées dans le voisinage. Le deuxième signal attire les prédateurs. Ce deuxième signal est adapté à la nature des herbivores à combattre : il est différent pour des chenilles et, par exemple, pour des acariens (comme le tétranyque tisserand) ; c'est la composition de la salive des parasites qui permet à la plante de les distinguer.⁴⁷ Chaque fois ce sont des prédateurs spécifiques qui captent le signal et se dirigent vers leurs proies. En même temps, la plante se met à sécréter du nectar par des glandes situées sous le point d'insertion des pétioles. De cette façon, elle fait venir des fourmis qui ne manqueront pas de la débarrasser de bon nombre de ses parasites – chenilles et petits insectes.⁴⁸

S'agit-il de communication ? Certainement pas pour la sécrétion de nectar – personne ne le prétend d'ailleurs. Le cas est différent pour les signaux chimiques qui ne sont pas eux-mêmes le but recherché par le prédateur : ils transportent un message. Dans le langage de la biologie, il est tout à

44 C'est un terme que nous proposons pragmatiquement. La « radicalisation » est déjà prise et ne nous tente pas.

45 Cas des cuscutes ou « cheveux du diable » (*Cuscuta* L.) : J. B. RUNYON *et al.*, Volatile Chemical Cues. Cf. KOEHLIN, *Schwatzhafte Tomate*, p. 59-60 ; ARZT, *Kluge Pflanzen*, p. 69-77.

46 Pour une synthèse partielle de ce type de recherche (et la présentation de dispositifs expérimentaux appropriés et inappropriés), voir PASCHOLD *et al.*, Die Sprache der Pflanzen. Les mésanges charbonnières se rapprochent d'un pommier attaqué par les chenilles de phalène brumeuse (*Operophtera brumata* LINNAEUS) sous l'influence d'un signal olfactif mélangé de plusieurs substances volatiles que les arbres ne secrètent qu'en cas d'attaque par les chenilles (ARNO *et al.*, Birds exploit herbivore-induced plant volatiles. Cf. KOEHLIN, *Schwatzhafte Tomate*, p. 21.

47 KOEHLIN, *Schwatzhafte Tomate*, p.16s. et 38

48 KOEHLIN, *Schwatzhafter Tomate*, p. 15-21.

fait possible de comprendre la « transduction de signal » comme un mode élémentaire de communication. Dans ces conditions, la communication est comparable à celle qui existe entre des cellules ou dans le système hormonal de l'organisme – les plantes aussi disposent de phytohormones : réception d'un signal, enchaînement de la transmission de ce signal et réaction appropriée. Ce qui manque à cette communication élémentaire, c'est le traitement d'informations plurielles : un moment d'indétermination, de marge de décision, d'élaboration dans une certaine complexité de la réponse adéquate à un ensemble de messages divers. Pour cette raison, certains botanistes restent réservés : ils préfèrent parler de « transduction de signal » plutôt que de communication.⁴⁹

Or, le répertoire adaptatif des plantes dans des situations variables plaide néanmoins pour une conception relativement exigeante de leur communication : apparemment elles trient dans un ensemble de signaux et confèrent à leur réaction un sens contextuel. Dès lors, il devient difficile de restreindre leur communication à la simple syntaxe en évacuant les dimensions sémantique et pragmatique.

Les travaux du botaniste américain Ian Baldwin, l'un des pionniers de ce domaine de recherche depuis les années 1980, ont des implications de cet ordre. Une espèce de tabac sauvage d'Amérique du Nord, *Nicotiana attenuata* TORR. ex S. WATSON, réagit non seulement de façon différenciée à des parasites variés en attirant les bons prédateurs (comme nous l'avons déjà vu pour le haricot de Lima) tout en alertant ses voisines et en adaptant sa propre défense chimique normalement basée sur la nicotine. Elle adopte une série de comportements spécifiques en réaction aux chenilles de Sphinx du tabac (*Manduca sexta* LINNAEUS 1763), chenilles insensibles à la nicotine que la plante cesse de synthétiser dans ce cas. En remplacement, elle produit une protéine provoquant des troubles digestifs chez cette espèce de chenilles. Or, le Sphinx du tabac représente aussi le plus important insecte pollinisateur, nocturne, de *Nicotiana attenuata*. Dès que le sphinx se raréfie, le tabac décale son rythme de floraison vers la matinée ; les colibris se substituent au papillon nocturne pour la pollinisation. Quand les oiseaux pollinisateurs visitent trop longtemps la même plante, celle-ci rend son nectar répugnant en l'enrichissant de nicotine. Cette réaction contraint les colibris de se déplacer et de féconder, par pollinisation croisée, les fleurs d'autres pieds de tabac.⁵⁰

L'intelligence des plantes

Au-delà de la communication, cet exemple pose la question de *l'intelligence des plantes*. Le biologiste italien Stefano Mancuso, spécialiste de la communication des végétaux, est le promoteur le plus connu, sans doute, de ce concept dans le débat public.⁵¹ Fondamentalement, la question de l'intelligence des plantes et de sa définition peut s'appuyer sur les interrogations analogues qui accompagnent l'éthologie, c'est-à-dire l'étude du comportement animal, depuis les débuts de cette discipline scientifique au XIX^e siècle. Dans ce contexte, l'intelligence est comprise comme la faculté *d'augmenter* l'adaptation à l'environnement ; plus précisément l'intelligence est liée à *l'apprentissage*.

49 STÖCKLIN, *Die Pflanze*, p. 24s.

50 KOEHLIN, *Schwartzhafte Tomate*, p. 37-42; ARZT, *Kluge Pflanzen*, p. 131-166.

51 MANCUSO & VIOLA, *L'intelligence des plantes*. Voir aussi le dossier « L'intelligence des plantes enfin révélée » dans *Science & Vie* (mars 2013).

La sensitive (*Mimosa pudica* L.) est connue pour sa réaction au toucher étonnamment rapide et conduite de proche en proche dans l'organisme : les folioles auparavant étalées s'appliquent les unes sur les autres et les pétioles s'abaissent : pour quelques minutes les feuilles présentent un aspect « fané ». Or, d'après les travaux de Monica Gagliano de l'Université d'Australie occidentale et de son équipe, des plants de sensitive en pot que l'on fait tomber (ou plutôt glisser) de 15 cm, et ce à répétition, finissent par ne plus montrer la moindre réaction (après 4 à 6 expériences de chute). En les secouant on obtient néanmoins le comportement habituel – indice, pour la chercheuse, que leur irritabilité est en principe intacte. La reprise de l'expérience après une semaine montre que les plantes ont mémorisé l'insignifiance de la secousse subie par la descente de 15 cm : elles ne réagissent pas.⁵² Le phénomène constaté correspondrait à l'*habituat*ion observée chez de nombreux animaux. Cette conclusion a été critiquée : les résultats de l'expérience seraient en grande partie interprétables en termes de fatigue motrice, d'autres exigeraient, pour être compris, des expériences complémentaires.⁵³

Les plantes sont-elles capables d'apprendre alors qu'elles ne disposent pas de tissu nerveux ? L'objection, compréhensible et fréquente, semble dépourvue de fondement dès lors que même des organismes unicellulaires ont cette faculté. C'est le cas chez un amibozoaire (eucaryote unicellulaire) des sous-bois, *Physarum polycephalum* SCHWEINITZ. Les promeneurs connaissent ce « myxomycète » appelé « blob » et dont les colonies mucilagineuses s'étalent sur du bois mort et frappent le regard par un jaune vif qui tranche avec l'ambiance en demi-teinte du milieu. Deux chercheurs de l'Université de Toulouse, Audrey Dussutour et David Vogel, ont montré que des cellules de *Physarum* non seulement apprennent à franchir un obstacle (une zone salée) pour parvenir à une ressource nutritive (des flocons d'avoine) mais communiquent même entre elles, en s'unissant, cette stratégie apprise.⁵⁴ Nous sommes donc en présence d'un cas univoque d'habituat

ion et même d'habituat

ion communicable à des organismes non habitués de la même espèce.

Si l'on transpose de telles observations sur le cas des végétaux pluricellulaires, la discussion sur leur intelligence porte essentiellement sur le degré de coordination à l'intérieur de l'organisme végétal : est-ce que l'intelligence est le fait des cellules seulement ou de l'organisme végétal tout entier ? À cet égard, le débat scientifique n'est pas encore clos.⁵⁵

Plus fondamentalement, l'expérimentation récente sur des organismes divers fait bouger les lignes entre les domaines traditionnellement séparés de l'inné et de l'acquis. Le développement de l'épigénétique prouve que le « programme génétique » conçu comme la matérialisation de l'inné est parfaitement modifiable chimiquement par des facteurs environnementaux et que ce phénomène est même essentiel pour l'adaptabilité des populations. Inversement, le fait que l'apprentissage se matérialise chimiquement, lui aussi, et que cette neurochimie au sens large s'observe déjà en l'absence de structures neuronales au sens strict, rapproche l'acquis de l'inné au niveau moléculaire. Sans perdre toute sa pertinence, la distinction de l'inné et de l'acquis se fluidifie au bénéfice d'un

52 GAGLIANO *et al.*, Experience teaches plants to learn faster and forget slower. KOEHLIN, *Schwartzhafte Tomate*, p. 101-103.

53 BIEGLER, Insufficient evidence, p. 33-35.

54 VOGEL & DUSSUTOUR, Direct transfer of learned behavior. Cette publication complète des travaux antérieurs en se focalisant sur le transfert par fusion cellulaire du comportement appris.

55 STÖCKLIN, *Die Pflanze*, p. 49-51.

gradient entre la stabilité génétique et l'adaptabilité lente ou instantanée des organismes à leur milieu. Un concept, complexe de toute façon, comme celui de l'intelligence ne sort pas indemne de cette évolution des représentations : le *Physarum* capable d'apprendre est-il intelligent ? Sans doute. Ou est-il très souple épigénétiquement ? Sans doute aussi. On est en droit de penser que ces deux regards complémentaires sur la même réalité valent aussi pour les végétaux.

L'importance majeure des symbioses et l'intégration dans des « superorganismes »

Une fluidification analogue à celle entre les facteurs héréditaires et environnementaux de l'expression du vivant concerne la conception actuelle de la relation entre l'organisme et son milieu. Le milieu est toujours abiotique (non vivant) et biotique (vivant). Or, les plantes ont développé au cours de l'évolution des formes extrêmement variées d'intégration dans leur milieu biotique : dans la « nouvelle vision de la plante », l'importance des *symbioses* représente un aspect majeur. Le livre du forestier allemand Peter Wohlleben « La vie secrète des arbres », paru en version française en 2017 et vendu à un million d'exemplaires, a puissamment popularisé l'idée de la communion des arbres au sein d'une forêt, communion que nous autres humains sommes invités à pratiquer nous aussi dans la relation avec le vivant qui nous entoure et dont nous dépendons. Il convient de signaler, cependant, que le terrain était préparé en francophonie par le talent de vulgarisation de botanistes universitaires tels que Jean-Marie Pelt⁵⁶ et Francis Hallé⁵⁷. L'ingénieur-forestier suisse Ernst Zürcher est désormais connu, lui aussi, d'un public très large : toute une existence persévérante de recherches consacrées aux liens entre les propriétés du bois et l'arbre, organisme vivant intégré dans son milieu terrestre, nourrit son activité de vulgarisateur.

Les *mycorhizes*, connues depuis le XIX^e siècle, représentent des symbioses, au niveau racinaire, entre des plantes et des champignons. Leur importance capitale pour la physiologie des plantes concernées, ligneuses mais herbacées aussi, ainsi que l'occurrence généralisée de telles symbioses dans la plupart des écosystèmes terrestres n'ont cessé de se profiler ces dernières décennies. En établissant un contact tissulaire étroit avec les racines végétales, les champignons, hétérotrophes eux-mêmes, profitent des sucres issus de la photosynthèse des végétaux ; ceux-ci, en revanche, obtiennent grâce aux mycéliums des champignons un approvisionnement en eau et sels minéraux⁵⁸ beaucoup plus efficace que celui de leurs propres racines. Sans les mycorhizes, les arbres seraient incapables de coloniser une grande partie des milieux terrestres ; nos paysages seraient faits de mousses et de lichens, organismes poïkilohydriques (supportant le dessèchement temporaire). L'observation très juste de l'ethnobotaniste Pierre Lieutaghi – « [...] les plantes [...] sont constructrices d'espace » – inclut donc implicitement le rôle des champignons mycorhiziens.⁵⁹

56 Pelt (1933 – 2015), botaniste et écologue messin, a bénéficié d'une audience considérable depuis les années 1970 grâce à ses émissions télévisées et radiodiffusées ainsi que ses livres de vulgarisation.

57 Francis Hallé (né en 1938) est professeur émérite de botanique de l'Université de Montpellier. Ses recherches sur les arbres, notamment aussi la canopée des forêts équatoriales en Guyane française, ses synthèses captivantes tant scientifiques que vulgarisées des progrès de la botanique l'ont fait connaître d'un très large public.

58 Les arbres profitent surtout des phosphates solubles à l'intérieur des hyphes du mycélium. La disponibilité du phosphore est un facteur limitant de leur croissance.

59 LIEUTAGHI, Introduction. – HALLÉ & LIEUTAGHI (éd.), *Aux origines des plantes*, vol. II, p. 10-19, ici p. 10.

Plus récemment, les mycorhizes – qui associent des partenaires multiples tant du côté végétal que fongique – ont été interprétées comme un véritable réseau de liaison et d’interdépendance rassemblant les arbres d’une forêt (primaire surtout) en un niveau de coordination hiérarchiquement plus élevé (« superorganisme »). L’échange de produits de synthèse au travers des mycéliums peut bénéficier (mais plutôt passivement) à des arbres moins compétitifs.⁶⁰ Il n’est pas encore très clair, toutefois, dans quelle mesure les hyphes transportent aussi des signaux chimiques ou électriques ; la métaphore du « *Wood Wide Web* » est suggestive tout en surinterprétant l’évidence expérimentale actuelle.

Les réserves dans le détail ne doivent pas cacher l’essentiel : de la même manière que l’organisme végétal se compose de niveaux d’individualisations partielles, la pluralité intraspécifique et interspécifique de ces organismes n’est pas un assemblage d’individus mais un ensemble interdépendant et coordonné qui constitue à sa manière une individualité plus complexe. *L’individu végétal ne s’oppose pas à des ensembles communautaires mais s’articule avec eux dans un jeu de discontinuités relatives et de coopérations multiples.* Dans l’évolution du vivant, la compétition et la coopération vont ensemble : face à un darwinisme galvaudé (fort éloigné des analyses très fines de Darwin lui-même), la « nouvelle vision de la plante » souligne l’importance décisive de la coopération.

2.1.5 Le problème du langage anthropomorphique

Il nous semble important de donner sa juste place au langage anthropomorphique employé dans de nombreuses vulgarisations. Les anthropomorphismes ne décrédibilisent pas nécessairement le discours ; ils sont un procédé de style destiné à faciliter l’appropriation et la mémorisation de l’information et à entretenir la motivation des lecteurs. Mais ils peuvent camoufler aussi la faiblesse scientifique de conclusions mal étayées et même des rumeurs totalement infondées.⁶¹

« Est-ce cela que la plante nous demande ? Lui rendre son autonomie perdue, au service de la planète... »⁶² « Comme si les mieux lotis aidaient les plus pauvres [*i. e.* parmi les végétaux]. »⁶³ « [Le tabac] avait secrètement écouté [*belauscht*] l’armoise tridentée et compris son message. »⁶⁴

60 L’importance quantitative de ce phénomène est parfois exagérée dans les vulgarisations.

61 Le livre de Peter TOMPKINS et Christopher BIRD, *La vie secrète des plantes*, avait fait beaucoup de bruit après sa première parution en 1973 (articles à sensation dans *Paris Match*, etc.). Prêtant aux plantes, sur la base de prétendus enregistrements du potentiel électrique, des facultés d’empathie et de télépathie inouïes, le livre est tombé dans le discrédit aussi vite qu’il n’avait réuni une vaste communauté de lecteurs. D’autres récits reposent sur une base scientifique réelle mais plus modeste que l’embellissement narratif ne laisse penser ; l’un des premiers exemples de communication des plantes, l’acacia sud-africain avertissant ses congénères de la menace de se faire brouter par des koudous, en fait partie (voir DELATTRE, Le koudou et l’acacia).

62 VAN CAUWELAERT, *Les émotions cachées des plantes*, p. 134.

63 DAUGEY, *L’intelligence des plantes*, p. 128. L’auteure invite toutefois à la distance critique en employant (dans d’autres passages aussi) la conjonction « comme si ».

64 KOEHLIN, *Schwartzhafte Tomate*, p. 41. L’auteure signale la difficulté d’un langage de vulgarisation approprié dans *id.* (éd.), *Jenseits der Blattränder*, p. 11.

La narrativité a ses propres règles. Là où les comptes-rendus scientifiques – de la même manière que les textes juridiques d’ailleurs – tiennent à la sobriété du langage et à l’univocité des termes employés, les contes scientifiques interpellent les auditeurs, les entraînent dans le récit et leur font des propositions d’identification au-delà de ce qu’ils pensent être ici et maintenant. Le récit narratif déploie un « soi plus vaste » dans lequel les auditeurs sont invités à entrer.⁶⁵ *Le compte-rendu accentue la distance, le conte tend à l’abolir*. Des termes comme la prospection, l’investigation, l’exploration rapprochent l’entreprise scientifique de la chasse (d’observations, de données, de découvertes). Or, la chasse comporte sa part de complicité. Cet élément n’a pas lieu d’être dans le compte-rendu ; mais il peut parfaitement transparaître dans le conte.

La vulgarisation scientifique navigue entre ces deux pôles, le compte-rendu et le conte. En employant des anthropomorphismes, elle penche du côté du conte. En en jugulant la prolifération et en fournissant, en parallèle, des propositions factuelles non anthropomorphiques et des références bibliographiques à des comptes-rendus, elle affiche son souci de la rigueur scientifique tant dans la mise en œuvre du protocole de recherche que dans l’exposé des résultats.

Dans le cas de la communication et de l’intelligence des plantes, les anthropomorphismes sont plutôt gênants. Ils suggèrent les intentions des « acteurs végétaux » que le discours scientifique ne révèle nullement. Ils insinuent la connaissance complice d’actions planifiées là où la mise en évidence de processus coordonnés est déjà suffisamment remarquable.

Enfin, l’anthropomorphisme risque d’émousser l’étonnement devant la première et principale impression par laquelle la plante nous bouleverse : sa différence de végétal au sein des caractéristiques communes du vivant.

2.1.6 L’altérité du végétal

« [C]e qui me paraît importer, c’est le sens d’une vie enfermée dans une forme différente. C’est déjà un gain immense de s’apercevoir que la vie n’est pas incluse seulement dans la forme en laquelle nous sommes accoutumés à vivre, qu’on peut avoir des ailes au lieu de bras, des yeux optiquement mieux organisés que les nôtres, au lieu de poumons des branchies. »⁶⁶ La tension est belle et féconde, dans le propos de Marguerite Yourcenar, entre *l’enfermement* sur lequel elle insiste, dans une forme de vie particulière, et le *sens* de cette vie marquée de sa forme propre : *ouverture dans la conscience de la démaîtrise*. L’enfermement est réel : nous ne pouvons pas nous mettre à la place d’une forme de vie dont l’organisation se distingue radicalement de la nôtre. Si cette dernière suscite la curiosité, le résultat n’en sera jamais l’élucidation possessive de l’auto-déploiement de ces autres vies mais bien plutôt le renvoi à soi dans la conscience des limitations indépassables de notre propre constitution. Le sens d’une vie enfermée dans une forme différente nous incite à *l’humilité* : car nous aussi nous sommes enfermés.

Dans les années 1960, l’école skinnérienne, behavioriste, de l’éthologie insistait sur le caractère inaccessible de la vie intérieure des animaux. Elle comparait cette dernière à une « boîte noire », restreignant une recherche sensée du comportement animal à la corrélation entre des stimuli et des réactions sans la vaine ambition d’en éclairer l’articulation dans la vie psychique de l’objet d’étude. Cette approche de scientifique positiviste constitue un comble de sciences du vivant refusant de

65 RICOEUR, *Du texte à l’action*, vol. I, p. 116s.

66 YOURCENAR, *Les yeux ouverts*, p. 298.

s'encombrer de la vie. L'écrivaine humaniste tient un discours tout différent : *à la place d'une boîte noire, elle nous propose une chambre noire*. Oui, nous sommes enfermés dans notre propre forme de vie ; mais un rayon de lumière éclaire l'enfermement, à savoir la conscience de formes de vie présentes dans leur altérité. Elles aussi constituent les centres d'organisation de leurs mondes respectifs.⁶⁷

La conscience de la différence insurmontable est encore plus radicale lorsqu'on substitue aux branchies le parenchyme foliaire et aux ailes les cimes d'arbres géants de près de 130 m, confrontés au redoutable défi d'assurer la montée de la sève jusque dans ces hauteurs vertigineuses. De la vie incluse dans cette forme, nous n'avons aucune idée propre – dans les deux sens de propre. Mais le fait d'exister et de s'organiser autour d'elle-même nous interpelle : c'est comme un rayon de lumière dans une chambre noire, et la projection à l'intérieur de celle-ci d'une vague représentation peut être assumée. Car tout en étant cantonnée dans une chosification méthodologique inévitable, la recherche scientifique pousse à cette ouverture qu'est le *sens* d'une vie enfermée dans une forme différente : *sens* seulement et humblement, et non « l'inhabitation » qui, théologiquement parlant, est le privilège de Dieu.

Parmi d'autres attributs, le végétal nous intrigue par trois propriétés fondamentales que nous ne partageons pas ou peu tout en en partageant les bienfaits :

- sa *photoautotrophie* dont nous dépendons pour la biomasse (dont la nourriture) et l'oxygène, avec tous les organismes hétérotrophes parmi les aérobies ;
- son *organisation extravertie* qui construit le monde vert de la végétation comme un ensemble d'existences « enfermées » et pourtant généreusement offertes à la vie ;
- sa *vie constitutivement symbiotique* qui rattache toujours les individualisations à des ensembles plus vastes faits de différences complémentaires.

Si la « nouvelle vision de la plante » décèle aussi des facultés qui semblent rapprocher la plante de l'animal et donc de l'humain, il ne faudra pas se tromper sur leur signification véritable : les sens des plantes ne sont pas les nôtres, ni leur communication ni leur intelligence ; c'est dans le cadre de leur « plantitude » et non de l'humanité⁶⁸ ou de l'animalité⁶⁹ qu'il faut placer toutes ces manifestations de leurs vies. Une stratégie de survie qui consiste à se laisser manger en partie, chose banale chez les plantes, nous est totalement inaccessible sur le plan organique. Leur individualité composite nous trouble, nous ne pouvons pas « rentrer » dans un étagement d'individualisations partielles jamais achevées et toujours contrebalancées par des résurgences juvéniles et des réseaux symbiotiques complexes.

67 En ce sens, le propos de l'académicienne est beaucoup plus proche d'une école éthologique résolument différente, celle inspiré de Jacob von Uexküll (1864 – 1944).

68 C'est Albert Jacquard qui a forgé ce terme très suggestif en s'inspirant de la négritude proclamée jadis par Léopold Senghor (JACQUARD, *L'héritage de la liberté*, p. 177-189). Il nous semble légitime d'en dériver, par analogie, un « être plante » tout aussi engageant pour la relation d'altérité qui nous y attache.

69 En ne transformant pas l'animalité en animalitude, nous attirons l'attention sur le fait que toutes ces catégories représentent, malgré tout, des conceptualisations homogénéisantes contestables. Quoi de commun entre l'éponge et l'éléphant ?

Mais est-ce vrai ? Ne sommes-nous pas conditionnés plutôt, canalisés dans nos réflexions par l'anthropologie hiérarchique qui nous imprègne depuis Platon et Aristote, l'âme tripartite faite de raison (*nous*), de tempérament (*thymos*) et de besoins psycho-physiques (*epithymia*) ? « Animaux rationnels », n'assimilons-nous pas, inconsciemment, le végétal au végétatif, partie la plus basse de l'âme, « épithymique », celle du ventre qui lutte contre le cœur et la tête⁷⁰ ?

Le regard change dès que nous admettons une belle part de végétal (et non de végétatif) dans notre spécificité d'humains. L'importance décisive du microbiote intestinal pour notre psychisme, voire notre personnalité, prouve à quel point l'organisme humain est engagé, lui aussi, dans des symbioses constitutives et dans un jeu de décentralisation et de recentralisation (l'image de l'intestin « deuxième cerveau ») ; bien plus que nous n'imaginons d'habitude, notre organisme ressemble à l'organisme végétal. La ressemblance est particulièrement frappante au niveau de l'organisation cérébrale humaine : « [L]image la plus appropriée pour se représenter le cerveau n'est pas celle d'une machine sophistiquée (un ordinateur par exemple), mais plutôt celle d'un végétal, organisme comportant des modules plus ou moins homologues (les feuilles), et qui ne cesse son développement toute la vie durant. »⁷¹

Plantitude de l'animal rationnel ? Ou plantitude du végétal à respecter rigoureusement dans son altérité ? Les deux ne s'excluent pas tout à fait. Mais la question de savoir dans quelle mesure le végétal éclaire l'anthropologie passe nécessairement, d'abord, par « le sens d'une vie enfermée dans une forme différente ». Pour que le végétal nous parle aussi de l'humain, il faudra le prendre d'abord tel qu'il est en soi - avec la conscience de l'image très floue qui se projette dans la chambre noire que nous habitons.

2.2 Le végétal dans le discours métaphorique et esthétique

À l'échelle des civilisations du monde, les plantes représentent un substrat quasi universel de métaphores multiples. Et la métaphoricité du végétal est importante pour notre recherche car la triangulaire que nous explorons, celle de la plante, de l'humain et du divin, repose sur des interférences et des transpositions. Non nécessairement mais fréquemment celles-ci prennent la forme de la métaphore ; nous rencontrons des énoncés où le végétal constitue le sujet secondaire (explicite ou implicite) de propos se rapportant à l'humain ou au divin, sujet primaire ; parfois c'est l'inverse aussi. Dans le présent sous-chapitre nous chercherons à faire ressortir la fécondité herméneutique de la métaphore en nous appuyant sur la théorie de Paul Ricoeur.

« Et rose elle a vécu ce que vivent les roses / l'espace d'un matin. » Le poète nous invite à « voir comme ». C'est un « être comme » qui nous est proposé : une petite fille morte comme une rose fanée avant la mi-journée. Or, « [ê]tre comme signifie être et ne pas être. »⁷² La métaphore se caractérise par une interaction, en effet, interaction sous la forme de tensions multiples : celle, évoquée, entre est et n'est pas, celle entre les termes de l'énoncé (un être humain et une fleur), celle enfin entre interprétation littérale et interprétation métaphorique (le vivre de l'une et de l'autre, qui

70 Platon insiste sur l'idéal d'harmonie des trois parties, il est vrai, mais la hiérarchie n'en est pas moins marquée, tant dans la conduite de l'existence individuelle que dans la division des couches sociales et l'organisation de l'État (PLATON, *La République*, p. 196s ; 443d).

71 AMZALLAG, *L'homme végétal*, p. 296. Cf. SCHAEFER, *L'homme végétal*.

72 RICOEUR, *La métaphore vive*, p. 388s.

se ressemble et qui diffère). Cette tension habite en tout cas la métaphore *vive*, celle où une certaine incongruité est encore ressentie par rapport au sens lexical des mots, à la différence de la métaphore morte, entièrement lexicalisée (en parlant d'une « branche des sciences » on n'évoque plus la figure d'un arbre).

Toutes ces propriétés de la métaphore *vive* s'observent lorsqu'on regarde non pas un mot seulement (approche sémiotique) mais un énoncé (approche sémantique). C'est dans le cadre de l'énoncé que jouent les tensions décrites par la théorie de l'interaction (« interanimation » est un autre terme, très suggestif, employé par Ricœur). Le philosophe français récuse la théorie de la substitution dont une forme simpliste, très répandue dans le parler de tous les jours, définit la métaphore par un sens figuré remplaçant le sens littéral. Si cette distinction peut avoir un intérêt pragmatique dans des contextes spécifiques (les définitions juridiques ou scientifiques doivent veiller au respect du sens littéral en bannissant tout « sens figuré »), elle est impropre à expliquer la créativité sémantique inhérente à la métaphore. En supposant la simple substitution d'un mot par un autre, on nivellera la différence entre métaphore *vive* et métaphore morte, ne comprendra pas pourquoi une paraphrase de la métaphore n'en épuise pas la portée dans l'énoncé et dans le discours et tendra à la réduire à une simple ornementation susceptible d'être remplacée par un autre terme, plus propre.

Or, pour prendre un exemple médiéval et très actuel : François d'Assise *innove* en parlant de « sœur eau ». Il change radicalement la perception des quatre éléments (dont l'eau) en brouillant la différence catégoriale entre cosmologie et ecclésiologie. Sa métaphore « sororelle » est d'autant plus heureuse qu'elle est déjà investie d'un premier transfert métaphorique consistant à transcender le domaine familial vers la communauté ecclésiale. François crée une pertinence nouvelle de l'idée de fraternité en passant (même doublement) par « l'impertinence sémantique » (selon Ricœur) de la métaphore. L'écart provocateur de sa métaphore ne peut pratiquement pas se résorber conceptuellement, tellement la transposition de la relation interpersonnelle à la relation intracosmique est osée.⁷³

2.2.1 L'herméneutique ricœurienne de la métaphore *vive* : l'enjeu ontologique de la référence

Dans la septième et la huitième étude de *La métaphore vive* (1975), Paul Ricœur⁷⁴ aborde le problème de la *référence* de la métaphore, autrement dit la question de sa vérité, de son rapport à la réalité. La métaphore fait sens, il est vrai, à l'intérieur du texte dans lequel elle se place ; mais le sens n'est que cohérence intratextuelle. Se pose alors la question de la réalité dénotée, autrement dit de l'enjeu ontologique de la métaphore : la métaphore, par la tension qui la caractérise entre une prédication imagée⁷⁵ et la prédication littérale habituelle, crée-t-elle ou révèle-t-elle une réalité nouvelle ? Ou alors n'est-elle que de l'ordre de l'imaginaire, de la connotation⁷⁶ plutôt que de la dénotation ? Notre exemple précédent de « sœur eau », avec l'importance d'une telle métaphore

73 L'ontologie orientée objet (*object oriented ontology*) dont il sera question dans les chapitres 3.3.2 et 5.2.2 va sans doute dans cette direction bien que les impulsions franciscaines (fort indirectes) de cette approche ontologique et épistémologique ne fassent pas partie de sa fondation explicite. Le lien d'ordre heuristique entre spiritualité et rationalité philosophique ne peut pas être approfondi ici.

74 L'argumentation dans les paragraphes qui suivent s'appuie en grande partie sur RICŒUR, *La métaphore vive*, p. 273-399.

75 Prédication au sens linguistique de l'attribution d'un prédicat.

pour l'histoire culturelle, indique déjà une tendance vers la dénotation. La métaphore crée une réalité nouvelle : un changement de paradigme spirituel et mental.

Ricœur rejette, comme il le fait souvent (sa « manie des conciliations »), deux positions contraires pour camper la sienne à l'intersection des deux. La première est de facture romantique et procède avec une véritable « véhémence ontologique » : la métaphore ouvrirait l'accès à une réalité donnée, à « quelque chose d'un caractère métaphorique du monde lui-même ». ⁷⁷ La seconde, positiviste, nie la référence de « l'être-comme » de la métaphore à une réalité insaisissable de toute façon. Quant à Ricœur lui-même, il défend la pertinence ontologique de la métaphore tout en écartant la naïveté ontologique de la tendance romantique. Non, la métaphore ne désigne pas tout simplement une réalité donnée, réalité d'arrière-plan en quelque sorte et qui serait parfaitement comparable à celle de la référence littérale.

Mais, en établissant une tension entre l'usage littéral et l'usage métaphorique de la prédication, la métaphore crée néanmoins une réalité nouvelle qui, dans le cas des textes lyriques, transmet un état d'âme, un *mood* (Ricœur est très attaché à ce terme anglais qui correspond à l'allemand *Stimmung*). ⁷⁸ Cet état d'âme féconde donc le sentiment par une imagination nouvelle et, en définitive, la praxis, c'est-à-dire l'éventail de l'action humaine. *La réalité à laquelle la métaphore fait référence se manifeste dans un sentir et un agir renouvelés.* À cet égard, la métaphore est comparable au récit (malgré la différence de niveau de complexification) ; car le récit, lui aussi, déploie un pouvoir de refiguration, autrement dit de vision redynamisée de soi et du monde et qui préside aux choix de l'agir. ⁷⁹

C'est dire que le concept de triple mimêsis (préfiguration, configuration, refiguration), que Ricœur développe pour l'herméneutique du récit, vaut déjà, par analogie, pour la métaphore. La métaphore, elle aussi, a donc la capacité de déterminer la réalité en nous offrant des options nouvelles grâce à des visions nouvelles. Ricœur exprime rétrospectivement sa réflexion sur la référence de la métaphore en disant : « J'ai même suggéré de faire du 'voir-comme', en quoi se résume la puissance de la métaphore, le révélateur d'un 'être-comme' au niveau ontologique le plus radical. » ⁸⁰

2.2.2 Le végétal en tant que méta-métaphore

Le terme même de métaphore est issu d'une métaphore perceptible encore chez Aristote : celle d'un transport (*méta-pherein et épi-pherein*). Désormais métaphore morte, lexicalisée, la métaphore de la métaphore redevient vivante dès que l'on cherche à l'explicitier à nouveaux frais. Selon Ricœur il est

76 C'est la tendance de la critique formulée par Hess, L'innovation métaphorique et la référence selon Paul Ricœur et Max Black.

77 RICŒUR, *La métaphore vive*, p. 316 (Ricœur cite Philip Wheelwright ; le modèle classique de cette position est fourni par Samuel Taylor Coleridge, 1772-1834).

78 RICŒUR, *La métaphore vive*, p. 288s. et 309 (Ricœur emprunte le terme de *mood* à Northrop Frye).

79 Ce rapprochement entre métaphore et récit n'est pas étonnant dès lors que la théorie de la métaphore se focalise sur l'énoncé plutôt que le mot, en en tirant toutes les conséquences au niveau de l'analyse du discours, et du discours poétique en particulier.

80 RICŒUR, *Temps et récit*, vol. I, p. 12.

même impossible de dire non métaphoriquement ce qu'est la métaphore.⁸¹ Chose remarquable, cependant, pour notre recherche : les « méta-métaphores » privilégiées sont végétales !

À cet égard, Ricœur est l'héritier d'une double tradition poétique qui remonte respectivement à Coleridge et à Hölderlin, les deux ayant des affinités fortes avec la philosophie schellingienne.⁸² Vers la fin de sa septième étude de *La métaphore vive*, Ricœur écrit ceci : « [...] Coleridge proclame le pouvoir *quasi végétal* de l'imagination, recueillie dans le symbole, de nous assimiler à la croissance des choses. »⁸³ Le philosophe français reproche cependant à cette position, comme nous l'avons déjà vu, sa naïveté ontologique ou, pour le dire sur un ton un peu psychologisant mais direct : sa tendance au fusionnel, nature et langage relevant de la même réalité. « Mais alors, l'imagination, selon la métaphore végétale, n'est plus le travail, foncièrement discursif, de l'identité et de la différence [...] ».⁸⁴ Le triple jeu de la tension, qui est au cœur de la théorie ricœurienne de la métaphore et notamment « l'être comme » qui est et qui n'est pas (identité et différence), serait anéanti par une continuité aussi massive entre la réalité dénotée et la métaphore qui dénote.

La pertinence de la méta-métaphore végétale n'est pas écartée pour autant. Mais elle est résolument liée à des passages, des changements d'état et de perspective qui font émerger une réalité nouvelle.⁸⁵ Dès lors c'est la métaphore végétale de *l'éclosion* qui devient centrale.⁸⁶

L'un de ces passages est celui, fondamental, entre virtualité et réalité ou plutôt, en termes aristotéliens, entre la puissance et l'acte. « Voir toutes choses en acte, serait-ce donc les voir comme des éclosions naturelles ? ». Ricœur répond par l'affirmative : « Signifier l'acte, serait voir les choses comme non empêchées d'advenir, les voir comme cela qui éclot. » Le passage inverse est complémentaire : voir ce qui est achevé (donc déjà en acte) comme ce qui est porteur d'une puissance, autrement dit d'une « promesse de nouveauté ». Le poète fait émerger la vérité métaphorique par ce double passage entre acte et puissance, semblable à chaque fois à des éclosions.

Dans notre réflexion sur la grâce du végétal, le regard métaphorique sur le monde des plantes jouera un rôle majeur. Dans le va-et-vient tensionnel du discours métaphorique, le végétal nous semble déployer le même rôle double que dans l'aboutissement du discours scientifique sur l'altérité du végétal qui défie néanmoins la compréhension de nous-mêmes. Comme la métaphore « fait éclore » un sens nouveau et plus riche de l'énoncé dans lequel elle s'inscrit, l'altérité du végétal constitue une

81 RICŒUR, *La métaphore vive*, p. 364.

82 Schelling (dont nous ne maîtrisons pas la pensée) fonde son système sur l'unité de la nature et de l'esprit.

83 RICŒUR, *La métaphore vive*, p. 313.

84 RICŒUR, *La métaphore vive*, p. 314.

85 Le concept d'émergence est important ici. « [...]es métaphores vives [...] sont des émergences de langage, des innovations sémantiques » (ABEL & PORÉE, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, p. 80s).

86 Le philosophe français la reprend de Heidegger lecteur de Hölderlin (qui compare, dans l'esprit romantique, les mots à des fleurs : *Worte wie Blumen*). Le raisonnement dans le présent paragraphe provient de RICŒUR, *La métaphore vive*, p. 391-393.

« plantitude » susceptible d'enrichir l'humanité. À ce niveau, le discours métaphorique reprend le flambeau que le discours scientifique lui remet.⁸⁷

Métaphore et symbole

Après avoir consacré au *symbole* ses premières réflexions herméneutiques, Ricoeur en est venu à lui préférer l'herméneutique de la métaphore. « [...]éprouvais une grande résistance à l'opposition sacré/profane, liée à ce que je considérais comme un usage abusif du symbolique ; ce qui m'avait conduit à préférer la notion de 'métaphore', structure à mes yeux plus maîtrisable. »⁸⁸ Au-delà du pragmatisme méthodologique du « maîtrisable », on observera que la métaphore constitue une possibilité générale, illimitée, de créativité langagière et ontologique alors que le symbole tend à se cristalliser dans un nombre limité de représentations figurées considérées comme fondamentales, primaires ou archétypiques.

On peut se demander si une herméneutique (et une catéchèse) des symboles ne répond pas davantage à une approche catholique (logeant le sacré dans des lieux, des temps, des rites et, justement, des symboles précis) alors que l'herméneutique de la métaphore vive véhicule en tout cas deux convictions fortes de la tradition protestante : l'universalité du péché, d'une part (qui rend impossible l'accès direct à un sens originel médiatisé par des symboles privilégiés) ; l'universalité de la promesse et de la sanctification, d'autre part (tous les champs de la réalité, tous les jeux de langage et donc tout langage métaphorique peuvent se transformer par la promesse et faire apparaître, dans la précarité de la créature, quelque chose de la sainteté de Dieu). Il ne faut pas forcer le trait pour autant : nous avons affaire à deux accentuations divergentes et complémentaires d'une approche analogue.

2.2.3 Discours métaphorique et discours esthétique : l'esthétique du végétal

En principe, l'herméneutique développée par Ricoeur en relation avec la phrase et le discours s'emploie aussi en rapport avec les arts visuels et plastiques. *Expérience iconique et lecture se rejoignent*. Ricoeur ébauche lui-même, dans *La métaphore vive* (1975), cette transposition possible mais la développe peu, même plus tard dans le chapitre « L'expérience esthétique » de l'interview *La critique et la conviction* (p. 257-278).

Dans une intervention faite au colloque Ricoeur organisé par la Faculté de théologie protestante de Strasbourg en 2011, Jérôme Cottin a mis en relief le « travail visuel de la métaphore » dans la pensée ricœurienne.⁸⁹ Ricoeur écrit : « Le trait essentiel du langage poétique [...] est] la fusion du sens avec un flot d'images évoquées ou excitées ; c'est cette fusion qui constitue la véritable 'iconicité du sens' [...] »⁹⁰ Parole et image convergent dans ce caractère iconique du sens. Selon Ricoeur, « [l']œuvre d'art peut avoir un effet comparable à celui de la métaphore : intégrer des niveaux de sens empilés,

87 Toute la discussion que nous venons de retracer est considérablement renouvelée et redirigée par les réflexions d'Emanuele Coccia que l'on pourrait résumer par la tournure « De la métaphore à la métamorphose ». Au niveau de la plante (et du vivant en général), imaginer c'est devenir (et non pas faire ou exprimer seulement) ce qu'on imagine (Coccia, *La vie des plantes*, p. 25s. ; *id.*, *Métamorphoses*). Nous ne faisons que signaler ici cette piste qui reste à explorer ultérieurement.

88 RICŒUR, *La critique et la conviction*, p. 54 (Ricoeur compare sa position avec celle, contrastée, de Mircea Eliade).

89 COTTIN, *Métaphore et esthétique dans la pensée de Paul Ricoeur*.

retenus et contenus ensemble. »⁹¹ Cottin souligne toutefois, à juste titre, la complexité plus grande de la démarche interprétative appliquée à l'art visuel. « On peut dire que l'objet d'art est par essence métaphorique, et même doublement métaphorique : l'objet dit plus que ce qu'il montre, et il dit plus que ce que peut dire le langage. »

Vers un discours esthétique sur le végétal : physionomie, atmosphère, résonance

« Écouter la Parole, c'est apprendre à voir. [...] Le Dieu qui parle est simultanément le Dieu qui crée et qui voit ce qu'il crée. »⁹² Dans sa réhabilitation de l'image, plus précisément son interprétation différenciée du statut théologique de l'image, Jérôme Cottin intègre cette dernière non seulement dans un rapport fécond avec la parole mais aussi dans la reconnaissance plus large du visuel et du visible, voire de la pluralité des expériences sensorielles. Image et esthétique ne coïncident pas : l'esthétique a trait à la perception des phénomènes par tous les sens en valorisant cette perception comme une expérience *sui generis*, portant les marques d'une fin en soi, l'empreinte d'objets exerçant leur dynamisme propre.⁹³ L'expérience esthétique repose sur une « médiation sans contrainte », « relation d'adéquation » (*Passungsverhältnis*) entre le sujet qui perçoit et le phénomène perçu. Cette relation est vécue comme « harmonieuse » et vivifiante (*belebend*).⁹⁴

Lorsqu'on passe de l'expérience esthétique au discours esthétique qui en rend compte, on entre dans la démarche « doublement métaphorique » caractérisée plus haut par Jérôme Cottin. De la même manière que la métaphore ne se réduit pas à sa paraphrase ni à un terme plus « propre » qui la remplacerait, l'expérience visuelle, de la nature en l'occurrence, dépasse son expression dans l'interprétation. L'expérience de la « clarté brumeuse » des paysages italiens, relevée par Goethe et interprétée depuis par des théoriciens peintres ou géographes⁹⁵, ne se résorbe jamais complètement dans sa description métaphorique ni, surtout, scientifique : la causalité météorologique la plus poussée n'éclaircirait pas mais laisserait dans l'ombre la phénoménalité esthétique de cette expérience paysagère.

En ce qui concerne l'esthétique du végétal, trois concepts centraux peuvent être alignés dans le sens de la complexification croissante : physionomie, atmosphère et résonance.

a) La *physionomie* décrit le végétal dans la totalité coordonnée de son aspect externe ; il s'agit donc d'une démarche synthétique à la différence de celle, analytique, qui vise à en déterminer l'identité

90 RICŒUR, *La métaphore vive*, p. 266 (Ricœur se réfère à Marcus B. Hester).

91 RICŒUR, *La critique et la conviction*, p. 259.

92 COTTIN, *Le regard et la Parole*, p. 315.

93 « *Dynamisch eigenmächtig* », SCHLETTE, *Ästhetische Naturverhältnisse*, p. 188, en référence au philosophe Martin Seel.

94 SCHLETTE, *ibid.*, p. 187s. Le vocable « harmonieux » [*harmonisch*] ne doit pas être interprété au premier degré, sinon déjà les distinctions kantienne entre l'agréable, le beau et le sublime n'auraient aucun sens, encore moins la vérité esthétique d'un habitat terrestre en souffrance. Certains représentants chrétiens du Land Art font apparaître « la même inversion des valeurs que celle que le Christ propose » (COTTIN, *Land Art*, p. 145).

95 BÖHME, *Atmosphäre*, p. 220s.

taxinomique à l'aide de critères particuliers, découpés dans l'ensemble cohérent de l'organisme végétal.⁹⁶ Remontant à Charles Bonnet (1720 – 1793), fortement promue par Goethe (1749 – 1832 ; voir notre sous-chap. 7.2), la physionomie des végétaux joue un rôle central dans l'œuvre biogéographique d'Alexandre de Humboldt (1769 – 1859). Cette approche morphologique est fascinante par la conjonction de son intérêt scientifique et de son charme esthétique : les modèles architecturaux des arbres décrits et dessinés par Francis Hallé⁹⁷ caractérisent cette forme de vie, sur le plan biologique, mais contribuent aussi, grandement, à l'atmosphère esthétique qui en émane.

b) Le concept d'*atmosphère* a été développé depuis quelques décennies par le philosophe allemand Gernot Böhme. L'atmosphère est *un entre-deux* : elle se situe dans la relation entre les qualités du milieu ambiant (*Umgebungsqualitäten*) et l'état émotif (*Befinden*) du sujet.⁹⁸ Dimension de la corporéité (*Leib*) de l'humain, l'atmosphère se constitue à partir d'un environnement concret, vivant et inerte⁹⁹ ; Böhme ne cesse de souligner (il intervenait dans la formation des architectes et designers) que l'atmosphère n'est pas un simple état d'âme mais qu'elle se situe dans des constellations objectives, données (naturellement) ou fabriquées. Le « capitalisme esthétique » s'y investit fortement ; l'esthétique environnementale se doit donc d'être une entreprise critique d'analyse des atmosphères et de leur usage.¹⁰⁰ À cet égard, Böhme prolonge l'héritage de l'École de Francfort.

c) Il en est de même pour le philosophe allemand Hartmut Rosa. Son concept propagé récemment de *résonance* présente des analogies avec les atmosphères selon Böhme tout en cristallisant les préoccupations fondamentales d'une critique de la civilisation. Comme l'atmosphère, la résonance (métaphore empruntée au langage des physiciens) caractérise un entre-deux, elle se réfère à notre être-au-monde (*In-der-Welt-Sein*) dans la relation responsive entre le monde et le sujet.¹⁰¹ Dans sa pensée sociologique de la résonance, Rosa affronte les aliénations du monde contemporain, aliénations qui sous l'effet de l'accélération généralisée de la vie conduisent à un monde « muet », pauvre en résonances.

Tant l'atmosphère que la résonance recouvrent des réalités très diverses mais le monde vert des végétaux représente un exemple d'application important de ces concepts. En s'inspirant du champ sémantique de la grâce, notre thèse présente cependant un centre de gravité décalée en partie vers l'expérience, différente, du don ; l'esthétique de l'atmosphère et la sociologie de la résonance ne

96 Plus généralement, la saisie visuelle est d'ordre analogique (une ressemblance directe entre le signe et la chose) alors que l'interprétation, langagière, est de type digital, c'est-à-dire la ressemblance passe par une codification (celle de la parole en l'occurrence ; COTTIN, *Analyser une image*, p. 619).

97 HALLÉ & KELLER, *Mais d'où viennent*.

98 BÖHME, *Atmosphäre*, p. 22s.

99 BÖHME, *Leib*, p. 182-188.

100 BÖHME, *Ästhetischer Kapitalismus*, p. 25-41. L'analyse de motifs végétaux dans la publicité serait très éclairante à ce sujet (sur l'image dans la publicité voir COTTIN, *Analyser une image*, p. 627s. et COTTIN & WALBAUM, *Dieu et la pub !*)

101 ROSA, *Resonanz*, p. 285.

sont pas centrales dans notre réflexion mais indiquent des élans de la pensée dont notre exploration de la grâce du végétal participe sur son terrain à elle.

2.3 Le végétal dans le discours théologique

Notre thèse traite du végétal dans une perspective théologique. Quelle est la spécificité du discours théologique ? Ricœur tient toujours à distinguer et à articuler les types de discours : il ne faudra ni les fusionner ni les dissocier. Comme le discours philosophique, *le discours théologique relève du discours spéculatif dont la particularité consiste à structurer un espace conceptuel*. Mais à la différence du discours philosophique, il se situe *coram Deo*, devant Dieu. C'est dans cette posture que se vivent le travail et le bonheur de la théologie.

Discours spéculatif, la théologie est néanmoins nourrie par le discours métaphorique. Elle en dépend pour sa vitalité. Car la démarche conceptuelle, formelle, soumise à l'exigence d'univocité et portée vers la généralisation, est toujours réductrice des expériences singulières et de leurs appropriations situées, autrement dit du sens pluriel des métaphores et des récits. Il s'ensuit facilement « [l]a destruction du métaphorique par le conceptuel dans des interprétations rationalisantes [...] ». ¹⁰² Cette constatation explique la réticence du philosophe français à l'égard de l'onto-théologie ¹⁰³ et, plus précisément, de l'*analogia entis* développée par Thomas d'Aquin, malgré l'admiration dont témoigne Ricœur pour la finesse de la méthode théologique de l'Aquinate. ¹⁰⁴ Une théologie purement spéculative peine à intégrer l'exégèse biblique dans laquelle se manifeste pourtant la contingence spatiale, temporelle et culturelle de la révélation : face à l'attraction de la démarche conceptuelle, la démarche poétique, ses métaphores et ses récits, risqueront toujours d'être vidés du sens multiple procédant de l'imagination qui les anime. ¹⁰⁵

Si la théologie veut échapper à la tendance du spéculatif à la réduction, elle doit mettre à son service toujours aussi la fraîcheur du discours métaphorique. D'après Ricœur « [o]n peut concevoir un style herméneutique dans lequel l'interprétation répond à la fois à la notion du concept et à celle de l'intention constituante de l'expérience qui cherche à se dire sur le mode métaphorique. L'interprétation est alors une modalité de discours qui opère à l'intersection de deux mouvances, celle du métaphorique et celle du spéculatif. » ¹⁰⁶

102 RICŒUR, *La métaphore vive*, p. 383.

103 Par onto-théologie (terme heideggerien) on entend un discours sur Dieu qui se fonde sur la compréhension de l'être.

104 RICŒUR, *La métaphore vive*, p. 356. L'*analogia entis* consiste initialement à théoriser la légitimité de l'attribution à Dieu de métaphores prises dans le monde des créatures (berger, lumière, etc.). L'expression désigne désormais, pour faire simple, la *synthèse* typiquement catholique de la nature et de la grâce comprise comme surnature. Un approfondissement critique de cette problématique exigeante serait incontournable dans l'hypothèse d'une reprise systématique de la problématique travaillée dans notre thèse.

105 Sur ce sujet, voir FREY, *En marge de l'onto-théologie*, p. 59-66.

106 RICŒUR, *La métaphore vive*, p. 383.

Ce « discours mixte »¹⁰⁷ qui « veut la clarté du concept » mais qui cherche à préserver aussi « le dynamisme de la signification que le concept arrête et fixe » est celui que nous développerons en premier lieu dans notre thèse. Car c'est sous cette forme que les nombreuses références au discours poétique, dans les rencontres de terrain et dans les traditions littéraires et artistiques que nous convoquons, serviront non de simples matériaux ramenés à une grille conceptuelle mais d'authentiques expressions d'un sens théologique jamais épuisé, notamment aussi en ce qui concerne les témoins et interlocuteurs non ecclésiaux et non-théologiens. La démarche est donc essentiellement dialogique et ouverte. La typologie explicitement provisoire des variations de la grâce du végétal (chap. 11) incarne parfaitement ce style herméneutique de la théologie où le pouvoir structurant du concept est mis en équilibre avec « le dynamisme de la signification » qui caractérise le métaphorique et bien sûr aussi le narratif.¹⁰⁸

Le thème de la grâce (auquel est consacré le chapitre suivant) fournit une excellente illustration de la problématique qui vient d'être exposée. Chez Ricœur, il est vrai, les exemples de rationalisation excessive de l'interprétation sont de l'ordre d'une herméneutique du soupçon ; pour notre sujet, cela signifierait par exemple : les belles métaphores florales *ne sont que* la sublimation de pulsions sexuelles. Mais dans le domaine de la théologie, la rationalisation excessive peut se manifester aussi dans la pétrification dogmatique des figures de pensée et des concepts. Il en est ainsi de la grâce : grâce opérante et coopérante, grâce prévenante et subséquente peuvent devenir des formules stériles dépourvues de toute charge existentielle et donc aussi de toute vérification dans l'expérience des croyants. Toute la fraîcheur de la grâce, toute sa puissance subversive et renouvelante se perçoit là où le *concept* de grâce se pénètre des *métaphores* de la grâce.

2.4 Le jardin : un concept intégrateur entre le végétal et l'humain

Le végétal constitue un élément essentiel de deux concepts culturels beaucoup plus complexes que sont le jardin et le paysage¹⁰⁹. Les articulations fines et variées qui entrent dans la constitution de ces concepts (et dans le débat à ce sujet) nous interdisent d'emblée d'en approfondir l'analyse ou d'en faire un objet central de notre réflexion au même titre que le végétal lui-même.

Il en est ainsi surtout pour le paysage que nous n'aborderons pratiquement pas – car pour le faire valablement, de nombreux aspects seraient à analyser, physiques, humains, interdisciplinaires. Dans les rares endroits où nous frôlons la problématique du paysage, c'est toujours le végétal qui guide l'intérêt exploratoire.

107 Par « mixte » il faut entendre *non une synthèse* conceptuelle mais *un va-et-vient articulé* entre discours poétique et discours spéculatif.

108 Nous plaidons d'ailleurs pour la prise en compte d'un « discours mixte » analogue en ce qui concerne le discours scientifique (voir notre contribution sur les relations narratives à la nature dans un manuel allemand de philosophie de la nature, SCHÄFER, *Erzählende Naturverhältnisse*).

109 Par paysage on peut entendre une *création spontanée* (« paysagère ») issue de modes de vies inscrits dans l'aménagement transgénérationnel d'un terroir mais aussi une *création planifiée* de l'art (« paysagiste »). L'un des plus grands paysagistes contemporains, Gilles Clément, lie les deux dans son concept de « paysage juste ». La place des plantes est primordiale dans un tel « ensemble vital en transformation », c'est-à-dire qui intègre la temporalité du vivant (CLÉMENT, *Plantes et paysages*. – HALLÉ & LIEUTAGHI (éd.), *Aux origines des plantes*, vol. II, p. 608-615).

Quant au jardin, sa prise en compte, même succincte, est inévitable et prometteuse, ne serait-ce qu'en raison de la place qu'il tient dans les traditions bibliques. *Le jardin est un lieu de co-développement de l'humain avec les plantes.* Les plantes évoluent vers une variété de formes qui n'apparaîtraient guère et ne survivraient pas dans les conditions naturelles : les variétés horticoles de choux ou de roses sont de bons exemples. Et l'humain se développe par la familiarité avec les plantes cultivées qu'il fait advenir et prospérer, les plantes spontanées aussi, « mauvaises herbes » le plus souvent, mais hôtes bienvenus parfois, plantes pionnières que favorisent les sols initialement dénudés du milieu horticole. Il y a les « vieillards » des jardins aussi, tant humains que végétaux : tel arbre fruitier dont la succession des saisons a nourri une succession de générations. Le jardin stimule l'apprentissage de nouveaux savoirs et savoir-faire ; et il transmet dans l'attente présente de l'avenir la mémoire du passé. *Réciprocité significative : en cultivant les plantes, l'humain se cultive.*

2.4.1 L'expérience du jardin dans la familiarité avec les plantes : l'empirique, l'expérimental et l'expérientiel

La familiarité dont nous parlons repose sur *l'expérience* au triple sens que recouvre ce terme : empirique, expérimental et expérientiel.¹¹⁰ On apprend à jardiner, avec les réussites et les échecs de tout apprentissage, et on apprend à observer la vie d'un jardin et la mise en valeur de ses produits : cette expérience est essentiellement *empirique*. Il n'est pas rare que les jardiniers fassent des tentatives qui relèvent de formes élémentaires de *l'expérimental* : en taillant avec plus de rigueur ou de retenue plusieurs pieds de la même variété arbustive, en variant intentionnellement le dosage de fumure et en comparant les résultats, ils sont dans l'expérimentation, même avec un protocole plutôt approximatif. Enfin, le jardinier ou la jardinière s'implique dans son activité et s'en trouve affectée et marquée dans sa vie intérieure : c'est une expérience de type *expérientiel*. Celle-ci s'entend en effet comme « l'appréhension personnelle du réel doublée d'un retour réflexif modifiant l'être-au-monde même de la personne qui est au bénéfice de l'expérience ».¹¹¹

Il faut rappeler, cependant, que ces trois modes de l'expérience ne se situent pas au même niveau ; le troisième englobe les deux autres de manière plus ou moins explicite et s'y réfère sous une forme plus ou moins élaborée. Certes, l'expérientiel peut se produire avec une grande immédiateté, dans l'expérience mystique en particulier – et il existe une mystique du jardin. Mais l'expérientiel peut se référer aussi à des constructions intellectuelles issues de l'expérimentation – l'ordre de la nature par exemple (dans l'immensité des phénomènes astrophysiques autant que dans un minuscule motif horticole) constitue de tout temps un thème expérientiel important.

Après avoir détaillé *l'expérience* du jardin dans la familiarité avec les plantes, il convient d'approfondir deux autres aspects de notre caractérisation du jardin comme « lieu de co-développement de l'humain avec les plantes ». D'abord il faudra élucider le sens du « lieu » : l'inscription du jardin dans une topographie précise. Ensuite c'est la nature du co-développement qui requiert quelques commentaires au-delà de ce que nous avons ébauché plus haut.

110 GRAPPE & VIAL, Introduction. – *idem* (éd.), *Connaissance et expérience de Dieu*, p. 5-19, ici p. 6, note 3, en référence à Jean Mouroux.

111 Jean Mouroux cité par GRAPPE & VIAL, *ibid.*

2.4.2 Le jardin : un lieu délimité qui renvoie au-delà de lui

Le jardin constitue toujours un espace délimité, souvent même clôturé.¹¹² C'est l'une de ses caractéristiques essentielles.¹¹³ L'échange avec les lieux ambiants n'en est pas interrompu pour autant ; et dans l'art des jardins l'ouverture sur le paysage sera même particulièrement soignée, sous la forme de perspectives ou de vues panoramiques par exemple. Mais ce sont là des aménagements seconds de la réalité première d'un espace délimité. Une situation typique consiste même en l'association étroite du jardin et de la maison : le jardin est habitation par extension. Et de la même manière que l'habitation est entourée de murs, le jardin aussi constitue un intérieur distinct de l'extérieur. De par leur immobilité, les plantes contribuent fortement à cette disposition ; il n'est pas rare qu'une haie végétale matérialise les limites du jardin.

En même temps, le jardin accueille l'extérieur. Ses limites sont semi-perméables – aux volatiles (insectes et oiseaux) et à tout ce qui creuse, rampe et marche sans dépasser une certaine dimension. L'air s'infiltré doucement dans l'espace du jardin, voire s'y engouffre avec la violence des bourrasques. Et ce n'est pas la Maison Larousse qui a inventé le principe « Je sème à tout vent » ; elle n'en a fait que sa devise métaphorique.

En somme, le jardin est la manifestation la plus élémentaire de ce que l'un des précurseurs de la géopoétique, Éric Dardel, a appelé la *géographicité* de l'humain. En débat fécond avec la pensée de Heidegger dont il fut l'un des traducteurs en France, Dardel tenait à équilibrer l'accent heideggerien sur l'historicité par une deuxième marque de l'existence humaine : la géographicité. L'humain est inscrit non seulement dans la temporalité de l'être-vers-la-mort mais aussi dans la spatialité d'une insertion géographique propre. Gendre de Maurice Leenhardt, ethnographe de la civilisation kanak en Nouvelle Calédonie, Dardel a beaucoup étudié les mythes des peuples premiers et l'importance du lien avec la terre. Avec son concept de géographicité, proposé dans un livre paru en 1952¹¹⁴, il a largement anticipé sur un débat de fond déclenché par la conscience de la « crise écologique », qui émergeait au cours des années 1960. Sa pondération de l'historicité par la géographicité rappelle aussi le combat d'un Gérard Siegwalt convaincu de la nécessité théologique de prendre en charge la nature à une époque où l'histoire et l'historicité dominaient unilatéralement.¹¹⁵

On comprendra mieux le lien entre la géographicité et le jardin, spécification que l'on ne trouve guère comme telle chez Dardel, quand on introduit une deuxième théorisation du rapport entre l'humain et le jardin en tant que lieu. Celle-ci ne part pas directement de l'anthropologie (comme la pensée d'Éric Dardel) mais de la topographie spécifique du jardin dans son contexte : c'est le concept d'hétérotopie de Michel Foucault.

Dans une conférence faite au Cercle d'études architecturales en 1967¹¹⁶, Foucault résume la conception de l'espace depuis le Moyen Âge comme une série de trois étapes déterminées par la

112 Ce trait est développé sur un mode profond et humoristique par POLLAN, *Meine zweite Natur*. p. 59-82 (« Kapitel 2. Die Natur kann Gärten nicht ausstehen »). Il joue un rôle important pour la caractérisation d'un jardin (LACK, *Was ist ein Garten ?* p. 61s.).

113 Le paysagiste Gilles Clément a travaillé l'analogie entre le jardin clôturé et le système fermé des échanges de matière dans la biosphère : l'humanité vit dans un « jardin planétaire » (CLÉMENT, *L'eau et les orties*).

114 DARDEL, *L'homme et la terre ; id., Écrits d'un monde entier*.

115 SIEGWALT, *Dieu est plus grand que Dieu*, p. 12s.

localisation puis, après Galilée, l'étendue, enfin, à l'heure où il parle, par les emplacements, l'emplacement étant défini par « les relations de voisinage entre points ou éléments ». De manière générale le philosophe considère : « En tout cas, je crois que l'inquiétude d'aujourd'hui concerne fondamentalement l'espace, sans doute beaucoup plus que le temps [...] » Il estime aussi que contrairement au temps, l'espace n'est pas encore entièrement désacralisé.

Les emplacements, pour y revenir, se caractérisent par des réseaux de relations respectifs dans un espace hétérogène. Or, il existe des emplacements qui ont « la curieuse propriété » d'être en rapport avec tous les autres, « mais sur un mode tel qu'ils suspendent, neutralisent ou inversent l'ensemble des rapports qui se trouvent par eux, désignés, reflétés ou réfléchis. » Tout en étant reliés à tous les autres emplacements, ils les contredisent. Ces emplacements très particuliers sont l'utopie et l'hétérotopie.

L'utopie représente « un emplacement sans lieu réel. » Les hétérotopies, en revanche, sont « des sortes de contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées, dans lesquelles [...] tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture, sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables. »

Si Foucault range aussi le jardin dans cette catégorie, c'est pour des motifs autres, tout d'abord, que ceux de notre approche centrée sur la relation de l'humain et du végétal. Parmi les six « principes » d'hétérotopies (l'ébauche d'une typologie), c'est le troisième qui s'applique au jardin, à savoir la concentration d'une diversité de lieux en un seul. Le jardin offre – comme le théâtre ou le cinéma – une juxtaposition idéalisée de lieux séparés dans la réalité. L'emblème parfait de ce regard bien précis est le jardin persan avec sa géométrie analogue aux quatre points cardinaux agencés autour d'un « nombril » central. Le jardin renvoie à une réalité cosmique non représentable comme telle. « Le jardin c'est la plus petite parcelle du monde et puis c'est la totalité du monde. Le jardin c'est, depuis le fond de l'Antiquité, une sorte d'hétérotopie heureuse et universalisante [...]. »

Rien n'empêche cependant de donner à l'hétérotopie du jardin une signification autre que celle formulée par Foucault il y a un demi-siècle et devant un parterre d'architectes : hétérotopie non pas de l'espace cosmologique mais de l'habitat écologique terrestre.¹¹⁷ Cette accentuation différente confère au végétal la fonction la plus importante dans l'hétérotopie du jardin, car ce sont les plantes qui représentent la base alimentaire et le dispositif fonctionnel des échanges gazeux vitaux dans les habitats de la biosphère. Le végétal structure aussi les habitats, dans l'espace tant aérien que rhizosphérique. Et par ses cycles saisonniers et son cycle de vie, le végétal offre la matière principale de la régénération de l'habitat. Ce qui vaut en grand pour les écosystèmes s'applique en petit, et de façon paradigmatique, au jardin. Dans le jardin hétérotopie de l'habitat écologique terrestre, les tas de branchages et le compost occupent une place irremplaçable, très présente dans l'attention de la conscience instruite quoique généralement discrète pour la vue.

Le jeu de renvois croisés décrit par Foucault entre petite parcelle et totalité du monde se passe donc aussi dans le jardin hétérotopie *écologique* : la petite parcelle du jardin accueille de manière sélective

116 FOUCAULT, *Des espaces autres. Hétérotopies*.

117 À la différence de Katrin Stückrath qui montre la pertinence de tous les six principes pour l'hétérotopie horticole, nous maintenons donc le choix prioritaire du troisième principe tout en lui donnant un contenu matériel décalé de la géométrie du cosmos vers l'écologie de la biosphère (STÜCKRATH, *Bibelgärten*, p. 379-389).

mais bien réelle la vaste « nature » des habitats terrestres (et même aquatiques) tout en étant accueillie dans cette « nature » comme une minuscule tesselle à l'intérieur d'une grande mosaïque. Comme un habit utilisable des deux côtés, l'hospitalité s'inverse dans une double expérience dont l'une, celle de la totalité, prime cependant sur l'autre : la « nature » accueillie dans la petite parcelle hétérotopique est celle qui nous accueille dans la totalité utopique.

2.4.3 L'investissement du corps dans la relation humain-végétal au jardin

Dans le jardin, la plante suscite un verbe exprimant le travail manuel : planter. Tous les emblèmes traditionnels du jardinier – la bêche, le râteau, l'arrosoir – sont des outils exigeant l'effort physique : sans jardinage le jardin ne sera pas. C'est là une spécificité de la relation de l'humain au végétal dans le contexte horticole, spécificité que le machinisme (même électroniquement programmé) modifie sans l'enlever tout à fait : c'est l'humain tout entier qui s'investit – « la tête, le cœur et la main » selon la célèbre trilogie de Johann Heinrich Pestalozzi (1746 – 1827).¹¹⁸ Cette vision intégrale, dans le cadre du jardin et du jardinage, de la relation de l'humain aux plantes, nous semble importante à souligner : l'humain ne fait pas que contempler et étudier le végétal, physiquement il ne fait pas que le prélever et consommer, il cherche aussi à lui offrir les conditions lui permettant de prospérer.

Le jardin constitue un terrain de choix pour la mise en œuvre du principe éducatif pestalozzien.¹¹⁹ Le pédagogue zurichois accordait une grande importance aux activités horticoles de ses élèves. Dans un fragment de journal concernant l'éducation de son fils Jean Jacques, on peut lire ceci :

« S'occuper d'un jardin à lui pour y réunir des plantes de partout, ramasser et conserver des cocons et des coléoptères, avec ordre, précision et diligence, quelles préparations [utiles] à la vie de citoyen ! Quels freins à la paresse et au laisser-aller ! Et combien tout cela est éloigné de tout savoir superflu pour les enfants censés lire presque exclusivement dans le livre de la nature. »

On voit que Pestalozzi mise essentiellement sur la discipline imposée par la nature elle-même, les saisons de jardin, le désir de connaître et d'apprendre, de comprendre et de classer la diversité des êtres vivants. Il s'inspire de la pédagogie de Rousseau qui l'influence jusqu'au choix du prénom de son fils unique. Le Citoyen de Genève fera l'objet de l'un des sous-chapitres suivants de notre thèse (7.1), tant sa relation aux plantes et sa réflexion sur les plantes ont été déterminantes pour la pensée et les pratiques ultérieures.

Pestalozzi est convaincu que la gestion par l'enfant d'une parcelle de jardin à lui ne manquera pas de lui conférer un ensemble d'habitudes nécessaires à sa vie d'adulte et qui sont autant de vertus secondaires. De manière tout-à-fait improvisée dans ce texte intime, il énumère ou suggère le sens de l'ordre et la diligence, l'assiduité et la régularité.

Peut-on aller plus loin dans la systématisation des vertus induites par la pratique du jardinage ?

Certainement, et un bel exemple en est l'approche du philosophe anglais David E. Cooper dans sa *Philosophie des jardins*.

118 La tournure est authentique, elle se trouve effectivement chez le pédagogue suisse, sous des formes légèrement variées ; voir les diverses occurrences chez FURRER, Johann Heinrich Pestalozzi.

119 Les paragraphes qui suivent, consacrés à Pestalozzi et Cooper, figurent aussi, avec des variations mineures, dans notre contribution à un ouvrage collectif : SCHAEFER, Vertus vertes. Une approche protestante.

2.4.4 Vers la grâce du végétal : la *Philosophie des jardins* de David Cooper

Attaché lui-même au jardinage, Cooper pose la question de savoir pourquoi on accepte toutes les corvées liées à cette activité – qui nous réserve aussi, certes, des moments agréables. Un calcul hédoniste des plaisirs et déplaisirs ne constitue pas une explication suffisante, pas plus que la compréhension purement instrumentale qui réduit le jardinage au simple moyen accepté en vue d'un but désirable.¹²⁰

La *production* horticole n'est pas le seul motif à mettre dans la balance. Déjà, la production n'est pas à réduire au désir de posséder pour soi : on peut vivre quelque chose d'important en partageant les récoltes de son jardin. Mais le jardinage nous procure encore d'autres expériences existentielles significatives : sentir la communion avec la nature, bénéficier d'un rythme de vie régulier, s'investir physiquement, corporellement, dans une activité de médiation entre l'humain et le non-humain, cultiver la convivialité avec d'autres jardiniers ou des visiteurs, s'aménager un lieu de retraite : « a refuge for reverie ».¹²¹

Pour le philosophe anglais, les vertus induites par le jardinage sont de plusieurs ordres.¹²² Nous le citerons (en italique) en explicitant les types de vertus qu'il relève et en les assortissant de quelques commentaires personnels.

1. *En prenant soin des plantes, nous sommes rendus attentifs à la vie dans sa diversité.* Ce décentrement nous remplit de respect pour la vie en général et non seulement la nôtre.

2. *Cependant, nous prenons soin de nous-mêmes aussi en jardinant.* Le jardinage contribue à structurer nos vies, il favorise un rythme bienfaisant de repos et d'activités régulières, saisonnières. On pourra ajouter que ce sont des activités qui engagent « la tête, le cœur et la main ».

3. *Le jardinage nous rend humbles.* Car l'essentiel nous est donné et ne dépend pas de nous. En commentant Cooper on dira : du « forçage » peut-être (une petite serre rend service), du « forcing » jamais. En jardinant, *Homo sapiens* devient *Homo humilis*. Cooper ajoute un beau développement sur l'espérance qui lui semble étroitement liée à l'humilité.

4. *Enfin, le jardin nourrit l'amitié et le sens de la communauté.* On peut penser, bien sûr, à des projets d'intégration des migrants, tels que les jardins interculturels ; mais sans oublier des expériences élémentaires que nous faisons tous là où nous vivons. En désherbant à plusieurs on vit ensemble la satisfaction du résultat. Nous partageons des graines et des boutures, des salades et des herbes aromatiques, des conseils de culture et des astuces de vieux jardinier, nous rions avec les enfants qui jouent à cache-cache, et nous partons tranquillement en vacances en comptant sur les voisins qui arroseront les géraniums. Et puis, par beau temps, tout le monde se retrouve autour de la table au milieu du jardin.

120 COOPER, *A Philosophy of Gardens*, p. 70-72.

121 COOPER, *Philosophy*, p. 74-85. À l'intérieur d'une énumération exploratoire dont l'auteur précise bien qu'il ne s'agit pas d'une liste complète, c'est nous qui faisons ressortir spécialement certains termes que nous estimons les plus significatifs (p. 79).

122 COOPER, *Philosophy*, p. 94-97. Là encore, la systématisation est plus ou moins stricte, le quatrième point étant simplement évoqué (p. 97) en référence à d'autres passages du livre (p. ex. p. 74).

La réflexion de David Cooper va bien au-delà de l'analyse *empirique* du jardin, de ses caractéristiques et de la relation entre l'humain et le végétal qui s'y vit. C'est *l'expérientiel* que le philosophe anglais travaille en tirant au clair la diversité des significations existentielles. Par-delà la description des éléments constitutifs du jardin et du jardinage, Cooper pousse son investigation jusqu'à un point où se dégage *le sens des jardins et du jardinage*. C'est bien une *herméneutique des jardins* qu'il livre aux lecteurs.

Nous anticipons donc en plaçant cette pensée dans la description de *l'objet* examiné dans notre thèse. Mais nous anticipons volontairement afin d'entamer la transition vers le chapitre théologique consacré à la grâce. En effet, Cooper partait du jardinage dans son ambivalence d'épanouissement et de corvée. Il s'interrogeait sur les raisons qui pouvaient rendre de tels travaux supportables, voire gratifiants. Les réponses qu'il donne sont de l'ordre d'une vie à la fois approfondie et rehaussée, approfondie par une meilleure compréhension de soi et des autres vivants, rehaussée par la joie et la convivialité.

La démarche est donc prometteuse. Elle attire notre attention sur des phénomènes qui font penser à la grâce.¹²³

123 Résumant un passage de Michael POLLAN, Cooper évoque lui-même – entre guillemets, il est vrai – le *gift of 'grace'* (COOPER, *Philosophy*, p. 73).

3 La grâce comme clé d'interprétation du phénomène végétal

Lorsqu'on place le phénomène végétal dans le champ exploré par l'herméneutique théologique, on aura à choisir une approche interprétative appropriée. Le critère sera formel (une *grille* d'interprétation) ou alors matériel (une *clé* d'interprétation). Optant pour le second terme, pour une clé d'interprétation théologique, nous avons choisi la notion de grâce. Nous étudierons donc « la grâce du végétal » ou, pour le dire en une formule moins ramassée : le végétal du point de vue de la grâce. Parler de « grâce du végétal » c'est employer en tout cas un *génitif explicatif* : la grâce « *afférente au végétal* ». Que cette grâce lui soit inhérente ou qu'elle lui vienne d'ailleurs, nous en faisons la tête chercheuse de notre exploration spirituelle et théologique de la plante et du monde des plantes.

3.1 La grâce : langage du don et du charme

Comme nous le verrons dans les sous-chapitres suivants, les significations lexicales et les définitions conceptuelles de la grâce évoquent toujours et le *don* et le *charme*, quelles que soient ensuite les multiples modulations de ces deux registres fondamentaux. Cette particularité établit d'emblée une certaine affinité entre la grâce et le végétal, puisque le monde végétal *donne* la nourriture et l'oxygène nécessaires à nos vies et nous *charme* par ses formes et ses couleurs, ses goûts et ses parfums, ses manifestations inattendues et ses cycles de vie fidèles.

3.1.1 Le spectre lexical de la grâce

En abordant le spectre lexical de la grâce plus en détail et dans les ouvrages spécialisés, on constatera d'abord la bipartition du registre fondamental du don. La « faveur accordée » se double de la « reconnaissance exprimée en retour » : don et contre-don en quelque sorte, mais dons non contraints dans les deux cas. Le *Dictionnaire historique de la langue française* rappelle que le vocable français de grâce est attesté depuis le XII^e siècle et qu'il « développe trois sens principaux conservés du latin : 'reconnaissance', 'ce qu'on accorde à quelqu'un' et 'agrément' ». ¹²⁴ À partir de là, les grands dictionnaires de la langue française élaborent des spécifications sémantiques très complexes, le *Littré* par exemple distingue seize sens différents dont huit intéressent la théologie :

1. *Ce qui plaît dans les attitudes, les manières, les discours (c'est le sens premier et étymologique).*
2. *Agréments dans les choses, les animaux.*
- [...]
6. *Par extension du sens de gracieux, bienveillance qu'une personne accorde à une autre.*
7. *Ce qui est accordé à quelqu'un comme lui étant agréable, utile, sans lui être dû strictement (c'est un sens détourné du sens de gracieux, agréable).*
8. *Terme de théologie qui provient du sens précédent, la grâce étant une faveur. Secours intérieur accordé par le ciel pour l'exercice du bien et pour la sanctification.*
- [...]
11. *Pardon, indulgence (le pardon étant une sorte de faveur).*
12. *Particulièrement remise de la peine que le prince fait à un condamné.*

124 *Dictionnaire historique de la langue française*, tome 2, p. 1621. Le mot agrément appartient au même champ étymologique puisqu'il contient « gré » dérivé de *gratus*.

13. Remercîment, témoignage de reconnaissance (le remerciement étant quelque chose de gracieux).
[...]¹²⁵

Nous citons cette liste un peu laborieuse pour une seule raison principale : l'enfermement de l'usage théologique de grâce dans une case à part comme si le langage théologique ne participait pas de l'ensemble du champ sémantique balisé par le dictionnaire. La définition de grâce, « terme de théologie », est moralisante (« pour l'exercice du bien ») et empreinte d'un catholicisme traditionnel par la suggestion explicite d'une dynamique surnaturelle (« secours intérieur accordé par le ciel ») et la suggestion implicite, purement contextuelle, il est vrai, d'un idéal de vie opposé à la vie mondaine (« pour la sanctification »).

De manière générale, la grâce représente de nos jours un vocable relativement rare, bien accepté quoiqu'à peine précieux lorsqu'il en va de sa dimension esthétique (la grâce du style ou celle d'une danseuse), plutôt résiduel et flairant l'Ancien Régime dans son emploi juridique (« la grâce présidentielle »), autoréférentiel dans des discours spirituels ou théologiques traditionnels (« la grâce ecclésiale », « la grâce sacramentelle »), ces formules théologiques pouvant prendre une allure métaphorique et ironique dans des transpositions inattendues (« l'état de grâce » évoqué par François Mitterrand au début de son premier septennat). Peu ou prou, les équivalents dans d'autres langues (*grace* en anglais, *Gnade* en allemand) subissent la même érosion de leur vitalité linguistique.

3.1.2 Renouveler la théologie de la grâce en explorant l'ensemble de son champ sémantique

Comment renouveler le langage théologique de la grâce ? Une telle intention dispose de deux options : ou bien il s'agit de reformuler une théologie *explicite* de la grâce (en plaçant ce terme même au centre de la démarche) ou alors on s'appuiera sur d'autres vocables et même d'autres concepts susceptibles de véhiculer le sens *implicite* d'une théologie de la grâce. Dans les deux cas on travaillera sur le *contenu* – en conservant ou en remplaçant la *forme* traditionnelle, c'est-à-dire le concept de grâce. Notre démarche personnelle s'inscrira dans la première option (le renouvellement d'une théologie *explicite* de la grâce) tout en intégrant des inspirations venant de la deuxième option (le renouvellement d'une théologie *implicite* de la grâce).

Ce projet suppose, au-delà des références doctrinales, la prise en compte du vocabulaire biblique. Nous y trouverons pour le champ sémantique de *gratia* et de ses dérivés dans les langues latines, à la fois des équivalents (plus ou moins rigoureux) et des analogies plus ou moins décalées et favorables, elles, à l'exploration de la grâce implicite dans les théologies contemporaines.

Dans la théologie de ces dernières décennies, un renouvellement remarquable s'esquisse dans des traditions diverses, et la « perspective protestante » se doit d'être attentive à l'horizon de l'Église universelle. Sans exclure d'autres choix possibles nous nous sommes arrêté sur trois contextes actuels de reformulation « vitale » de la théologie de la grâce :

- « l'expérience de la grâce » dans la théologie du Concile Vatican II et, plus particulièrement dans la théologie de la libération chez le brésilien Leonardo Boff ;
- « le jeu de la grâce » dans la théologie systématique de Jürgen Moltmann.
- « l'immanence de la grâce » dans le dialogue avec la philosophie française contemporaine chez l'américain Adam S. Miller.

125 Littré. Dictionnaire de la langue française, tome 3, p. 2822-2825.

Avant que nous n'abordions ces trois auteurs contemporains, interprètes des Écritures, c'est le langage biblique lui-même qui réclame notre attention.

3.2 La grâce dans le vocabulaire biblique

« Les langues bibliques ne connaissent pas [l'emploi] invariable d'un terme technique clairement défini pour la grâce [...] » Jürgen Werbick, théologien catholique allemand, complète ce constat par l'assimilation de la grâce à ce qu'il appelle « une métaphore centrale structurant un champ sémantique vaste et différencié ». ¹²⁶ L'expression de *métaphore centrale* nous semble très juste et finalement avantageuse pour l'appropriation théologique adéquate du donné biblique : les traditions narratives rentrent aussi facilement dans la perception d'une telle métaphore que les traditions discursives.

3.2.1 La grâce dans le Premier Testament

Dans le *Premier Testament* ¹²⁷, c'est la racine *khnn* ¹²⁸ qui se rapproche le plus des significations diverses que recouvre la grâce en français. La forme nominale *khen*, fréquente, exprime la faveur d'un supérieur (humain ou Dieu), autrement dit l'attention bienveillante, quasi familiale, qui fait ressortir un individu de la masse dans laquelle il est plongé ; elle s'accompagne régulièrement de la mention de la face qui se tourne vers l'objet de la grâce ou qui brille au-dessus de lui (cf. la célèbre formule de bénédiction Nb 6,25s.). *Khèsèd*, autre vocable rendu par « grâce » dans les traductions, comporte une connotation plus forte de fidélité ; d'où un lien avec *èmèt*, fidélité (ou « vérité », la conception hébraïque de la vérité n'étant pas celle de l'adéquation entre l'intellect et la chose mais celle de la fiabilité au sens relationnel).

Une représentation différente, féminine, de la grâce divine est véhiculée par la racine *rkhm* ; *rèkhèm* désigne le sein maternel et la compassion maternelle (*rakhamim*). Ici on ne se situe pas dans une relation de hiérarchie du pouvoir mais dans l'amour qui lie la mère à l'enfant qu'elle porte et dont elle prend soin. La métaphore familiale affectionnée par Werbick est particulièrement plausible dans ce contexte (cf. Es 49,15) : la grâce intègre ses bénéficiaires dans la famille de YHWH. ¹²⁹ Le point commun des différents vocables restitués par « grâce » est l'attachement bienfaisant ; et il est remarquable que la Bible hébraïque parle de Dieu dans de tels termes de proximité relationnelle.

126 WERBICK, *Gnade*, p. 16 ; à noter que *Gnade*, le terme sur lequel travaille Werbick, a des connotations esthétiques plus faibles que « grâce » en français (dont la traduction du sens esthétique serait plutôt *Anmut*). L'exposé qui suit reprend l'argumentaire et les références de WERBICK, *Gnade*, p. 16 – 23, tout en y ajoutant des observations personnelles et des interprétations complémentaires.

127 Nous préférons l'expression Premier Testament à celle d'Ancien Testament pour bien faire comprendre que l'alliance irrévocable avec Israël fonde aussi celle, nouvelle, que nous vivons dans la communion avec Jésus Christ.

128 En matière de translittération des langues bibliques nous optons pour une écriture phonétique simplifiée. Renonçant dans toute la mesure du possible à des graphèmes inusités en français (c'est un choix défendu par Catherine Chalier), nous rendons נ (khet) par kh, צ (tsadé) par ts, ק (qof) par q, ש (sin et chim) par s et ch. Nous assumons le fait que toutes les différenciations ne ressortent pas, notamment pour les gutturales, les sibilantes et les consonnes muettes. Toutefois, א (aleph) est indiqué par ' , ו (ayin) par " .

129 WERBICK, *Gnade*, p. 18.

La grâce s'enrichit d'une dimension de vie collective (ou d'éthique sociale si l'on ne craint pas l'anachronisme terminologique) en s'ouvrant sur les deux racines hébraïques *chlm* et *tsdq*¹³⁰ : la grâce se teinte de « paix » (au sens large de qualité de vie et d'intégrité relationnelle) et de justice (celle-ci aussi au sens large de relations favorables et équitables tant dans le monde des humains que dans le partage de ce que nous appelons aujourd'hui les ressources écologiques).

Un passage très dense et riche en harmoniques à cet égard se trouve dans Ps 85,11s. : « Grâce [*khèsèd*] et vérité [*èmèt*] se sont rencontrées, paix [*chalom*] et justice [*tsèdèq*] se sont embrassées.¹³¹ La vérité [*èmèt*] germe de la terre, et la justice [*tsèdèq*] se penche du ciel. » Dans sa remarquable exégèse, la théologienne juive Catherine Chalièr¹³² fait ressortir le parallèle entre la paire « paix et justice » (qui s'embrassent) et les deux frères Aaron (homme de paix) et Moïse (homme de justice). De la même manière que les deux frères représentent une paire réconciliée sur fond de conflit, la paix et la justice sont, elles aussi, en tension mais néanmoins indispensables l'une à l'autre : le désir de justice sera destructeur sans l'aspiration concomitante à la paix ; et la cause de la paix risque de devenir malhonnête (donc violente à sa manière) sans le souci partagé de la justice.

Est-ce que cette interprétation rapproche la grâce un peu plus de la paix, et la vérité davantage de la justice ? Peut-être, mais tout découpage tranché contredirait le message essentiel : grâce et fidélité, paix et justice sont inséparables.¹³³

Aussi, la grâce revêt-elle dans le vocabulaire vétérotestamentaire, en raison justement de ses recouvrements partiels avec des idéaux et des exigences de la vie collective, une connotation politique inattendue : *elle implique des relations harmonieuses d'équité pacifiée*. Dans ce contexte, Werbick associe la grâce à la « qualité de la vie ». Celle-ci comporte une dimension transcendante ; elle implique non seulement « les bonnes réciprocitys de la vie collective quotidienne » mais aussi « la bonne réciprocity de la relation de YHWH à son peuple élu ».¹³⁴

La transition entre ce que nous appelons le registre du don et le registre du charme est insensible. Quand il est question de « la grâce de ses lèvres » (*khen safata(y)w* ; Pr 22,11) en référence à l'homme au cœur pur qui gagne l'affection du roi, on comprend des paroles qui plaisent (à la nuance près que la pensée hébraïque résiste à l'abstraction, il n'y a pas de paroles sans les lèvres qui les prononcent). Or, ce langage plaisant l'est autant sur le plan religieux et moral (que suggère le cœur pur) que sur le plan d'une rencontre agréable à vivre (ce que suggère *l'affection* que suscite la grâce des lèvres). La conjonction de droiture morale (« Tu aimes la justice, tu détestes le mal », v. 8a) et d'apparence attrayante, très nettement physique en l'occurrence (v. 3a, 9 et 10) s'observe dans le Psaume 45, Psaume royal. La connotation érotique est explicite dans le compliment (daté) « gazelle de grâce » appliqué à « la femme de ta jeunesse » (Pr 5,18-19).

130 WERBICK, *Gnade*, p. 18-21.

131 Ici nous adoptons la traduction habituelle, renvoyée en note dans la TOB.

132 CHALIER, *Justice et paix*.

133 On trouve les parallélismes grâce – justice, p. ex. Ps 24,5 (*rakham, tsedaqah*), grâce – vérité, p. ex. Ps 33,22 et 117,2 (*khèsèd, èmèt*), bonheur et grâce, p. ex. Ps. 23,6 (*tov, khèsèd*).

134 WERBICK, *Gnade*, p. 17 et 22.

En résumé, *le langage vétérotestamentaire de la grâce dénote les forces capables de « mettre de la vie dans la vie » au-delà des simples moyens de subsistance.*¹³⁵ La vie dans la vie se manifeste dans la communion harmonieuse tant avec Dieu qu'avec les autres et le monde vivant. Elle tend aussi au pardon et à la réconciliation afin de réintégrer dans l'harmonieuse réciprocité relationnelle les situations de rupture (autrement dit de péché). Cette réciprocité relationnelle faite de tensions bienfaisantes (notamment entre la paix et la justice) est à la fois responsable (dans le cadre de l'alliance et de la Loi) et plaisante (jusque dans les plaisirs des formes et des âges de la vie). On est ici aux antipodes de la définition prétendument théologique de la grâce dans le *Littré* car la grâce ne se recroqueville nullement dans l'intériorité (« secours intérieur ») ni ne vient d'un « ciel » séparé de la terre (« accordé par le ciel »).

3.2.2 La grâce dans le Nouveau Testament

Le langage néotestamentaire de la grâce converge bien davantage que celui du Premier Testament vers une certaine uniformité terminologique et l'amorce d'une technicité conceptuelle, surtout dans le corpus paulinien. Le vocable central et dominant est *charis*, ce qui n'exclut pas l'emploi occasionnel d'autres vocables, notamment *eleos* (compassion) et *oiktirmos* (miséricorde). Ces derniers rendent le sens maternel des dérivés de *rkhm* en hébreu (*rèkhèm* et *rakhamim*). En revanche, *charis* représente une particularité lexicale néotestamentaire : ce n'est que rarement que la Septante traduit *khen* par *charis*. La place privilégiée de ce vocable dans le Nouveau Testament – avec une répartition très inégale cependant entre les différents corpus – peut s'expliquer par le fait que le discours de la grâce devient essentiellement christologique.¹³⁶ *Parler du Christ c'est parler de la grâce : une telle équivalence favorise l'uniformité terminologique.*

La concentration christologique explique que le sens de l'attrait physique, attesté pour *khen* dans le Premier Testament, est rare et discutable pour *charis* dans le Nouveau Testament. Tout au plus, une connotation de ce versant-là du champ sémantique peut se défendre pour Lc 2,52 : « Jésus progressait en sagesse et en taille et en *charis* auprès de Dieu et auprès des hommes. »¹³⁷

En règle générale, cependant, *charis* véhicule avec une certaine précision terminologique la réalité nouvelle qui se manifeste dans la venue de Jésus le Messie. Jürgen Werbick n'a pas tort de comparer l'emploi christologique de *charis*, surtout en dehors des Évangiles, et celui de *basileia*, le Règne de Dieu, dans la prédication même de Jésus.¹³⁸ Avec le Messie vient le Royaume de Dieu, avec le Christ s'affirme et se communique la grâce. Werbick illustre ce parallèle par la manière dont les paraboles du Royaume décrivent le Règne de Dieu : l'invitation à un repas festif offert par Dieu lui-même et qui associe les marginaux et les exclus au partage de biens vitaux disponibles en abondance, le pardon accordé par le Père et partagé dans la communauté ainsi rétablie des pécheurs pardonnés, la générosité de Dieu qui attribue un salaire sans commune mesure avec les prestations fournies, la solidarité pratiquée avec les pauvres et tous ceux qui portent un lourd fardeau : solidarité avec le Christ incognito (Mt 25,31-46). Et dans cette christophanie se réalise le Règne de Dieu. Tous les

135 WERBICK, *Gnade*, p. 18.

136 Cf. Jn 1,17b : « [...] la grâce et la vérité sont venues par Jésus Christ. »

137 La TOB traduit par « faveur » ; *charis* dans cette phrase se réfère cependant clairement à Jésus et non à Dieu (comme dans Lc 2,40) et aux hommes. On a plaisir à voir grandir ce jeune homme dans toutes les expressions de sa personne : ce sens englobant, apparence comprise, nous semble le plus naturel.

138 Dans les paragraphes présent et précédent nous reprenons les observations de WERBICK, *Gnade*, p. 24-26.

phénomènes que nous venons d'énumérer rappellent parfaitement le sens de *khen* dans le Premier Testament : l'harmonieuse réciprocité des relations de paix et de justice. *La grâce est « basileiomorphe »*.¹³⁹

Chez l'apôtre Paul « [...] la grâce est réservée exclusivement à l'existence rattachée au Christ [*Christusverbundenheit*] réalisée dans la foi [...] », écrit Jürgen Werbick.¹⁴⁰ C'est vrai mais la grâce comme puissance de vie a des implications larges, organiques et cosmiques – tout comme la puissance d'aliénation et de mort avec laquelle elle lutte : le péché (Rm 3,7-18 ; 7,17 ; 8,18-23). C'est cette piste particulière que nous allons suivre sans chercher à résumer de manière équilibrée la théologie de la grâce dans le corpus paulinien et deutéropaulinien. Nous défendrons plutôt, en mettant des accents spécifiques, notre insistance sur le sens vital de la grâce.

Un premier aspect de ce plaidoyer est *la pertinence de la grâce pour la vie dans le corps*. Chez l'apôtre, la grâce s'affirme en tant que contre-puissance divine face à une affection physique indéterminée, « une écharde dans ma chair » (2 Co 12,7-9) : « Ma grâce te suffit », c'est la réponse que Paul reçoit après sa triple prière insistante pour en être délivré.¹⁴¹ « Ma grâce te suffit ; ma puissance s'accomplit en faiblesse [*en astheneía teleioûtai*]. »¹⁴²

La vie dans le corps change de signification dans une perspective que l'on peut qualifier de résurrectionnelle : dans la discrétion d'une situation qui ne semble pas se modifier physiquement se manifeste d'ores et déjà, ici et maintenant, l'espérance eschatologique de la vie en communion avec le Ressuscité, « premier-né d'une multitude de frères et sœurs » (Rm 8,29¹⁴³). Et la métaphore par laquelle l'apôtre introduit cette *perspective résurrectionnelle* dans le fameux débat avec les Corinthiens est celle de la semence (1 Co 15,36-38) : ce que l'on sème meurt afin de vivre.¹⁴⁴ Et on sème non (directement) le corps qui va se développer (*to sôma to genêsómenon*) mais une graine nue (*gymnòn kókkon*), de blé (*sítou*) ou d'autres espèces : c'est Dieu qui donne, selon sa volonté, à

139 Jürgen Werbick n'emploie pas ce terme (inspiré de celui de basileiologie, peu usité mais introduit dans le langage théologique au moins depuis le XIX^e siècle et employé par un réseau œcuménique de chrétiens de gauche). Il nous a paru important de forger un concept frappant et susceptible de former la « fine pointe » d'un raisonnement qui tient une place importante dans notre approche. Nous aurons à revenir sur la portée du rapprochement entre la grâce et le Royaume.

140 WERBICK, *Gnade*, p. 30.

141 En langage mythique, Paul parle d'un « ange de Satan » chargé de le frapper ; dans sa prière il demande à Dieu que cet ange de Satan « s'éloigne [*apostè*] de lui ».

142 Version TOB : « [...] donne toute sa mesure dans la faiblesse ». Cette traduction nous semble affaiblir l'idée d'un accomplissement paradoxal de la force dans la faiblesse au profit de celle d'une compensation d'ordre spirituel. De manière générale on sent dans la traduction et l'exégèse de ce passage le souci (légitime mais facilement trop zélé) d'en écarter un malentendu masochiste.

143 La traduction reprend celle de la TOB en la complétant par un souci de langage épïcène qui nous semble s'imposer.

144 Par la reprise de la tournure « ce que tu sèmes [*ho speíreis*] », le verset 37 (ce que tu sèmes est une graine nue) est étroitement lié au verset 36 (ce que tu sèmes doit mourir). L'image est donc la même que dans Jn 12,24. On peut supposer que Paul a choisi l'exemple de la semence végétale avant de passer aux chairs animales parce que seule la germination des plantes suppose leur « mort » par mise en terre.

chaque semence son corps propre (*to idion sōma*).¹⁴⁵ Ce corps peut être végétal (le blé) ou animal (animaux à quatre pattes, oiseaux, poissons). Puis, Paul élargit le regard et parle de différences analogues (« d'éclat ») pour les corps célestes.

Souvent considéré comme une tentative peu convaincante de rendre plausible la résurrection des corps, ce passage paulinien a pourtant une importance capitale pour la perspective résurrectionnelle dont nous parlions. Certes, l'apôtre distingue clairement, dans le cadre d'une typologie Adam-Christ, l'être animé (*psychikón*) de l'être spirituel (*pneumatikón*), le corruptible de l'incorruptible, les réalités terrestres des réalités célestes (1 Co 15,42-48). Seul ce qui est incorruptible, spirituel et céleste est promis à une vie malgré la mort. On ne trouve nullement dans ce passage (contrairement à Rm 8,18-23) l'idée que la création tout entière serait libérée de la corruption à laquelle elle est soumise. Cependant, toute la biodiversité embryologique (en termes actuels) que l'apôtre tient à exposer n'aurait aucun sens si elle ne servait pas – comme le ciel peuplé de corps lumineux d'intensité différenciée – de signe annonciateur d'une perspective plus fondamentale, spirituellement décisive : la perspective résurrectionnelle que l'on peut qualifier ici de transfiguration des corps. Le regard sur la création – monde vivant et voûte céleste – révèle donc quelque chose de la grâce manifestée en la Résurrection de Jésus-Christ. C'est en contemplant le monde des corps, astraux, animaux et végétaux, que se comprend la dynamique de la grâce.¹⁴⁶

Dans la vie croyante, la grâce se manifeste par les dons spirituels particuliers, les charismes (*charismata*) qu'elle confère aux uns et aux autres. Une fois de plus, comme pour la résurrection des corps (1 Co 15), le discours sur les charismes s'inscrit dans un imaginaire biologique, organique (1 Co 12). Les dons spirituels sont complémentaires comme les organes du corps dont les moins estimés (ceux des basses fonctions si l'on veut) s'attirent néanmoins la plus grande attention. Car, peut-on supposer, ce sont eux qui revêtent la plus décisive importance vitale (v. 22-24). L'analogie qu'établit l'apôtre entre la complémentarité cohérente des dons de l'Esprit (*charismata*) et les organes du corps ainsi que l'anthropologie intégrale (hébraïque, de fait) qui sous-tend ce parallèle nous sont même beaucoup plus accessibles aujourd'hui qu'à des générations de lectrices et de lecteurs imprégnés d'une conception dichotomique de l'humain : que nous ne puissions pas faire abstraction, pour ce qui est de l'orientation de nos vies situées dans la corporité, du « végétatif » manifeste dans l'alimentation et la sexualité, non seulement ne nous choque pas mais fait partie des évidences largement partagées. Le renversement de l'échelle de considération entre les organes « supérieurs » et « inférieurs » n'a jamais été aussi plausible que de nos jours. Encore faudrait-il en tirer toutes les conséquences, ecclésialement (sujet principal de la métaphore) et corporellement/écologiquement (sujet secondaire de la métaphore).

La grâce prend corps. C'est dans le monde des corps que se révèlent le sens et l'action de la grâce. Il s'agit d'un aspect rarement relevé mais essentiel, à notre avis, de la conception paulinienne de la grâce. Cependant, le débat théologique en Occident a pris une tout autre tournure. Il a placé l'impact de la grâce dans l'intériorité des croyants, vision pourtant restrictive : c'est dans le cœur (plutôt que dans la vie et le cosmos) que se combattraient les deux grandes puissances qui s'appellent la grâce et le péché.

145 Se trouve donc intercalé dans un raisonnement théologique sur les « corps glorieux » (selon le terme dogmatique ultérieur inspiré de Ph 3,21) un enseignement sur la providence divine dans la croissance et la maturation spécifiques des êtres vivants. A cet égard, Paul peut s'appuyer sur une évidence partagée par le stoïcisme vulgarisé de son époque (cf. le discours sur l'Aréopage, Ac 17).

146 Nous verrons au chapitre 6 que les Réformateurs ont parfaitement repris et développé cette idée.

Dans l'œuvre même de l'apôtre des païens, le sens de la grâce est beaucoup plus riche, et notamment vital. Rien que dans l'Épître aux Romains, exposé doctrinal majeur de la justification par la foi, Paul introduit le registre vital à plusieurs reprises. Le verset Rm 1,17, emprunté à Ha 2,2 et dont la méditation par Martin Luther a déclenché la « découverte réformatrice », est programmatique à cet égard : « le juste par la foi vivra », le membre central de la phrase pouvant se rapporter autant au sujet (« le juste par la foi ») qu'au prédicat (« par la foi vivra »).

Dans la typologie d'Abraham, père des croyants, la foi se manifeste clairement par la confiance en l'accomplissement de la promesse de procréation, Dieu étant celui « qui donne la vie aux morts et appelle à l'être ce qui n'existe pas » (Rm 4,17). Quant à la typologie Adam – Christ, elle met en perspective l'humain pour la mort et l'humain pour la vie, le basculement se faisant par la grâce : « Car si par un seul homme [...] la mort a régné, à plus forte raison, par le seul Jésus Christ, régneront-ils dans la vie ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et du don de la justice. » (Rm 5,17). La justification est promesse de vie.

Dans la même ligne de pensée, Paul accentue la théologie du baptême comme étant mort avec Christ pour ressusciter avec lui à la vie. Le baptême est un changement de régime : les baptisés passent de l'emprise du péché (compris comme une puissance universelle) à celle de la grâce (Rm 6,11.14). Associés à la mort du Christ, « ensevelis avec lui » (Rm 6,4) ils sont incorporés aussi à sa résurrection et sa vie (Rm 6,8). Or, Paul emploie une très belle expression, presque biologique, histologique, pour exprimer l'union des baptisés avec Jésus-Christ : ils sont *sýmphytoi*, littéralement « une seule plante avec lui » (Rm 6,5). Cette coalescence des tissus est comparable à l'image de la greffe que Paul emploie pour exprimer l'insertion des paganochrétiens dans le peuple de Dieu qui est d'abord et irrévocablement le peuple juif (Rm 11,16-24).

Dans tous ces passages, la grâce est puissance de vie dans un imaginaire organique auquel l'imaginaire forensique s'intègre sans s'y substituer.

Un aboutissement très significatif de cette synthèse du forensique et du vital, au-delà des écrits de Paul, est l'articulation de la doctrine de la justification avec la figure du Christ cosmique dans les lettres deutéropauliniennes aux Colossiens et aux Éphésiens. C'est dans l'Épître aux Éphésiens (1,3-14) que l'affirmation des dimensions cosmiques du Christ ressuscité est le plus explicitement formulée dans les termes d'une théologie de la grâce. Sans développer l'exégèse de ce passage (ce qui nous mènerait trop loin) nous pouvons retenir que la grâce et le Christ ressuscité sont étroitement articulés l'une avec l'autre : en apprenant à connaître le monde *sub specie gratiae* nous en comprenons la réalité *sub specie resurrectionis*.

C'est dire aussi que ce texte (comme celui, comparable, de Col 2,15-20) recèle une dynamique inclusive sous une dynamique exclusive. Le mystère de la connaissance du Christ cosmique n'est révélé qu'aux initiés bénéficiaires de la grâce ; mais la réalité de ce mystère concerne l'univers entier, le monde croyant et incroyant, humain et naturel, ciel et terre.

Ce même jeu entre portée exclusive et portée inclusive de la grâce s'observe dans le prologue de l'Évangile de Jean (Jn 1,16). Dans un contexte où il est question de donner et de recevoir la vie, « d'un vouloir de chair ou d'un vouloir d'homme » ou alors « de Dieu » (Jn 1,13), le Verbe incarné, le Fils unique, est dit « plein de grâce et de vérité » (Jn 1,14). C'est du Verbe [*Logos*] fait chair qu'émane la grâce. Or, le Verbe est créateur : « [...] rien de ce qui fut ne fut sans lui. En lui était la vie [...] » (v. 3s.) La perspective exclusive de la révélation (v. 17) est insérée dans la perspective inclusive de la création. On ne peut pas saisir la grâce du Verbe incarné sans la relier à la vie, la lumière, le monde qui « furent » par le Verbe créateur. Le front anti-gnostique de l'Évangile de Jean est marqué dès le prologue.

En conclusion de notre parcours néotestamentaire, nous pouvons retenir la très nette concentration christologique de la grâce qui n'empêche pas, cependant, la présence d'un certain nombre d'accents relevés dans le Premier Testament. L'équivalence de la grâce christologique (chez Paul et ailleurs) et de la proclamation du Règne de Dieu (*basileia tou theou*) par Jésus, conserve à la grâce son profil social et « terrien » de justice (*tsedaqah*) et de paix (*shalom*). Dans l'opposition paulinienne entre la grâce et le péché on discerne une puissance de vie et une puissance de mort. Cette caractérisation est plus fondamentale que celle qui lie la grâce à l'Évangile et à la foi, le péché à la loi et aux œuvres de la loi.¹⁴⁷ La grâce forensique excessivement dominante en Occident, et notamment dans le protestantisme, n'est qu'un aspect de la grâce vitale. Chez Paul, la grâce « prend corps » : elle est décrite dans un imaginaire organique. C'est en considérant le monde des corps vivants que le sens théologique de la grâce peut s'approfondir et s'actualiser. La grâce est « ce qui met de la vie dans la vie », que ce soit dans les mondes terriens du Premier Testament ou dans la proclamation discursivement développée de la résurrection dans le Nouveau Testament.

3.3 Théologies contemporaines de la grâce : Boff, Moltmann, Miller

La place de la grâce dans le répertoire terminologique des trois auteurs choisis n'est pas égale. Sensibles tous les trois à la dimension cosmique de la vie et de l'humain, seuls le premier et le troisième d'entre eux font de la grâce une idée centrale de leurs approches dont le style et le contexte intellectuel sont très contrastés. L'appartenance confessionnelle des deux théologiens n'est pas déterminante : Boff est catholique romain, Miller mormon. Ils sont des hommes de dialogue, l'un et l'autre, reliés à la tradition de la Réforme protestante grâce à un échange interconfessionnel actif (Boff) ou par la continuité dans la discontinuité d'un milieu religieux impensable sans la redynamisation typiquement américaine d'une ecclésiologie réformée fondée sur l'élection d'Israël. Lecteurs de Paul en général et de l'Épître aux Romains en particulier, Boff et Miller se situent, par-delà des siècles, en communion herméneutique avec les Réformateurs protestants.

Quant à Jürgen Moltmann, il représente l'un des théologiens contemporains majeurs d'inspiration réformée. En dehors de sa très large réception dans le domaine germanophone, il faut signaler sa forte présence dans le débat francophone, catholique aussi, ainsi que sa contribution longue et régulière à la réflexion œcuménique internationale, notamment au sein du Conseil Œcuménique des Églises. Très attentif à la tradition dogmatique, Moltmann se distingue en outre par son investissement dans le dialogue interdisciplinaire avec la science. En lieu et place de la grâce explicite, c'est la grâce implicite qui joue un rôle majeur chez lui : le jeu, les systèmes ouverts, le sabbat (anticipation de la création réconciliée), la circulation à l'intérieur même de Dieu trinitaire et notamment l'Esprit créateur, souffle de la création continuée : voilà des motifs qui traduisent, chez Jürgen Moltmann, la grâce toujours fidèle et nouvelle qui met « de la vie dans la vie ».

3.3.1 L'expérience de la grâce et le jeu de la grâce (Leonardo Boff et Jürgen Moltmann)

Boff et Moltmann sont proches l'un de l'autre, non dans leur style (beaucoup plus spéculatif chez le théologien allemand) mais de par leur sensibilité et leur engagement œcuménique fortement imprégné de responsabilité sociale, internationale et écologique ; également, non en dernier lieu, par leurs échanges amicaux. Nous avons donc fait le choix de regrouper la présentation de la grâce vitale chez Boff et Moltmann dans un seul sous-chapitre.

147 La grâce est d'ailleurs plus fondamentalement une puissance « anti-chaos » qu'une puissance « anti-loi ».

Leonardo Boff : l'expérience de la grâce

Dans son étude *A graça libertadora no mundo* (2^e édition 1977), « La grâce libératrice dans le monde », le théologien brésilien Leonardo Boff examine le phénomène de la grâce sur un mode itératif. Il en fait le tour à plusieurs reprises, chaque fois sous un angle différent : lexical, empirique et existentiel, individuel et collectif, anthropologique et théologique, contextuel enfin dans la situation politique et économique de l'Amérique latine. A chaque fois, l'analyse aboutit à des spécifications différentes du mot et du concept. Les énumérations qui résultent de ces diverses approches demeurent plus ou moins ouvertes, provisoires ; il apparaît très clairement que l'auteur ne cherche à fournir ni des listes définitives ni, surtout, un système exhaustif de « grâces » inscrites dans le marbre.

La traduction allemande du titre de l'ouvrage, pour être très libre¹⁴⁸, n'en est pas moins pertinente : *Erfahrung von Gnade. Entwurf einer Gnadenlehre* (« L'expérience de la grâce. Linéaments d'un traité de la grâce »)¹⁴⁹. C'est de *l'expérience vécue et analysée* que part la démarche de Boff et non du système préétabli de la tradition néoscholastique, système fermé auquel il reproche son caractère autoréférentiel et sa prétention illusoire à la décontextualisation culturelle, biographique et sociétale (l'appartenance à une classe sociale).¹⁵⁰

Ajoutons que le raisonnement de Boff rejoint aussi l'élan de la Réforme protestante en ceci que l'expérience de la liberté en Esprit bouscule le rapport stratifié et donc statique, malgré tout, entre nature et surnature, dualité héritée de la théologie scolastique. Dans l'expérience existentielle, toutes les dimensions de l'humain sont sollicitées et engagées, dans un réseau relationnel de communication avec Dieu, les autres, le monde et soi-même : une ontologie de la rencontre (nous verrons plus loin l'importance de cet aspect) vient saper les hiérarchies tranquilles d'une ontologie substantialiste. On se rappellera à ce sujet le célèbre énoncé de Luther *Sola autem experientia facit theologum*.¹⁵¹ Ce n'est pas sans raison que Leonardo Boff a pu être appelé « un catholique protestant ».¹⁵²

Pour entrer dans la pensée de Boff dans l'ouvrage cité, nous allons présenter un résumé et un bilan des quatre explorations successives de la grâce.

La première exploration est d'ordre lexical. La ventilation de la grâce donne lieu, chez Boff, à cinq sens principaux¹⁵³ dont le sens esthétique (« beauté et charme », paragraphe V.4c) et le sens relationnel du « contre-don » s'exprimant dans la reconnaissance ou la gratitude (V.4e). Quant aux

148 Pour un public germanophone, le titre évoque la démarche de Karl Rahner, fort à propos d'ailleurs.

149 Contrairement à d'autres ouvrages de Leonardo Boff, *A graça libertadora no mundo* n'a pas été traduit en français. Nous nous référons à la traduction allemande. Le choix de cette dernière se justifie aussi par le fait qu'il s'agit de l'une des langues couramment pratiquées par Boff dont la formation théologique personnelle a été partiellement germanophone.

150 BOFF, *Erfahrung von Gnade*, chapitre III, p. 34ss.

151 *Propos de table*, WA TR 1,16,13 (n° 46). Voir LIENHARD, *Sola experientia facit theologum*.

152 VON SINNER: Leonardo Boff – um católico protestante.

153 BOFF, *Erfahrung von Gnade*, chap. V.4 (*Erfahrung von Gnade in der Festlegung der Gnaden-Sprache*), p. 72ss.

autres sens relationnels de grâce – tous des modulations de l’aspect fondamental du don gratuit – Leonardo Boff en distingue trois : l’attitude bienveillante (V.4a), le « non-dû absolu » (V.4b¹⁵⁴) et « le cadeau immérité ou la faveur » (V.4d). Les explications données par l’auteur permettent de mieux comprendre ce qu’il entend par l’expression abstraite de « non-dû absolu » et en quoi « l’immérité » se différencie du « non-dû » : la grâce accorde quelque chose sans que le bénéficiaire dispose d’un titre de *droit* (c’est le sens V.4b, le « non-dû absolu ») ou alors sans qu’il fasse un *effort* (c’est le sens de V.4d, « le cadeau immérité ou la faveur »). Autrement dit, la grâce se manifeste *en dehors de la relation juridique de l’obligation* (V.4b) et *en dehors de la relation marchande de la contrepartie* (V.4d¹⁵⁵). Quant à la bienveillance (V.4a), Leonardo Boff l’assimile à une sympathie fondamentale, attitude d’amour qui ne se laisse pas déterminer par le mal dans le monde. Cela fait penser – mais le théologien brésilien n’explore pas cette piste ici¹⁵⁶ – au lien étymologique, en grec, entre la grâce (*charis*) et la joie (*chara*), la joie pouvant être comprise, elle aussi, comme une attitude existentielle fondamentale (c’est le cas notamment dans l’Évangile de Jean).

Une deuxième exploration de la grâce, existentielle cette fois-ci, s’appuie sur la compréhension de la vie humaine telle que chacune et chacun d’entre nous l’expérimente. On pourrait parler d’une anthropologie théologique – Boff, toutefois, n’emploie pas cette terminologie – plus précisément des traces de la grâce dans l’anthropologie théologique. C’est l’objet du chapitre IX « L’expérience de la grâce dans la vie de tout humain ». ¹⁵⁷ Le théologien latino-américain énumère onze aspects de cette expérience à la fois individuelle et universelle de la grâce :

1. l’humain en tant qu’esprit¹⁵⁸ ;
2. l’existence de quelque chose plutôt que de rien ;
3. le non-dû dans l’imprévu ;
4. le non-dû dans les relations juridiques et sociales ;
5. le non-dû dans le domaine de la créativité ;
6. le non-dû dans la réussite ;
7. le non-dû dans la fête et le jeu ;
8. le bonheur dans la joie et la douleur ;
9. le non-dû dans la rencontre humaine ;
10. le caractère non-dû de l’amour ;
11. la grâce peut survenir en toute circonstance, peu importe quand, où et comment.

Sans vouloir systématiser à outrance une liste dont la cohérence est plutôt celle de l’association d’idées et de la reconnaissance d’un terrain non cartographié, on peut quand même relever une structure implicite. On ne forcera pas le trait, en tout cas, en différenciant les deux premiers aspects par leur touche nettement métaphysique. En outre, on reconnaîtra dans les aspects 3 à 7 un

154 « reine Ungeschuldetheit »; BOFF, *Erfahrung von Gnade*, p. 73.

155 La différenciation en principe très claire entre le non-dû (registre du droit) et l’immérité (registre de l’effort) n’est pas toujours maintenue sur le plan terminologique, le non-dû pouvant s’opposer aux deux registres revendicatifs (droit et effort) et recouvrir donc également la sphère de l’immérité. En choisissant un terme trop large – « le dû » – pour ce qui est « exigence fondée en droit », Boff favorise lui-même un certain flou de sa pensée à cet endroit.

156 Le motif de la joie (sans l’évocation, cependant, de la parenté étymologique en grec avec la grâce) vient plus tard, p. 247s.

157 BOFF, *Erfahrung von Gnade*, p. 133ss.

158 « Die Erfahrung des spezifisch Geistigen im Menschen », BOFF, *Erfahrung von Gnade*, p. 136.

ensemble de situations ou de dynamiques existentielles particulières alors que les aspects 8 à 10 reviennent à un niveau plus fondamental, cette fois-ci de *posture* existentielle. Enfin, l'aspect 11 souligne plus radicalement que les autres le paradoxe de la grâce – paradoxe que Leonardo Boff évoque par deux récits de bonté inattendue surgissant dans le milieu de la prostitution et qu'il résume en une métaphore végétale (les lis poussant même dans la boue).¹⁵⁹

Les aspects 1 et 2 requièrent également quelques commentaires. Si l'on reconnaît aisément dans l'aspect 2 la célèbre formulation leibnizienne de l'étonnement métaphysique fondamental, on peut être surpris de la voir précédée par la mention de l'humain-esprit. L'humain est spécifiquement esprit et cette condition humaine se manifeste « en tant que liberté et détermination intérieure ». ¹⁶⁰ Le caractère foncièrement spirituel de l'humain – au sens étymologique d'un « être esprit » - serait donc plus fondamentalement « grâce » encore que l'existence de quelque chose plutôt que rien.

Quatre raisons expliquent la première place accordée à la primauté de la liberté sur l'être et de l'esprit sur la constitution matérielle et organique du monde : la situation du *prêtre* Leonardo Boff, religieux franciscain à l'époque et relevant donc de la vie spirituelle en opposition à la vie temporelle ; l'influence de *Karl Rahner*¹⁶¹ qui assimile l'expérience de la grâce essentiellement à la liberté de l'humain-esprit en souvenir toujours implicite, parfois explicite de la résistance, intérieure d'abord, au nazisme¹⁶² ; la théologie spéculative de *Pierre Teilhard de Chardin* faisant déboucher l'évolution biologique sur la noosphère, sphère de l'esprit ; enfin, le contexte de la *théologie de la libération* misant sur la *conscientisation* pour transformer les réalités sociales et matérielles de la population latino-américaine et surtout des groupes les plus défavorisés.

Dans l'écrit précoce que nous analysons, Boff se situe donc à la charnière entre le bagage spiritualiste de ses années de formation et une vision plus intégrale centrée sur la vie faite de dimensions multiples et interconnectées. Dans cette vision plus ouverte, pluridimensionnelle, qui s'affirme déjà avec force, le dualisme classique de l'esprit et de la matière n'aura plus sa place à la longue. La grâce est déjà, à ce stade quoique de manière non encore parfaitement conséquente, un phénomène de la vie et non seulement de la conscience : l'esprit s'y affirme toujours, certes, mais non par abstraction de la vie mais comme une dimension de la vie.

La fête et le jeu représentent pour Leonardo Boff des expressions privilégiées de la grâce (aspect 7). La raison en est anthropologique et eschatologique : la fête, anticipation du paradis, est « un phénomène de richesse » [autre que matérielle].¹⁶³ En outre, dans le contexte de la théologie de la libération, la fête s'articule avec la valorisation par Boff de la culture populaire : la culture populaire permet de rester pleinement humain malgré l'oppression structurelle de tous les jours ; elle est un facteur de liberté, de fierté, de dignité.¹⁶⁴

159 BOFF, *Erfahrung von Gnade*, p. 156s.

160 BOFF, *Erfahrung von Gnade*, p. 136.

161 Rahner fut l'un des maîtres de Boff, étudiant à Munich de 1965 à 1970.

162 RAHNER, *De l'expérience de la grâce*.

163 Affirmation qui est celle du Créateur lui-même dans le récit sacerdotal de la création en Gn 1,1-2,4a ; BOFF, *Erfahrung von Gnade*, p. 147.

164 BOFF, *Erfahrung von Gnade*, p. 131s.

Les observations qui précèdent pourraient insinuer que la grâce se manifeste par des formes – plus spirituelles peut-être que d'autres – de chance, de joie et de vie comblée. Mais ce ne serait là qu'une vision très superficielle d'un phénomène autrement plus complexe. Pour le bien faire comprendre, Leonardo Boff traite de trois autres aspects que l'on peut résumer par le terme de *postures existentielles* : le bonheur, la rencontre, l'amour.

La grâce peut se manifester aussi dans la douleur et non seulement dans la joie, précise Boff, et elle permet de vivre le bonheur comme une synthèse de joie et de douleur (aspect 8). Classiquement cette forme de bonheur s'appelle le contentement ou la béatitude¹⁶⁵ : le bonheur ne s'y réduit pas qu'à des circonstances heureuses de l'existence ni à un appel d'auto-encouragement volontariste consistant à « positiver » dans l'adversité. « Dire oui à la vie »¹⁶⁶, c'est là certainement l'expression la plus significative de ce que Leonardo Boff appelle la grâce comme bonheur dans la joie et la douleur : un acquiescement fondamental.

Un certain nombre de situations vécues et déjà mentionnées comme des moments de grâce relèvent de l'expérience existentielle fondamentale de la rencontre (aspect 9). « Peut-être avons-nous affaire ici au phénomène laissant transparaître le plus clairement ce qu'est la grâce. Dans la rencontre il n'y a rien de planifié ni de pré-construit. La rencontre se réalise par un 'hasard' quelconque, des choses très banales : le bus arrive en retard, ou alors on croise quelqu'un dans la rue et échange quelques paroles avec lui. Il est possible, dans un cas pareil, que les personnes s'ouvrent l'une à l'autre et que commence l'histoire de deux libertés mutuellement interpellées et qui prennent place chacune dans l'existence de l'autre. »¹⁶⁷ Au sens le plus accompli du terme, la rencontre est vécue comme « un cadeau et un engagement réciproques ». C'est pourquoi l'amour représente « la forme la plus dense de la rencontre. »¹⁶⁸

Le troisième parcours exploratoire de la grâce chez Boff prend une tout autre allure. Quittant le niveau à la fois individuel et universel de la grâce telle qu'elle est présente dans la vie de toute personne humaine, le théologien brésilien analyse la grâce cette fois-ci dans le contexte sociétal bien précis qui est le sien : la société latino-américaine avec ses structures d'exploitation, de paupérisation, de discrimination. Cette analyse sociétale de la grâce fait l'objet du chapitre XIV « La grâce comme crise, le processus de libération et la liberté des enfants de Dieu ».

La grâce peut être comprise, collectivement comme individuellement, comme *une force d'anti-aliénation*, et cette anti-aliénation n'est possible qu'au travers de la crise. La grâce met à nu les aliénations dont nous sommes captifs. Grâce et *krisis* (jugement) sont inséparables. Sinon la grâce ne serait pas une puissance transformatrice.

Quelles sont les formes que prend la grâce lorsqu'elle se manifeste en tant que crise ? Boff en cite plusieurs, toutes liées au « *processus douloureux* de libération. Celui-ci n'est pas à comprendre comme une simple préparation à la grâce ; car il représente déjà la grâce qui fait son chemin dans

165 Voir la distinction entre les notions latines de *fortuna*, *felicitas* et *beatitudo* chez PIEPER, *Glückssache*, p. 32s.

166 BOFF, *Erfahrung von Gnade*, p. 148.

167 BOFF, *Erfahrung von Gnade*, p. 150; *ibidem* la citation suivante.

168 BOFF, *Erfahrung von Gnade*, p. 151.

l'histoire des humains. »¹⁶⁹ Pour le théologien brésilien, le terme de *libération* recouvre mieux aujourd'hui ce que signifie le lieu théologique classique de la *justification*. Cela dit, les libérations partielles restent toujours *ambivalentes*, elles conservent des phénomènes d'aliénation et en créent de nouveaux. La grâce fait persévérer dans le processus de libération. « *Homo simul oppressus et liberatus, semper liberandus* »¹⁷⁰ - c'est dans ces termes que Boff module dans le sens d'une dynamique historique la célèbre formule luthérienne *Simul iustus et peccator, semper poenitens*.

Une quatrième et dernière spécification panoramique, quatrième parcours de la grâce s'inspire de la théologie paulinienne des charismes conçue comme une théologie des vertus. Ce sont donc les spécifications du « fruit de l'Esprit » (Ga 6,22s.), qui servent de modèle à ce tour d'horizon plus proprement pneumatologique des significations de la grâce. La grâce dite « habituelle », devenue posture fondamentale, se signale par un certain nombre de dispositions déterminantes ou « vertus théologiques », notion que Boff étend bien au-delà de la trilogie « foi, espérance, amour » de 1 Co 13,13.¹⁷¹ Toutes les vertus théologiques sont comparables « aux différentes couleurs d'un seul et même rayon divin ». ¹⁷² Car derrière les relations intramondaines de toutes les vertus considérées – l'amour qui aime une personne bien déterminée, l'humour qui ouvre une impasse bien précise – il y a toujours la relation à la source divine de toutes ces manifestations de la grâce.

En somme, *Leonardo Boff fait de la grâce le centre structurant d'un « feuilleté » de théologies en situation, disposées à accueillir la vie dans la vie, la liberté dans l'oppression*. Il soumet le *vocabulaire* de grâce (démarche lexicale), puis la *notion* de grâce (démarche conceptuelle) à quatre parcours exploratoires relativement indépendants les uns des autres. La force suggestive de ces quatre développements est indéniable, certains points étant même très originaux et stimulants, d'autres toutefois plus convenus, voire triviaux. La forme ouverte, provisoire, correspond au contenu : car l'accueil de la grâce dans l'expérience est une démarche, non un acquis.

À regarder de près, cependant, Boff est beaucoup plus systématique au niveau du contenu que la forme proche de l'exposé oral ne l'insinue. Essayons de dégager quelques fils rouges de la systématisation implicite qui sous-tend les quatre parcours exploratoires de la grâce.

Premier fil rouge : *la grâce se manifestant dans l'esprit et dans le fruit – multiple, divers – de l'Esprit*. Dans son deuxième parcours, Boff commence son exposé des phénomènes de la grâce par la constatation émerveillée et reconnaissante du déploiement de l'humain dans l'esprit. L'humain est esprit, même biologiquement et anthropologiquement parlant – c'est là le phénomène le plus fondamental de la grâce. Cette piste initie déjà un mouvement dont l'apogée sera atteint dans le quatrième parcours : la ventilation conceptuelle de la grâce selon le modèle paulinien du fruit de l'Esprit. La grâce se manifeste par l'esprit et en Esprit. Elle est spirituelle en son essence, dans le double sens de *geistig* (l'humain en tant que conscience autoréflexive) et *geistlich* (l'humain en tant qu'aspiration au sens et à la transcendance). La grâce est donc l'expérience majeure, constitutive de cet être spirituel qu'est l'humain. *La grâce relève d'une théologie de l'Esprit, de la pneumatologie et, pour ce qui est du vécu pratique, de la spiritualité*.

169 BOFF, *Erfahrung von Gnade*, p. 220. C'est nous qui mettons en italiques une partie de la citation.

170 BOFF, *Erfahrung von Gnade*, p. 226.

171 BOFF, *Erfahrung von Gnade*, p. 238.

172 BOFF, *Erfahrung von Gnade*, p. 238.

Deuxième fil rouge : Boff parle de la grâce comme d'une expérience originaire de « christicité »¹⁷³. *Via negationis*, la grâce relève d'une théologie de la croix. Elle se manifeste *sub contrario*, dans le paradoxe. A cet égard, le troisième parcours, centré sur l'expérience de la crise, occupe une position clé. Certes, le deuxième parcours prépare déjà le terrain par le point 8 : la grâce en tant que « bonheur dans la joie et la douleur ».¹⁷⁴ Les voies de la grâce passent aussi par le manque, la souffrance, les obstacles, les échecs, la mort. Cet aspect est particulièrement marqué dans le troisième parcours, consacré à la grâce *en tant que* crise : *au creux même* de la crise et non seulement dans la délivrance de la crise surmontée. Parmi les phénomènes paradoxaux de dénouement, Boff mentionne aussi l'humour, sujet qui a été beaucoup travaillé par Pierre Bühler, entre autres du point de vue systémique.¹⁷⁵

Troisième fil rouge : à côté de la *via negationis* le théologien brésilien pratique non la *via eminentiae* mais ce que l'on pourrait appeler la *via transparentiae*. La transparence est le mot-clé pour dire le renvoi gracieux, gratifiant, gracile parfois, des choses de ce monde au-delà d'elles-mêmes ; Boff peut dire *diaphanie* aussi¹⁷⁶ – une parfaite équivalence gréco-latine relie les deux vocables entre eux. « Jamais il ne s'agit d'une épiphanie mais toujours seulement d'une dia-phanie médiatrice de la grâce puisque celle-ci est en relation avec d'autres expériences. Les choses du monde ne sont pas des illustrations de la grâce mais des médiations, c'est-à-dire des sacrements de la grâce. C'est en elles et par elles que la grâce vient à nous. »¹⁷⁷ *La grâce ouvre la vie et le monde à l'émerveillement, à des renvois spirituels révélateurs.*

Notre troisième fil rouge conduit donc à un autre aspect important de la théologie de la grâce chez Leonardo Boff : sa théologie sacramentelle. Dans son « Petit traité des sacrements » (1975)¹⁷⁸, Boff reprend les termes de diaphanie et de transparence, empruntés à Teilhard de Chardin en leur associant des expressions complémentaires : les choses « parlent », « se transfigurent », entrent dans un « jeu » reliant Dieu, l'humain et le monde, elles « provoquent », « évoquent » et « convoquent ».

Lorsque les choses « commencent à parler », leur langage – narratif plutôt qu'argumentatif – valorise autant la chose elle-même (désormais « sujet » plutôt qu'objet¹⁷⁹) que l'esprit qui en perçoit le « message » inscrit en elles : « Bien que nous ne voyions pas l'esprit, il est [l'élément] le plus important. Car il transforme les choses en humains et humanise nos relations avec elles. Il décrypte le sens secret inscrit dans les choses. »¹⁸⁰ « Dans des choses éphémères, l'humain est capable de découvrir ce qui dure, [il découvre] l'éternel dans le temporel et Dieu dans le monde. De la sorte,

173 Boff, *Erfahrung von Gnade*, p. 76ss.

174 C'est nous qui mettons en italique.

175 L'humour est crise salutaire en ouvrant une constellation existentielle fermée (voir BÜHLER, L'humour comme interface).

176 Sans le signaler, Boff emprunte la notion de diaphanie à Teilhard de Chardin, *Le milieu divin*, p. 146-151.

177 Boff, *Erfahrung von Gnade*, p. 79.

178 Boff, *Minima sacramentalia, os Sacramentos da Vida e a Vida dos Sacramentos*, 1975. Nous nous référons à la traduction en allemand *Kleine Sakramentenlehre*.

179 Boff, *Kleine Sakramentenlehre*, p. 25.

l'éphémère se trans-figure en signe pour la présence de ce qui dure, le temporel en symbole de la réalité de l'éternel, et le monde en vaste sacrement de Dieu. Lorsque les choses commencent à parler et l'humain commence à percevoir leur voix, alors s'érige le bâtiment des sacrements. »¹⁸¹ Déplorant un « processus de momification rituelle » des sacrements chrétiens¹⁸², Leonardo Boff tient visiblement à les revivifier par le recours à l'expérience – sa réflexion sur les sacrements est donc parfaitement analogue à celle sur la grâce : « Tout [ce qui existe] peut devenir un médium sacramentel de la grâce divine ». ¹⁸³ Moyens de la grâce (*media gratiae*) selon la définition dogmatique traditionnelle, les sacrements en partagent la dynamique, en l'occurrence une dynamique à la fois extensive et intériorisante et qui valorise l'expérience existentielle et spirituelle au-delà des canons institutionnels.

Leonardo Boff fait partie des théologiens sensibles au monde végétal. C'est pourquoi son affirmation de la réalité sacramentelle du monde dans nombre d'objets-sujets se concrétise aussi dans les plantes. Parmi les sacrements du quotidien il évoque « le vase à fleurs sur la table »¹⁸⁴, « le gros marronnier sur la place du marché »¹⁸⁵ ou les arbres près de chez soi.¹⁸⁶ Que ce soit au sens propre ou métaphorique : le végétal caractérise la terre que nous habitons, au point que cette dernière en prend la couleur. Pour Boff et contrairement à ce que montrent les photos prises de l'espace, c'est une planète *verte* (et non pas bleue) qui se voit de la lune.¹⁸⁷

Intentionnellement, par opposition à une tradition de conceptualisation figée, la théorisation de la grâce chez Leonardo Boff est provisoire, itérative et fortement empreinte de la métaphore et du récit ; c'est la praxis qui en révèle les manifestations expérientielles et la force de transformation. La

180 BOFF, *Kleine Sakramentenlehre*, p. 11. Cette réflexion, notamment la référence au « message de chaque créature dans l'harmonie de la création », fait partie des très nombreuses références implicites à Boff dans l'encyclique *Laudato si* du pape François (voir les paragraphes 84-88, p. 71-74). L'encyclique contient un chapitre sur les « signes sacramentels » (§ 233-237, p. 179-183) qui montre bien que Boff appartient de son côté à une tradition mystique dont Jean de la Croix (1542 – 1591) représente un témoin privilégié en Occident.

181 BOFF, *Kleine Sakramentenlehre*, p. 12. L'identification complète, dans ce passage, entre les signes et les sacrements est contestable. Certes, Boff veut justement replacer l'expérience sacramentelle dans l'expérience de la vie, sa diversité et la contingence de ses rencontres. Mais peut-on faire totalement abstraction de la référence à des récits fondateurs et à la mémoire communautaire qui nous constitue ? « L'institution » des deux sacrements est bien plus que du formalisme mais relation vivante et légitimatrice au geste initiateur de Jésus. Les sacrements sont plus que des paraboles, les paraboles pas tout à fait des sacrements. Derrière ces réflexions c'est aussi la relation entre événement et institution qui se profile.

182 BOFF, *Kleine Sakramentenlehre*, p. 13.

183 BOFF, *Kleine Sakramentenlehre*, p. 16.

184 BOFF, *Kleine Sakramentenlehre*, p. 23.

185 BOFF, *Kleine Sakramentenlehre*, p. 33.

186 BOFF, *Kleine Sakramentenlehre*, p. 68.

187 BOFF, *Kleine Sakramentenlehre*, p. 69.

dimension spéculative du « discours mixte » ricœurien sera beaucoup plus développée chez Jürgen Moltmann.

Jürgen Moltmann : le jeu de la grâce

« Sur l'estrade du monde, Dieu joue son jeu, le jeu de son amour inventif inépuisable. Dans l'histoire du monde, il joue le jeu de sa grâce appelée à se révéler un jour entièrement dans la liberté de toutes ses créatures. »¹⁸⁸ Ce passage du « traité écologique de la création » de 1985, intitulé *Dieu dans la création* (l'accent porte sur « dans ») est très représentatif de la conception moltmannienne de la grâce comme jeu : la grâce est mise en parallèle avec « l'amour inventif inépuisable » de Dieu. Le récit de la création dans Pr 8,22-31 – qui raconte la mise en place du monde créé par le jeu de la Sagesse divine – est une référence biblique favorite du théologien de Tübingen.¹⁸⁹ L'amour et la grâce convergent dans le jeu : l'amour est inventif et la grâce est libératrice. On peut préciser sans doute en disant que la grâce communicative de Dieu empêche l'amour d'être possessif ; et l'amour communicatif de Dieu épure la grâce de sa connotation d'arbitraire. Les deux ont un sens commun : Dieu-amour-et-grâce est entièrement libre là où il est entièrement lui-même.¹⁹⁰

Cette mise en équilibre de la liberté de Dieu (qui se manifeste dans son face-à-face avec ses œuvres créées) et de l'amour vivant de Dieu (qui est présent dans la création comme une expression de son être) fait partie des lignes de force de la théologie moltmannienne de la création : mettre un contre-poids, par l'affirmation de la présence de Dieu *dans* la création, pour corriger l'insistance séculaire en Occident, finalement fatale, sur la distance de Dieu Créateur libre de se déterminer ou non à créer des œuvres qu'on situe en dehors de Lui. Dans le jeu, cette alternative est levée : en jouant, Dieu est à la fois libre et entièrement Lui-même : et il ne se retire pas mais participe. Dieu transmet à la création la communion dans la différence qui caractérise la Trinité et qui, dans le récit des Proverbes, est déjà présente dans le dédoublement, lui aussi ludique, de la divinité : le Seigneur et la Sagesse. Le dédoublement se répète d'ailleurs dans les traits de ce personnage féminin, digne Dame Sagesse d'une part, petite fille qui joue d'autre part.

Le thème du jeu remonte à l'un des premiers livres de Moltmann, sorti quelques années seulement après sa célèbre *Théologie de l'espérance* (1970, original allemand paru en 1964). Dans *Le Seigneur de la danse. Essai sur la joie d'être libre*¹⁹¹, le théologien protestant défend vigoureusement l'esthétique contre la sursollicitation par l'urgence éthique, et le jeu contre la pression de l'effort et du progrès matériel dans la société de performance : c'est le « bonheur de la grâce [*Wohlgefallen*] » de Dieu qui attire la création vers la liberté divine.¹⁹² Compte tenu du front polémique qui motive l'entreprise théologique moltmannienne, on comprend aussi que son insistance sur la gratuité prend la forme d'une théorie critique du jeu : le jeu non comme distraction et manipulation mais comme la marque authentique de la condition humaine. Dans une société occidentale en proie au doute (c'est l'époque de la guerre du Vietnam, entre autres), Moltmann reprend du classicisme allemand, Herder et Schiller plus précisément, l'idée anthropologique fondamentale de l'humain qui joue et qui, en

188 MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung*, p. 311. Dans cette formulation, Moltmann s'appuie sur Pr 8,22-31 et Rm 8,18-23.

189 Le théologien jésuite français François Euvé a développé une pensée analogue, également basée sur Proverbes 8 mais fortement alimentée d'apports patristiques, dans sa thèse *Penser la création comme jeu*.

190 MOLTSMANN, *loc. cit.*

191 Cf. l'original allemand MOLTSMANN, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*.

jouant, s'émancipe de la nature, règne de la nécessité. Sur ce point précis, la pensée de Moltmann évolue : l'idée, présente dès le départ, que non seulement l'humain mais la nature aussi est promise à l'émancipation sera toujours plus fortement soulignée.¹⁹³

La grâce se manifeste en tant que *puissance d'auto-transcendement (Selbsttranszendenz)* de la nature. Moltmann puise dans la tradition doctrinale ancienne et médiévale l'articulation entre les trois catégories de la nature, de la grâce et de la gloire dans l'histoire du salut. Marqué du péché et de la mort, auto-aliéné de l'amour divin, le monde est nature. Or, Dieu Créateur et Sauveur continue de communiquer sa vie à la création auto-déchirée et la destine à la gloire (attribut divin). La grâce représente cet entre-deux où l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ jusqu'à la mort sur la croix, et la fidélité de Dieu manifestée dans la résurrection fonde l'espérance de la gloire à venir. Cette espérance messianique¹⁹⁴ transforme le monde présent. La nature n'est plus seulement nature, elle est habitée d'une puissance d'auto-transcendement. Cette réalité n'est pas encore la gloire à venir mais bel et bien « le jeu de la grâce ». *Entre le triomphalisme de la gloire prématurément démonstrative*¹⁹⁵ *et le nihilisme de la nature tournant sur elle-même, la vie dans la grâce interprète le monde créé tout entier comme un sacrement*¹⁹⁶ : le monde renvoie au Règne de Dieu dont l'a-venir perce déjà, ponctuellement, par anticipation.¹⁹⁷ Le monde-sacrement nous ouvre à la vie de Dieu qui l'aspire et qui l'habite déjà. La proximité d'avec Boff, mais dans un style plus spéculatif, est très nette.

Corrigeant Thomas d'Aquin, Moltmann formule en latin : « *Gratia non perficit, sed praeparat naturam ad gloriam aeternam. Gratia non est perfectio naturae sed praeparatio messianica mundi ad regnum Dei.* » Et il ajoute sans ambiguïté : « La communion chrétienne universelle [*Christenheit*] existe aussi pour la *praeparatio messianica naturae.* »¹⁹⁸ Certes, on peut ergoter à cet endroit sur une certaine polysémie du terme de nature (la nature comme état de nature et comme monde naturel), le raisonnement de Moltmann n'en est pas moins clair : d'une part la grâce n'est pas encore la

192 La notion de *Wohlgefallen* guide les réflexions de l'auteur dans le chapitre central, systématique, de l'opuscule (MOLTMANN, *Die ersten Freigelassenen*, p. 22-50). *Wohlgefallen* est la traduction, dans la Bible de Luther, de *eudokia* en Lc 2,14 (*den Menschen ein Wohlgefallen*: bienveillance aux humains). Difficile à traduire (*satisfaction* a des connotations trop juridiques ou trop hormonales), le terme se situe entre la bienveillance heureuse et le plaisir esthétique (*interesseloses Wohlgefallen* est le critère du beau dans la *Critique de la faculté de jugement* de Kant : plaisir désintéressé). Nous proposons « le bonheur de la grâce ».

193 L'environnement théologique wurtembergeois de Moltmann joue un rôle à cet égard : la place de la nature dans le piétisme (Oetinger au XVIII^e siècle, Blumhardt père et fils au XIX^e siècle, enfin le « réalisme biblique » du XX^e siècle).

194 Le messianique représente une catégorie centrale chez Moltmann qui cultive le dialogue avec la théologie juive et notamment le courant kabbalistique.

195 Moltmann reproche cette tendance autant à Karl Barth qu'à la tradition catholique dominante (MOLTMANN, *Gott in der Schöpfung*, p. 22).

196 C'est un point commun avec Leonardo Boff. Moltmann est en échange régulier avec les théologiens latino-américains de la libération.

197 Nous nous permettons l'écriture « a-venir » pour rendre l'insistance moltmannienne sur la *Zukunft* (l'avenir à la différence d'un futur, simple extrapolation du passé présent).

198 MOLTMANN, *Gott in der Schöpfung*, p. 22s.

gloire ; d'autre part, la grâce prépare à la gloire. D'une part la grâce agit dans la communion chrétienne universelle, d'autre part elle dépasse les limites de celle-ci et concerne le monde des nations¹⁹⁹ et le monde naturel. Car le Royaume de Dieu inclut toutes les réalités de la création. *C'est l'horizon du Royaume de Dieu, plus large que le contour du monde ecclésial, qui permet au théologien de Tübingen d'étendre le rayon de la grâce à la préparation messianique de la nature à la gloire.*

Cette vision théologique a des conséquences d'ordre épistémologique. Dans l'annexe de sa théologie de la création (1985), puis dans son ouvrage récent sur *Le Dieu vivant et la plénitude de la vie* (2015), le théologien réformé promeut *le symbole du jeu contre le symbole de la machine*. La machine correspond à la vision déterministe de l'univers telle que la civilisation scientifico-technique l'a développée en théorie et en pratique. Réductrice par définition – la machine constitue un assemblage fonctionnel de composants isolés – l'analogie de la machine conduit à un remarquable et redoutable gain d'efficacité instrumentale. La machine est l'expression d'un pouvoir de contrôle. La connaissance conçue selon ce mode précis est « connaissance dominatrice » (*Herrschaftswissen*). Et à ce type de connaissance, hypertrophié dans la civilisation occidentale, Moltmann oppose la « connaissance participative (*Teilnahmewissen*) et la « connaissance transformative » (*Veränderungswissen*).²⁰⁰ Moltmann résume les trois modes de connaissance en précisant que le premier se rapporte à des *objets*, le second à des *sujets* ; quant au troisième, il intègre les objets et les sujets dans des *projets*.²⁰¹ Hors de la connaissance dominatrice, il y a place pour le jeu.

Dans le dialogue avec les sciences naturelles, Moltmann s'appuie tout particulièrement sur la théorie des systèmes ouverts (Prigogine, Stengers).²⁰² « Dieu est l'origine de possibilités nouvelles dans lesquelles il puise ses réalités. Par conséquent, Dieu est à comprendre de son côté comme *un être ouvert au monde*. Il entoure le monde des possibilités de son être et le pénètre des forces de sa Vie et de son Esprit. Par les énergies de son Esprit, il est présent dans le monde et immanent à chaque système particulier. »²⁰³

Comme nous le verrons de manière plus précise, les plantes témoignent de la grâce de l'auto-transcendement de la créature dans le dynamisme de l'Esprit. L'évolution des modèles explicatifs des sciences naturelles – théorie des systèmes ouverts, épigénétique – va dans ce sens en transformant les causalités déterministes qui accaparent le futur par extrapolation, en indéterminations partielles permettant à l'avenir d'éclorre.

Des rencontres existentielles comme celles dont parle Leonardo Boff permettent de vivre sous une forme condensée ce phénomène d'ouverture et d'autotranscendement dans la communion des vivants. Jürgen Moltmann évoque un épisode de sa captivité en mai 1945. « Nous étions dans un camp épouvantable en Belgique. Tout était noir. Personne d'entre nous n'avait plus envie de vivre. Ma sensibilité était totalement paralysée. Un jour nous devions sortir une voiture du camp en la

199 C'est là, comme le relève Moltmann, le sens initial de la *praeparatio messianica* que la théologie juive reconnaît dans la propagation universelle du christianisme.

200 MOLTSMANN, *Der lebendige Gott*, p. 186s.

201 MOLTSMANN, *Der lebendige Gott*, p. 187.

202 Plus exactement « théorie des systèmes ouverts loin de l'équilibre ».

203 MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung*, p. 213.

poussant. Soudain je vis devant moi un cerisier en fleurs. J'en avais les jambes qui flageolaient [*weiche Knie*]. C'est la vie qui me regardait de nouveau. Et mes sens se réveillèrent. »²⁰⁴

3.3.2 L'immanence de la grâce (Adam S. Miller)

Le concept central de transparence ou diaphanie chez Leonardo Boff articule l'insistance sur l'immanence de la grâce (son évidence expérientielle plus précisément) avec l'affirmation de sa source transcendante : la grâce se déploie dans la vie en y manifestant la Vie au-delà de la vie. Chez Jürgen Moltmann nous rencontrons un jeu plus étroitement imbriqué encore entre la transcendance et l'immanence : l'Esprit créateur relativise cette distinction en apparaissant du côté des créatures comme une force d'auto-transcendement et du côté de Dieu comme une force d'auto-abaissement. La dialectique entre la transcendance et l'immanence est toutefois maintenue, elle est même nécessaire dans une pensée qui souligne l'importance des tensions fécondes.

La troisième approche récente de la grâce que nous allons présenter *radicalise l'immanence* au point d'éliminer toute transcendance au sens d'une réalité fondatrice au-delà, derrière ou sous le réel commun. Le philosophe américain Adam S. Miller développe une théorie de la *grâce spéculative* qu'il qualifie de *grâce immanente* et qui s'inspire de la tradition théologique (notamment par une lecture herméneutique des chapitres 1 à 8 de l'Épître aux Romains) tout en s'intégrant dans le cadre conceptuel de philosophes français contemporains. Miller s'inscrit dans le contexte libéral protestant des Etats-Unis marqué des théologies kénotiques de la « mort de Dieu » et, plus précisément, dans la sphère d'influence de John D. Caputo.²⁰⁵

Dans son premier livre sur le sujet, le plus pédagogique, Miller dialogue avec la pensée paulinienne, avec Jean-Luc Marion et Alain Badiou, dans le deuxième, particulièrement unifié, avec Bruno Latour. Il nous semble préférable de suivre le fil didactique de chacun de ces ouvrages avant d'en faire un bilan critique. Nous commençons donc par celui qui ne porte la « grâce immanente » qu'en sous-titre tout en étant entièrement consacré à la plausibilité de cette thématique dans le contexte philosophique contemporain.

« *Immanent grace* » : *dialogue avec St-Paul, Marion et Badiou*

Penser la grâce constitue pour Miller un défi à la fois théologique et anthropologique. Si Dieu existe il est indispensable « de penser la proximité (*nearness*) de sa grâce ». Or, si Dieu est mort, la question de cette grâce « proche » ne disparaît pas pour autant, puisque « la vie est plus qu'animale seulement dans la mesure où la grâce intervient de manière palpable. »²⁰⁶ La grâce, en effet, est à comprendre comme « la possibilité de quelque chose d'authentiquement (*genuinely*) neuf », « la promesse que les choses ne restent pas nécessairement telles qu'elles sont. »²⁰⁷ Se référant à la proclamation du Royaume de Dieu par Jésus, Miller rappelle que la conjonction de la grâce et de la

204 MOLTSMANN, *Keinen Gott im Himmel*.

205 Miller lui-même est mormon. Cette obédience ne transparaît que très épisodiquement dans les ouvrages étudiés. On peut relever une sensibilité synergiste que la doctrine mormone a hérité des milieux protestants dont elle est issue mais que partagent aussi de nombreux courants de théologie libérale. Nous avons eu plaisir à rencontrer une réflexion stimulante insérée dans un contexte philosophique dont toutefois nous n'avons pas encore fait le tour.

206 Le stéréotype de l'animalité évoque ici une vision déterministe du biologique.

207 Toutes les citations de ce paragraphe : MILLER, *Immanent Grace*, p. 1.

nouveauté est profondément chrétienne ; elle est illustrée par l'appel à la repentance et l'annonce du pardon du péché ou encore par l'amour des ennemis qui interrompt les cycles de violence. Dans « l'anarchie sacrée » du Royaume un renversement fascinant a lieu. La grâce casse l'économie causale.²⁰⁸

Or, comment penser la grâce, dans les conditions de plausibilité contemporaines, comme relevant non d'un monde surnaturel au-delà du nôtre mais de l'immanence ? Et comment éviter en même temps que la grâce ne se réduise à un agréable changement de décor ? La solution devra se situer entre les pièges de l'*obscurity* surnaturelle et de la *banality* d'un monde dont l'apparence de nouveauté ne relèverait que de la variation du même.

S'engageant dans une voie largement explorée depuis quelques décennies, Miller montre d'abord à l'aide de la sémiotique de Jacques Derrida que la signification que nous attribuons aux mots et aux choses évolue dans un espace marqué d'indétermination et donc ouvert à l'avenir. C'est l'idée de la *différance* dans laquelle se conjuguent les deux actions consistant à distinguer (des différences au sens courant) et à différer (ce qui ne peut être arrêté ici et maintenant). En effet, toute signification et donc toute identité est provisoire dans la mesure où elle se détermine en relation avec d'autres significations qui ne sont jamais déjà présentes en tant que totalité fermée ; d'où la formule derridienne « Tout autre est tout autre » traduisible autant par « *Every other is every other* » que par « *Every other is wholly other* ». Conçue de cette façon, la grâce en tant que nouveauté radicale et infinie²⁰⁹ est donc concevable dans l'immanence.

Or, l'infinité de la différence n'est que potentielle, et ce constat est en contradiction avec l'expérience de la grâce, la conception traditionnelle de la grâce et, surtout, la préoccupation anthropologique de Miller : pour que la vie puisse être « plus qu'animale », la grâce doit se déployer en acte (*actual*).²¹⁰ En termes traditionnels : par la grâce, la transcendance se donne dans l'immanence *in actu*. Miller doit donc démontrer la possibilité de concevoir l'infini sur le mode de l'actualité, et ce dans l'immanence. Pour ce deuxième argument décisif de son raisonnement il quitte la sémiotique pour se rendre sur le terrain des mathématiques fondamentales : la théorie des ensembles du mathématicien allemand Georg Cantor permet de penser des séries que rien n'arrête comme des ensembles néanmoins circonscrits. Les nombres naturels par exemple dont l'énumération se poursuit sans fin, forment un tel ensemble infini, actuel (plutôt que potentiel) et immanent.²¹¹

208 MILLER, *Immanent Grace*, p. 2s.

209 Le caractère infini de la grâce est équivalent de son caractère indéterminé : c'est le monde fini qui est déterministe (MILLER, *Immanent Grace*, p. 7). Nous pouvons ajouter que cette assertion vaut non seulement sur le plan formel mais aussi, expérimentalement, en physique (la loi de l'entropie dans les systèmes fermés ou le 2^e principe de la thermodynamique).

210 La spécificité de l'annonce du Règne de Dieu par Jésus consiste en l'eschatologie réalisée : le Royaume à venir est déjà là. Et la tradition théologique liait toujours étroitement entre eux le versant divin (transcendant) de la grâce (la *gratia increata*) et le versant du créé (immanent ; la *gratia creata*). Miller distingue une lignée augustinienne (où Dieu seul est infini en acte – le projet de Miller perdrait sa circonscription dans l'immanence) et une lignée aristotélicienne (où l'infini n'existe qu'en puissance). Derrida appartient à cette dernière. On peut spéculer en outre sur les arrière-fonds religieux différents, juif chez Derrida et chrétien chez nombre de penseurs participant à sa réception.

211 MILLER, *Immanent Grace*, p. 11-13. Nous résumons l'exposé de l'auteur sans être en mesure de suivre réellement l'argumentation mathématique.

La thèse du livre de Miller est donc la suivante : « [...] *it is possible to think grace as an immanent novelty that is actually infinite.* » Les deux pièges précédemment désignés seront évités par l'accent sur l'apparition d'un phénomène *neuf* (contre le risque de banalité) et sur le cadre strict de l'immanence (contre *l'obscurity* – le mot désigne de toute évidence l'hypothèse invérifiable d'un monde derrière ou au-dessus du nôtre).

En convoquant trois témoins - Paul de Tarse, Jean-Luc Marion et Alain Badiou - Miller élabore successivement la démonstration de son programme. La théologie paulinienne de la grâce lui sert de légitimation théologique pour l'affirmation de la grâce immanente et en acte plutôt que transcendante ou en puissance.²¹² « *What does an actual (rather than promised) Messiah look like?* »²¹³ Chez Marion, Miller apprécie la démarche phénoménologique qui insiste – au-delà de Paul – sur le donné sans Donneur (*a gift without a Giver*) et l'actualité (plutôt que la potentialité) dans la conjonction de la nouveauté et de l'immanence. Dans son concept de « phénomène saturé », Marion propose même le cas-limite d'un phénomène chargé d'actualité infinie au point de briser nos horizons - rendant précaires les limites de l'immanence que Miller estime devoir respecter. Par conséquent, le philosophe et théologien américain procède à une réception critique de Marion. Dans la pensée de Badiou, résolument distante de la phénoménologie, Miller puise la synthèse de l'infini en acte et de la nouveauté dans le concept d'événement. Badiou incarne le versant mathématique de la démonstration, issu de la théorie des ensembles de Cantor. Le choix de Marion et de Badiou s'explique aussi par le fait qu'ils sont tous deux, de manière différente, des interprètes de la pensée paulinienne en philosophie contemporaine.

Dans le cadre de la présente recherche, il ne sera pas utile de suivre toutes les étapes du raisonnement de Miller. En revanche, la visée théologique qui est la nôtre justifie d'aborder de plus près sa lecture de l'Épître aux Romains.

Une lecture philosophique de Romains 1 à 8

Miller précise bien que son approche du texte paulinien est philosophique, actualisante et orientée par l'interrogation sur la possibilité de penser la proximité de la grâce *aujourd'hui* : « [...] *as if its primary concern were my own contemporary question.* »²¹⁴ En d'autres termes : il s'agit d'une lecture herméneutique plutôt qu'exégétique. Certaines systématisations conceptuelles sont éclairantes mais discutables ; leur emploi suppose parfois des mises en parallèle pas ou peu explicitées. Dans ce croisement des perspectives, celle de l'écrit biblique et celle du lecteur philosophe, le respect du texte demeure constitutif, certes ; mais on ne rendrait pas justice à Miller en lui reprochant de faire ressortir un profil du texte qui ne se recoupe que partiellement avec sa réception théologique habituelle.

L'idée centrale, le *beating heart* de la théologie paulinienne est la *dikaïosynè theou*, « the Righteousness of God ».²¹⁵ Tout à fait courante dans les versions anglophones, la traduction par « righteousness » évoque la droiture, donc autant la justesse que la justice. Cette remarque

212 MILLER, *Immanent Grace*, p. 21.

213 MILLER, *Immanent Grace*, p. 17.

214 MILLER, *Immanent Grace*, p. 21.

215 MILLER, *Immanent Grace*, p. 23.

préliminaire nous paraît importante pour le contexte langagier dans lequel se situe Adam S. Miller.²¹⁶ D'un point de vue exégétique, en effet, le vocable anglais a l'avantage de restituer à la *dikaïosynè* paulinienne une partie de la prégnance sémantique religieuse, sociale et « terrienne » de la *tsedaqah* hébraïque qu'il y a lieu de supposer pour l'arrière-fond rabbinique de Paul de Tarse. D'emblée la *righteousness* anglosaxonne nous semble orienter la lecture en un sens plus conforme à la pensée de l'apôtre que la « justice » de nous autres francophones. Elle évoque, pour Miller, « *the 'right' relation with him [i. e. God].* »²¹⁷

Le passage Rm 1,16-18 occupe une place centrale – dans le plan de l'épître et dans l'approche de Miller. Pour ce dernier, la révélation de la droiture de Dieu (v. 17) et la révélation de la colère (*orgè, wrath*) de Dieu (v. 18) sont une seule et même révélation reçue comme « bonne nouvelle » dans la disposition de la confiance (comme attention à la grâce) ou alors comme colère dans la disposition de la honte (*shame*).²¹⁸ Tout dépend en effet de la posture. Et tout dépend d'opérations langagières, d'appels, de noms, de désignations, tels qu'ils apparaissent dans la longue salutation (Rm 1,1-7) avec la confession de Jésus-Christ « désigné (*horisthentos*) Fils de Dieu selon un esprit de sainteté » (Rm 1,4).²¹⁹ « Being a Son of God is a question of calling, naming and designating. »²²⁰

Miller articule étroitement entre eux les passages 1,1-18 (l'exposé de la thématique principale de l'épître) et 1,19-23 (les perfections invisibles de Dieu, intelligibles dans les créatures, d'où le caractère inexcusable du refus de la droiture de Dieu). En suivant pas à pas l'argumentation de l'auteur, on saisit deux articulations centrales dans la lecture que fait Miller du texte paulinien.

Premièrement, nous l'avons dit, la révélation de la grâce et la révélation de la colère de Dieu sont les deux formes de la révélation de la droiture de Dieu selon que cette dernière est reçue dans la disposition de la confiance (*faith*) ou de la honte (*shame*), dans l'action de grâce ou la volonté de nier le statut de créature (*createdness*). C'est la reconnaissance de notre statut de créature qui fait apparaître la droiture de Dieu sous le jour de la grâce alors que son refus dans la honte la révèle sous le jour de la colère.²²¹ Le jugement est immanent : nous nous condamnons nous-mêmes en méprisant la dépendance gracieuse de l'être créé.²²² Le péché est une question de désignation, d'interprétation,

216 Il utilise comme traduction de base mais de façon critique la *New Revised Standard Version* (MILLER, *Immanent Grace*, p. 22)

217 MILLER, *Immanent Grace*, p. 23.

218 Miller établit un parallèle (discutable) entre le v. 16 (« [J]e n'ai pas honte de l'Évangile ») et le v. 18 (« ils retiennent la vérité captive de l'injustice ») ce qui lui permet d'appeler « honte » le refus de la droiture de Dieu – la foi consistant à l'accueillir. Dans les passages suivants, il est vrai, le motif de la honte revient, parfois sous la forme du mensonge (1,25s. ; 3,4). La place préminente de la honte est certainement aussi une réminiscence de Gn 3,6-13 mais que Miller n'explique pas. La validité de son raisonnement ne dépend pas, de toute façon, de la paire terminologique *faith/shame* mais plutôt de la double perspective anthropologique exprimée par là.

219 Version française personnelle de la traduction anglaise de MILLER, *Immanent Grace*, p. 27.

220 *Ibidem*.

221 La typologie Adam-Christ de Rm 5 est à l'appui de cette thèse (MILLER, *Immanent Grace*, p. 49).

222 MILLER, *Immanent Grace*, p. 33.

lui aussi, « à matter of the mouth ». « *Le péché consiste à maudire la grâce de notre être-créé.* »²²³ Et la loi peut devenir l'instrument du péché puisqu'elle atteste, à notre grande rage, le manque d'autonomie réelle qui nous caractérise.

Deuxièmement, dans l'interprétation de la grâce, *la distinction entre la création et le salut est abolie*. En effet, la grâce se manifeste d'abord dans le don de l'existence que nous avons reçue, ensuite dans l'engagement inconditionnel du Créateur dans la relation ainsi établie.²²⁴ La croix et la résurrection ne sont pas qualitativement différentes de la création mais elles attestent définitivement « la droiture de Dieu, son engagement inconditionnel en faveur de toute la création. »²²⁵ Un argument d'ordre théologique qui nous semble avoir du poids est le suivant : la grâce ne répond pas au péché (comme si elle en dépendait), elle le précède et le dépasse.²²⁶

Un dernier aspect consiste dans les liens que tisse la grâce. Dans l'introspection dramatique de Rm 7 nous apprenons que « la centralité du moi est elle-même une manifestation première du péché ». Or, les deux derniers versets du chapitre (24-25) font apparaître que le salut réside dans la confession d'un manque (la *righteousness* n'est pas nôtre, ce n'est pas nous qui nous donnons nos vies), confession de la confiance, de la gratitude et de la soumission à la souveraineté du Seigneur. À partir de là se tissent des liens, ceux communautaires des enfants de Dieu (enfants et non plus esclaves, ch. 8), et ceux, typologiques, avec les figures de la foi : le Christ reçu dans le baptême (ch. 6) ou Abraham (ch. 4) qui nous fait comprendre que « the promise in which life is grounded precedes life itself. »²²⁷

Si l'on oublie un instant qu'il s'agit d'un penseur du christianisme primitif pour en faire notre contemporain, Paul est « traditionnel » dans l'affirmation d'une instance transcendante (le Père, le Christ ressuscité, l'Esprit) de laquelle émane la grâce. Mais il est très proche de préoccupations contemporaines lorsque sa confession de la venue effective (et non seulement promise) du Messie se heurte à deux difficultés qui sont autant de tentations²²⁸ : (1) la marche du monde continue comme si rien ne s'était passé (c'est son problème à lui de la *banality*) ; (2) la perspective du retour du Christ permettrait d'imaginer la réalisation fracassante du monde nouveau, messianique, sur lequel porte l'espérance (c'est sa tentation à lui de *l'obscurity*). Or, il développe dans sa pensée et sa spiritualité l'actualité de la grâce, et ce dans le cadre immanent du monde présent. Deux millénaires plus tard, dans un contexte d'immanence radicale et à condition de vouloir s'engager dans cette voie spéculative, le défi consiste à penser le don de la grâce sans Donneur transcendant (c'est l'apport de Marion) et l'infinité actuelle de la grâce – toujours immanente (c'est la piste ouverte par Badiou).

223 MILLER, *Immanent Grace*, p. 37s. C'est nous qui soulignons.

224 MILLER, *Immanent Grace*, p. 30. Dans la note de bas de page, Miller accorde malgré tout « quelque valeur » à la distinction entre la création et le salut dans la conception de la grâce. On comprend cependant que dans son projet *philosophique*, cette distinction n'ait pas sa place.

225 MILLER, *Immanent Grace*, p. 43.

226 MILLER, *Immanent Grace*, p. 154.

227 MILLER, *Immanent Grace*, p. 47.

228 MILLER, *Speculative Grace*, p. 62. « Sin is a parasitic phenomenon that follows from our shame about God's gift. Sin tries to lie about our dependence on God, but the truth of the created world is that grace is always anterior to sin. »

Nous nous bornons ici à indiquer la problématique sans concrétiser les ébauches de solution, d'autant que la conclusion de Miller lui-même reste provisoire.

« *Speculative grace* » : dialogue avec Latour

Dans son deuxième livre sur le sujet qui date de 2013, *Speculative grace*, Miller développe un projet similaire, mais cette fois en dialogue avec Bruno Latour. Dans ce cadre de pensée, le défi de la grâce immanente se radicalise par la perte d'un monde unifié. Latour critique les pensées de l'unitotalité car elles sont toujours « conspiratives » : elles supposent une cohésion secrète assurée, « derrière » les objets, soit par une puissance divine transcendante soit par des quasi-divinités épistémologiques (p. ex. la raison transcendantale kantienne) ou scientifiques (p. ex. l'aspiration de la physique des particules à l'unification des forces fondamentales à l'intérieur de ce qu'elle considère comme un « univers »).

Contre la prétention à la validité universelle de ces « conspirations » menées par des facteurs ou des agents sous-jacents, Latour fait valoir ce qu'il appelle le « principe d'irréduction ». Le monde est un « plurivers » : il est fait d'une multitude d'objets qui sont autant de sujets car toutes les interrelations sont faites de négociations réciproques, ouvertes et toujours à reprendre (ce qui n'exclut pas des stabilités relatives). Et les choses aussi ont « une voix » (que des « prothèses » diverses permettent d'entendre, par exemple des techniques de laboratoire). La « théorie de l'acteur-réseau » fait fi des distinctions classiques entre les personnes et les choses, le vivant et l'inerte, le macroscopique et le microscopique, et surtout : la nature et la culture. Et elle privilégie, en termes de structure, le réseau à la hiérarchie.²²⁹

Historiquement parlant, le contexte de plausibilité de cette approche comprend notamment la sociologie des sciences et l'anthropologie au sens anglosaxon, c'est-à-dire des disciplines comme l'ethnologie et les sciences de la culture. Sociologue avant d'être philosophe, Latour a mené au début de sa carrière autant française qu'américaine des *Laboratory studies* dont le but était de cerner empiriquement les conditions d'élaboration de la production scientifique.²³⁰ Or, la sociologie des laboratoires montre que la « purification » de la vie concrète d'un laboratoire par la soumission à la méthodologie et l'épistémologie scientifiques conduisant aux « résultats », constitue un processus secondaire, artificiel à bien des égards ; la publication scientifique ne rend nullement compte des interactions réelles du « théâtre de la vérité » qu'est le laboratoire²³¹ mais purge la prétendue investigation de la « nature » de tout ce qui relève de la « culture ». L'anthropologie de son côté fait apparaître que la distinction entre mondes humain et non humain, le paradigme de diversité culturelle sur fond d'universalité naturelle, constitue une singularité de la civilisation occidentale, anthropocentrique, en opposition à l'ensemble des nombreuses civilisations du globe.²³²

Dans sa réflexion sur la « grâce spéculative », Miller se place dans le cadre de l'Ontologie orientée objet (*Object Oriented Ontology*), mouvance américaine qui fait de larges emprunts à la pensée de Latour, telle que nous l'avons brièvement ébauchée. « I want to port [grace] out of a traditional

229 « There are no masters, only more or less deft negotiators. » (MILLER, *Speculative grace*, p. 21)

230 SCHÄFER, *Erzählende Naturverhältnisse*, p. 228.

231 MILLER, *Speculative Grace*, p. 115.

232 Descola, *Par-delà nature et culture* ; Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, p. 132-144.

theistic framework and into the immanent domain of a non-theistic, object oriented ontology. »²³³ L'ontologie est « plate » (*flat*) ; au lieu de spéculer sur les hauteurs et les profondeurs (métaphoriquement parlant), elle encourage les enchaînements (*concatenations*) en réseau entre objets. Ces objets relèvent de l'être autant que de la connaissance, donc de l'ontologie et de l'épistémologie conjointement : le réalisme et le constructivisme deviennent des points de vue également valables. Miller peut parler d'une « métaphysique expérimentale », puisque les objets sont conçus de manière réaliste, en écho à la métaphysique substantialiste, mais dans la situation expérimentale de réseaux en construction.

Ce programme implique que la grâce se mue de macro-force cachée en « *small scale force* », micro-force ubiquitaire.²³⁴ Les dieux, en effet, y compris le Dieu de la tradition monothéiste, sont eux aussi des objets-sujets, des acteurs-réseaux avec leurs chantiers de construction et leurs enchaînements en négociation : changement de paradigme libérateur, pour Miller, puisque Dieu est déchargé ainsi du rôle ingrat qu'il tient dans la *conspiracy theory* de quelqu'un d'autre.²³⁵ *La conséquence en est que pour Latour et dans la lecture de Latour par Miller, le réel ne peut être créé ni fini.*²³⁶

*Quant à la grâce, elle est liée à la balance entre la disponibilité et la résistance des objets ; elle est « resistant availability ». Tout objet se livre, en quelque sorte, en entrant dans les enchaînements qui le relie à d'autres objets ; sans ces liens il perd sa pertinence, son agency. Mais du fait d'entrer en relation, l'objet risque de se réduire aux objets auxquels il est relié. Une part de résistance est donc nécessaire pour que l'objet continue d'exister : « every object is resistant to equivalence » ; « objects are troublemakers ».*²³⁷ On peut dire que dans cette conception, *la grâce première et exemplaire est celle d'exister (et de durer)* : idée cohérente avec la manière dont Miller fusionnait, dans son livre précédent, la grâce de la création et la grâce du salut.

Tout comme la grâce, la transcendance se décline au pluriel : pour Latour, les transcendencies sont un multiple mouvement de transcender dans l'établissement toujours provisoire des différences : « transcendence names the irreducible but conditioned resistance proper to every object. » Si la grâce est « resistant availability », la transcendance désigne donc la part de la résistance dans cette balance précaire de la grâce : « [S]i la grâce est la cire, la transcendance est le moule. »²³⁸ Cependant, en dehors d'une telle définition imagée on ne parle plus de *la* transcendance opposée à l'immanence (au singulier) mais de transcendencies plurielles. Le procédé soulève une question incontournable : en déplaçant ainsi la signification de la transcendance, parle-t-on encore de la même chose ? Nous reprendrons cette interrogation critique après avoir terminé notre exposé de la grâce spéculative millérienne.

233 MILLER, *Speculative Grace*, p. 3.

234 MILLER, *Speculative Grace*, p. 4s.

235 C'est-à-dire d'un philosophe ou d'un théologien, d'un monde institutionnel scientifique ou religieux, etc. ; MILLER, *Speculative Grace*, p. 19, 22 et 45.

236 MILLER, *Speculative Grace*, p. 32.

237 MILLER, *Speculative Grace*, p. 49 et 51.

238 MILLER, *Speculative Grace*, p. 77.

La grâce, nous l'avons dit, est plus fondamentale que Dieu lui-même. Et elle est à la fois travail (*work*) et souffrance (*suffering*), pour tous les objets, pour Dieu aussi. Elle est travail dans l'inlassable constitution même des objets. Et elle est souffrance puisque les objets doivent « souffrir » autant (passivement) leur mise à contribution par d'autres objets (dans la *disponibilité*) que (activement) la *résistance* d'autres objets, leur part de refus à la relation.²³⁹

La grâce a donc affaire à ce qui est « tout près » : au travail et à la souffrance qui constituent (établissent et font durer et vivre) les objets-sujets. En passant de l'abstraction philosophique à une indéniable passion théologique, Miller s'engage dans un plaidoyer en faveur de la concentration de la religion²⁴⁰ sur ce qui est tout près.²⁴¹ Tant le réductionnisme scientifique que la croyance (*belief*) en un Dieu transcendant souffrent de troubles de la vision. La croyance est hypermétrope en cherchant à voir au loin ; elle veut rendre les objets visibles en explorant un « super-absent stuff ».²⁴² La croyance prétend voir ce que voit la science – mais sans disposer d'instruments de mesure ! Le réductionnisme scientifique de son côté est myope : il place la visibilité des objets dans l'impression première. En réalité, selon Latour et Miller, les rôles respectifs de la religion et de la science sont à inverser : « Là où la science vise à éclairer des objets résistants mais insuffisamment disponibles, la religion vise à éclairer des phénomènes disponibles mais insuffisamment résistants. La science est un exposé explicatif (*exposition*) à la troisième personne de l'indisponible. La religion est une phénoménologie à la première personne de ce qui est évident (*obvious*). »²⁴³

Autant la « myopie » handicape la science (en l'enfermant dans le réductionnisme), autant elle est la vertu même de la religion : « Religion *practices* myopia in order to bring both work and suffering into focus as grace. Redemption turns on this revelation. »²⁴⁴ La révélation source de salut consiste non à s'évader dans des mondes lointains mais à découvrir « la grâce invisible de ce qui était déjà donné. »²⁴⁵ Sinon nous sommes dans le péché qui rejette la grâce telle qu'elle est engagée avec les objets. « *Simulant* » l'*autosuffisance* le péché provoque l'*isolation*.²⁴⁶

L'antidote est la foi-confiance : en étant confiants (*faithful*) et en persistant dans la fidélité, nous vivons la présence de la grâce qui se dévoile.²⁴⁷ L'*attention* joue donc un rôle important dans la religion, attention à la respiration par exemple et la multitude d'objets impliqués par le travail et la souffrance dans l'activité respiratoire : en y étant attentifs, nous redistribuons l'opération (*agency*)

239 MILLER, *Speculative Grace*, p. 80s.

240 Dans le contexte anglosaxon, le terme ne véhicule nullement les préventions instillées par la théologie dialectique à la discussion européenne continentale, même actuelle.

241 Cet accent rejoint l'insistance sur la proximité (*nearness*) de la grâce dans le livre précédent.

242 MILLER, *Speculative Grace*, p. 123.

243 MILLER, *Speculative Grace*, p. 119.

244 MILLER, *Speculative Grace*, p. 143.

245 MILLER, *Speculative Grace*, p. 131.

246 MILLER, *Speculative Grace*, p. 144.

247 MILLER, *Speculative Grace*, p. 127.

de tant d'objets avec lesquels nous entrons en interaction. Le mot « ordinary » revient régulièrement : la religion investit dans ce qui est commun : « God himself has always insisted, not on orthodoxy, but on the religious centrality of the least, the common, the ordinary, the vulgar, the downtrodden, the poor. »²⁴⁸

Impossible, après tant d'insistance, de se méprendre sur le sens de « religious objects » : ce sont, du moins dans le contexte globalement protestant de Miller, les objets-sujets de la vie vécue au quotidien. Pour ce qui concerne la prise en compte de ce type d'objets, un dernier élément de la réflexion sur la grâce spéculative nous paraît important à relever : *l'iconophilie*.²⁴⁹ Si dans le « parlement des choses »²⁵⁰ tous les objets ont une voix, il faudra que les objets religieux s'expriment aussi et qu'ils disposent d'un mode d'expression appropriée. L'iconophilie est « une approche d'objets religieux [*to religious objects*] permettant que ces objets eux-mêmes soient en même temps des cibles et des agents de révélation. »²⁵¹

L'iconophilie au sens latourien se détache de l'iconoclasme (au sens très spécifique de la prétention à la vérité exclusive du réductionnisme scientifique) et de l'idolâtrie (au sens de « religious burlesque » consistant à geler les objets religieux). Les symboles sont qualifiés négativement comme relevant du supplément d'âme : ils colorent secondairement ce qui est déjà ramené à l'état de simple objet naturel. La manière dont l'iconophilie opère reste assez vague, il est vrai ; on saisit davantage le front polémique que le champ à cultiver. Il ne fait pas de doute, cependant, que le sens premier de ce terme hautement suggestif est l'encouragement de la créativité religieuse. *L'iconophilie permet à la religion de dire la grâce à l'œuvre dans les objets. La quotidienneté des paraboles et, plus généralement des métaphores nous semble relever de cette catégorie.*

Au terme de notre exposé nous tenons à faire ressortir une différence significative du profil de la grâce : dans le premier livre que Miller consacre au sujet, la grâce est très étroitement articulée avec la nouveauté (*novelty*). Elle est une force anti-déterministe et novatrice. C'est le cas aussi dans le deuxième livre mais avec un déplacement révélateur de l'accent : la grâce devient également, et très nettement, une force anti-chaotique de régularité et de fidélité. La grâce apparaît lorsqu'au lieu de nous éloigner, de nous évader, nous nous exposons à la disponibilité résistante des objets, lorsque nous participons au travail et à la souffrance qui les font exister et durer. « *Religion rather than fleeing practices attending.* »²⁵² L'attention est requise, l'exercice, la discipline. La conception de la grâce s'enrichit. Et elle nous semble irriguée, de manière plus complète, plus entière, de la sève biblique qui la nourrit.

Evaluation critique de l'apport d'Adam S. Miller à la théologie de la grâce

Miller se confronte avec une radicalité certaine à des défis philosophiques d'abord mais inévitablement théologiques aussi que soulève la plausibilité de la grâce dans un contexte qu'il

248 MILLER, *Speculative Grace*, p. 135.

249 Le thème, latourien, est développé au chapitre 33, p. 128-131.

250 Latour, *Modernes*, p. 194-199.

251 MILLER, *Speculative Grace*, p. 128.

252 MILLER, *Speculative Grace*, p. 146.

qualifie de post-darwinien.²⁵³ On pourrait dire post-nietzschéen aussi. Habituellement, le débat porte sur le sens de la transcendance et sur la possibilité d'une transcendance immanente. En traitant cette problématique sous le titre de la grâce tout en en débattant au sein de la philosophie contemporaine, Miller ouvre des perspectives intéressantes à l'intersection d'une métaphore biblique centrale, d'un héritage doctrinal chrétien décisif et d'une interrogation ontologique fondamentale. C'est cette pluralité des insertions contextuelles du débat, avec la rigueur des conclusions et la clarté de l'écriture, qui confère sa valeur à la réflexion de l'auteur.

Le point de départ, cependant, c'est-à-dire la relation entre transcendance et immanence, invite à des problématisations autrement plus complexes que celles qui apparaissent chez Miller ; cet aspect se situe, il est vrai, en amont du travail qui est le sien. La transcendance est conceptuellement multiple. Si l'on tente une typologie, cinq idées ou paradigmes de la transcendance peuvent être distingués : ontologique ou métaphysique (« le monde véritable »), divine (« la Vérité éternelle »), épistémique (« la connaissance véritable »), anthropologique ou subjective (« le Soi véritable »), éthique (« l'Autre véritable »).²⁵⁴ Il n'est pas certain du tout que les transcurrences respectives de ces cinq paradigmes coïncident ; il est exigeant aussi de préciser les passerelles qui les relient entre elles. Dans l'histoire de la dogmatique chrétienne, rien que l'articulation entre transcendance divine (type 2) et transcendance anthropologique (type 3) motive des tentatives nombreuses et, finalement, un clivage fondamental (en régime protestant entre théologie libérale et théologie dialectique par exemple). Comparées à cette méta-typologie de la transcendance, les transcurrences plurielles de Bruno Latour paraissent étrangement homogènes malgré la multiplicité infinie de leurs mises en réseau provisoires.

La théorisation nous semble incomplète, chez Latour et chez Miller, en ce qui concerne la pragmatique du langage. C'est la fonction référentielle du langage qui prime, sans être problématisée la plupart du temps.²⁵⁵ Cela vient probablement du contexte scientifique dont la pensée de Latour s'imprègne dans la démarcation même (les *Laboratory Studies*) et qui est le premier défi aussi de la pensée de Miller (sa distinction de *pre-Darwinian* et *post-Darwinian thought*²⁵⁶). Or, même dans l'acte de nommer se fait jour, à des degrés divers, la fonction *illocutoire* (et non seulement *locutoire*) des actes de langage : au-delà de la proposition (au sens grammatical) qui le compose, le message traduit l'intention du locuteur dans un contexte donné. Et le message reçu par ses destinataires aura un impact sur eux, psychologique peut-être, plus fondamentalement existentiel ou institutionnel : c'est la fonction *perlocutoire* des actes de langage.²⁵⁷

En considérant les textes de Miller (comme nombre d'autres textes) on constate que s'entretiennent en eux des actes de langage très divers, explicatifs et argumentatifs, lorsqu'il poursuit son projet de philosophie spéculative, méditatifs, voire kérygmatiques au sens bultmannien, quand transparaît sous le philosophe le croyant, auditeur de l'Évangile et lecteur de la Bible. Les passages les plus forts

253 MILLER, *Speculative Grace*, p. 1-3.

254 Cette typologie a été proposée par Ingolf U. Dalferth et adoptée à l'Institut d'herméneutique et de philosophie de la religion de l'Université de Zurich (DALFERTH/BÜHLER/HUNZIKER, *Transzendenz*, p. XIII-XX).

255 FOOT, Le paradoxe naturaliste du langage de Bruno Latour.

256 MILLER, *Speculative Grace*, p. 1.

257 Ces distinctions désormais classiques ont été formulées par le linguiste américain John L. AUSTIN, *Quand dire c'est faire*.

dans les derniers chapitres de *Speculative grace* peuvent être lus comme les éléments clés d'une prédication sur le récit de la passion de Jésus.

L'expérience de la grâce suppose le travail et la souffrance de s'exposer aux objets dans leur résistante disponibilité [*availability*]. « Il est très tentant, en face de notre fragilité et *availability* [ici plutôt : exposition, soumission], de se défilier [*cut and run*]. Mais la faiblesse d'être une passe, un envoi, une circulation s'avère être une grâce seulement à la lumière de notre disposition [*willingness*] à *ne pas* nous en aller. »²⁵⁸ Le passage cité aboutit à la mention de la croix, et le motif – ne pas s'en aller – revient plusieurs fois.²⁵⁹ *La grâce spéculative explicitement développée repose sur une grâce narrative qui transparait en filigrane*. Le récit de la passion surgit en arrière-plan avec les proches qui s'en vont – tels qui s'endorment, tel qui renie, voire un mystérieux jeune homme qui s'enfuit en laissant son habit (Mc 14,51), enfin la figure tragique du traître qui finit par se pendre. On croit entendre le choral *Ich will hier bei dir stehen*²⁶⁰ de la Passion selon Matthieu de Bach. Et dans le récit, ce sont les trois femmes qui se tiennent près de Jésus, en effet, jusqu'au bout. Ce sont autant de propositions de ce « Sois plus vaste » dont parle Paul Ricoeur, propositions d'identification dans l'exemplarité positive ou négative.

Dans l'ouvrage collectif zurichois déjà cité, Pierre Bühler explicite le projet d'une herméneutique de la transcendance à partir de la célèbre formule bonhoefferienne « Dieu est l'au-delà au cœur de notre vie [*Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig*] ».²⁶¹ En référence à Ebeling, Bühler qualifie la révélation comme une rencontre événementielle de la transcendance [*Transzendenzwiderfahrnis*] et comme un agir reçu dans la parole [*Wortgeschehen*]. Le récit de la lutte de Jacob au gué du Yabboq, « en face à face avec Dieu » (Gn 32) lui sert d'illustration plusieurs fois « encapsulée » si l'on peut dire puisque c'est le récit biblique lui-même qui provoque l'expérience de la transcendance (par sa « résonance »), deuxièmement l'intrigue narrative de la lutte située de manière hautement significative au passage d'un gué entraîne dans un mouvement littéralement « transcendant » et enfin, Bühler s'appuie sur l'interprétation du récit dans l'œuvre de l'écrivaine française Sylvie Germain, donc sur une herméneutique narrative du récit initial. La transcendance ne cesse de transcender et d'entraîner en son mouvement.

Aucune interprétation discursive ne saurait se substituer à cette dynamique existentielle du narratif. C'est de ce point de vue que l'herméneutique de Miller nous semble « sous-déterminée », insuffisamment différenciée et explicitée.

Dernière remarque : la formule suggestive de *resistant availability* forgée par Adam S. Miller fait bien ressortir la pointe antiréductionniste tout en insinuant des implications contre-intuitives pour la compréhension de la grâce. Car ce qui résiste dans l'expérience de nos vies c'est d'abord le mystère

258 MILLER, *Speculative Grace*, p. 150 (*not/ne pas* en italiques dans l'original).

259 Il est même renforcé par l'appel à ne pas aller se pendre (p. 157).

260 « Je veux rester ici, debout, près de toi. »

261 BÜHLER, «Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig». Bonhoeffer est souvent difficile à traduire en français. La version reproduite ici (elle provient de John A. T. ROBINSON, *Dieu sans Dieu*, p. 63) nous paraît de loin la plus heureuse (seul l'article déterminé de « l'au-delà » n'est pas fidèle à l'original mais indispensable pour donner un sens philosophique à la préposition au-delà). On peut faire remarquer que Bonhoeffer et son interprétation non religieuse des notions bibliques ont largement influencé la théologie anglosaxonne de la mort de Dieu (dont John A. T. Robinson) et donc, indirectement, le milieu théologique dont participent les réflexions de Miller.

du mal et la dimension démonique du réel. La grâce résiste en un sens bien différent, elle résiste à la réduction à la banalité des phénomènes. Mais fondamentalement, la grâce se donne sans compter et sans raison, « prodigue » à sa façon.²⁶² Elle « prodigue » la vie de la vie.

3.4 « La nouveauté et la fidélité du don et du charme dans l'itération de la vie »

En rassemblant les données bibliques, philosophiques et théologiques de notre parcours (et en tenant compte de l'éventail lexical) nous proposons la définition théologique suivante de la grâce : *la nouveauté et la fidélité du don et du charme dans l'itération de la vie.*

L'expérience est certes déterminante : la grâce relève de l'expérientiel. Mais l'expérience est déjà implicitement présente car tant la nouveauté et la fidélité que le don et le charme comprennent cette dimension. Nous ne trouvons donc pas indispensable de la surajouter à la définition tout en insistant d'emblée sur le fait que c'est dans l'expérience et non dans les déductions formelles ou les affirmations péremptoires que se situe la grâce. C'est vrai partout d'ailleurs, dans la création, la société et l'Église.

Tant dans notre exploration biblique que dans l'interprétation de la pensée de Adam S. Miller nous avons relevé l'importance complémentaire de la nouveauté et de la fidélité.²⁶³ *Car la grâce est une force anti-loi et une force anti-chaos.* Dans un monde fermé, une vie recourbée sur elle-même, dans les cycles qui tournent à vide sous le poids de la nécessité, la grâce fait irruption et change la donne. Son assimilation au Royaume de Dieu, plausible par le rapprochement des Évangiles et du corpus paulinien, accentue cet aspect de la merveille du neuf et du renversement attendu et inattendu du monde tel qu'il est. Or, le Dieu qui vient est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, de Sarah, de Rébecca, de Léa et Rachel. La grâce habite les souvenirs et les réconciliations, le retour des saisons, les vies partagées dans la durée, les dons réciproques entre les générations. *C'est donc au chaos du hasard que la grâce s'oppose tout autant qu'à la loi de la nécessité.*

La variabilité lexicale de la grâce s'organise autour des deux registres du don et du charme. Au-delà du don, fondamental, de l'existence, le don comprend le pardon et la gratitude, ce contre-don qui n'aura jamais la prétention de l'être. Le charme désigne la dimension esthétique de la grâce, l'expérience d'un « ravissement » (une existence décentrée, hors d'un espace toujours plus dilaté et d'un temps toujours plus accéléré).

Nous avons insisté à diverses occasions sur le caractère fondamental de la dimension vitale de la grâce. La grâce est vie, elle est « ce qui apporte de la vie dans la vie ».

C'est le terme d'itération qui demande quelques mots de précision.

En parlant d'*itération* de la vie nous esquissons la synthèse des deux aspects de la nouveauté et de la fidélité. Initialement un terme technique pour l'application répétitive de la même opération mathématique sur une structure donnée, l'itération est devenue au fil du temps un concept

262 Miller aussi compte parmi les qualificatifs de la grâce son caractère *prodigal* (*Speculative Grace*, p. 78s.)

263 C'est en rédigeant, parallèlement à la présente thèse, une expertise sur la brevetabilité du vivant, que nous avons été frappé par un profond déséquilibre juridique et finalement civilisationnel, qui néglige la conservation de la biodiversité tout en valorisant l'innovation biotechnologique (SCHÄFER, *Digitale Sequenzinformationen*).

exprimant moins la répétition que la reprise adaptative d'un processus. Dans la construction d'une machine par exemple, l'itération signifie l'affinement de la conception et de son exécution en fonction des retours d'expérience obtenus. En pédagogie, l'itération désigne le fait de réessayer et de refaire plusieurs fois en apprenant une méthode ou une technique.

La vie entière est itérative. Elle n'est pas éternel retour du même ni bouleversement constant par l'imprévisible. *La grâce intègre la nouveauté dans la fidélité et c'est ainsi que, contre l'étouffement déterministe et contre l'éclatement chaotique, elle nous conduit de vie en vie.*

Les trois auteurs que nous avons étudiés de plus près se situent sur un gradient d'approfondissement spéculatif croissant et de restitution décroissante du vécu immédiat, du contexte socio-politique et de la praxis ecclésiale. C'est vrai, du moins, pour les ouvrages que nous avons choisis. Les trois auteurs représentent des insertions différentes de leurs discours – le Sud et le Nord, le Vieux et le Nouveau Continent, la théologie académique ou ecclésiale ou encore l'intersection de la philosophie et de la théologie. Il est frappant de constater que malgré toutes ces différences, ils partagent des caractéristiques communes :

- la défense véhémement de la pertinence de la grâce dans le vécu, l'expérientiel, le quotidien ;
- le dialogue de la théologie avec d'autres disciplines, d'autres champs de réflexion et d'action et la recherche de la plausibilité de la grâce dans ce contexte ;
- une sensibilité particulière aux renversements induits par la grâce, sa fonction de « troublemaker » pour les hiérarchies des êtres et des choses ;
- la veine spirituelle, tantôt plus discrète tantôt plus affirmée, qui sous-tend leur production intellectuelle ;
- le renvoi direct ou allusif aux textes bibliques et, plus précisément, la dimension narrative des références qui portent leur théologie discursive ;
- la forte relativisation de la distinction théologique classique entre la création et le salut et l'affirmation de la grâce comme « force de vie » dans sa faiblesse même.

Au terme de cette étape de notre parcours, le choix de la grâce comme clé d'interprétation théologique du végétal apparaît comme un élément parmi d'autres d'une recherche beaucoup plus large. « Une expérience de la transcendance surgit là où la vie de l'humain devient problématique, bien plutôt : là où l'humain s'expérimente comme problématique pour lui-même. »²⁶⁴

À une époque où l'humain est problématique pour lui-même en tant que créature anti-créature (plutôt que co-créature) et où la communion en Esprit ne peut se vivre que dans la confrontation au déni de la communion des vivants, la pertinence de la grâce ne pourra être affirmée en dehors de la vie et de la création.

Après avoir précisé les caractéristiques du végétal (chap. 2) et la compréhension de la grâce (chap. 3), il est temps de se consacrer à leur mise en perspective : la grâce du végétal, dans les Écritures d'abord (chap. 4), sur le terrain ensuite (chap. 5).

264 BÜHLER, «Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig», p. 185. Il s'agit d'un résumé de EBELING, *Dogmatik*, vol. I, p. 108.

II EXPLORATIONS BIBLIQUES ET EXPLORATIONS PRATIQUES : DEUX CHAMPS HERMÉNEUTIQUES À METTRE EN PERSPECTIVE

4 Explorations bibliques : la grâce du végétal dans les Écritures

Les plantes sont omniprésentes dans la Bible. Les explorations que nous proposons dans le présent chapitre sont sélectives, par nécessité pragmatique mais aussi par choix herméneutique : il serait illusoire, en effet, de construire une théologie biblique synthétique à partir d'une multitude de références disparates de tout point de vue. Notre attention est guidée par la triangulaire théologique et spirituelle exposée dans les premières pages de notre thèse, triangulaire de la plante, de l'humain et de Dieu.²⁶⁵ Quels sont les textes qui nous parlent du végétal en tant que forme de vie originale d'une part, reflet de l'humain et transparence du divin d'autre part ? C'est la plante pour elle-même qui nous intéresse²⁶⁶ mais aussi son potentiel métaphorique à l'intérieur du triangle plante, humain, Dieu. La complémentarité du Premier Testament et du Nouveau Testament et celle de grands courants à l'intérieur du canon (écrits sapientiaux, prophétiques, sacerdotaux, etc.) constitue un autre critère de sélection des quelques textes que nous allons examiner et dont nous expliquerons la pertinence : le choix n'est ni exhaustif ni discriminatoire.

4.1 La création de la verdure, les arbres du paradis et l'humain jardinier : la grâce du phytocentrisme (Genèse 1 et 2 dans le contexte de Gn 1 à 11)

L'ensemble Gn 1 à 11 (« récit des fondations »²⁶⁷) se compose de plusieurs sources harmonisées par un travail rédactionnel. Nous y trouvons notamment deux récits de la création dont la structure, le style et les matériaux divergent fortement : premièrement le récit *sacerdotal* de la création en sept jours (Gn 1,1 à 2,4a), deuxièmement le récit *sapiential* du jardin d'Éden (Gn 2,4b-25).²⁶⁸ En inversant l'ordre des chapitres dans notre recherche ciblée sur le végétal, nous tenons compte de la portée théologique plus grande à cet égard du récit sacerdotal.

265 Nous ne tenons donc pas compte de nombreux passages où les plantes jouent un rôle anecdotique ou purement culturel, civilisationnel – positif ou négatif (p. ex. les plantes aphrodisiaques ou toxiques).

266 Ce critère exclut les passages où la métaphore glisse vers un usage convenu et ne laisse que peu de place à la considération du végétal lui-même.

267 Nous proposons « récit des fondations » au lieu du terme habituel d'histoire des origines. En formulant *Urgeschehen* plutôt que *Urgeschichte* et en mettant au centre l'expérience existentielle de la bénédiction, Claus Westermann avait déjà évité le piège créationniste ou concordiste de la mise en conformité du récit biblique avec l'évolutionnisme scientifique (WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 103-110). En parlant de *Grundgeschehen*, son disciple Gerhard Liedke nous semble avoir saisi de façon très adéquate le sens fondateur plutôt que proprement historique de ces récits (LIEDKE, *Im Bauch des Fisches*, p. 91-96).

268 Ce deuxième récit a été longtemps appelé « yahviste » en référence à une source supposée du Pentateuque ; la recherche de ces dernières décennies a entièrement démonté l'hypothèse yahviste sans remettre nullement en question, toutefois, l'indépendance et l'originalité de ce deuxième récit de la création. Voir en particulier RÖMER, *La Bible*, p. 22-30, et GERTZ, *Das erste Buch Mose*.

4.1.1 La place du végétal dans le récit sapiencial de la création (Gn 2,4b-3,24)

Dans le deuxième récit de la création, le végétal s'intègre dans un jardin, jardin d'Éden que Dieu plante lui-même (2,8). Dieu fait pousser du sol « des arbres de toute sorte, agréables à voir et porteurs de fruits bons à manger » (2,9). Parmi eux, deux arbres symboliques, l'arbre de vie et l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Symbole universel du lien entre ciel et terre, l'arbre semble prédestiné à représenter la tentation humaine « d'être comme Dieu » (arbre de la connaissance du bien et du mal) mais aussi la promesse de communion avec la vie divine (cela explique que l'arbre – ou les arbres – de vie reviennent dans les visions eschatologiques d'Ez 47,1-12 et d'Ap 22,1-2 et que la croix du Christ, déjà appelée un bois dans le Nouveau Testament, soit identifiée à l'arbre de vie dans certaines exégèses patristiques et, abondamment, dans l'art chrétien).

Le deuxième récit de la création contient aussi la vocation d'Adam consistant à « cultiver et garder » le jardin (2,15) – à la suite du jardinier divin (2,8). Ce passage auquel le XX^e siècle finissant a souvent trouvé un sens écologique (dans la dialectique de mise en culture et de conservation) est souvent invoqué, dans la tradition exégétique et homilétique, pour conférer un renom et une place dans la piété à la profession d'agriculteur et de jardinier.²⁶⁹ Cette interprétation a été renforcée par le motif du Christ jardinier (typologie Adam – Christ) qui, lui, provient de Jn 20,15 (Marie Madeleine prend le Ressuscité pour le jardinier²⁷⁰) et, accessoirement, de Lc 13,6-9 (le vigneron de la parabole, si patient et attentionné à l'égard du figuier stérile, a été identifié avec Jésus Christ). Le Christ jardinier est très fréquemment représenté dans l'art chrétien (*Noli me tangere*).

Une tradition exégétique originale et, à vrai dire, un peu troublante, à partir de Gn 2, est l'idée selon laquelle la fécondité du sol ne serait pas naturelle (*cf.* Gn 2,5) mais dépendrait de sa culture par l'humain (Gn 2,15 ; on en trouve une trace polémique dans le *Discours sur l'inégalité* de Jean-Jacques Rousseau²⁷¹). C'est l'exemple même d'une perspective anthropocentrique biaisée qui néglige l'apport déterminant du couvert végétal (et de la vie animale) à la pédogenèse.

Cela dit, toutes les traditions exégétiques ne sont pas anthropocentriques. On s'est parfois interrogé (au XVIII^e siècle dans la *Physica sacra* de Johann Jakob Scheuchzer) sur l'origine des ronces et des chardons poussant dans les champs et associés à la malédiction dans Gn 3,18 : ne sont-ils apparus qu'avec la chute (péché originel), ou n'ont-ils fait que proliférer à ce moment-là tout en faisant bel et bien partie « auparavant » (si l'on peut parler en termes temporels) de la création bonne des origines ? Scheuchzer adopte ce deuxième point de vue²⁷² – ce qui n'est pas sans importance car cette exégèse implique une certaine autonomie du monde vivant par rapport à l'humain : la création bonne n'est pas simplement la création utile à l'humain.

269 « Eh ! Quel être plus intéressant, plus respectable que l'homme des champs, lorsque, remplissant sa vocation naturelle, il forme avec le Seigneur cette intime relation à laquelle il est si fortement invité ! » (CELLÉRIER, *Discours familiers*, p. 55).

270 GRAPPE, Un jardinier peut en cacher un autre.

271 ROUSSEAU, *Discours sur l'inégalité*, p. 162s., note 1.

272 Voir DONAT, *Auszug aus Scheuchzers Physica sacra*, p. 120s.

4.1.2 La place du végétal dans le récit sacerdotal de la création (Gn 1,1 à 2,4a)

L'interprétation du récit sacerdotal de la création a été radicalement renouvelée et clarifiée dans les années 1980 grâce aux travaux d'Odil H. Steck et d'Erich Zenger.²⁷³ Steck et Zenger ont définitivement congédié l'idée d'une progression régulière de sept jours, interprétation traditionnelle qui se heurtait toujours à des incohérences évidentes (p. ex. la création des plantes avant celle du soleil) et qui donnait lieu, au XIX^e siècle, à tant de tentatives concordistes malheureuses cherchant à concilier la progression des jours de la création avec celle des âges géologiques. Tel n'est nullement le sens du texte. En réalité, le récit se compose de deux sous-ensembles construits en parallèle : les jours 1 à 3 correspondent aux structures fondamentales de la création, les jours 4 à 6 aux êtres spécifiquement assortis à ces structures fondamentales. Le quatrième jour (le soleil, la lune et les étoiles) répond donc au jour premier (la lumière et l'obscurité), le cinquième jour (les animaux aquatiques et aériens) au deuxième (les eaux et – implicitement – l'espace aérien), le sixième jour (les animaux terrestres, puis le couple humain) au troisième (la terre ferme se couvrant de verdure dans un deuxième temps).²⁷⁴ En somme, la série des jours 4 à 6 constitue une reprise itérative des jours 1 à 3. Quant au septième jour, celui du repos sabbatique qui ne rajoute aucune œuvre particulière mais la consécration de l'ensemble, il est mis à part.²⁷⁵

Pour les raisons indiquées, le troisième jour occupe une place privilégiée autant que le sixième jour : discrètement la structure du récit fait ressortir le végétal comme un chef d'œuvre de la création, autant que l'humain. Deuxième œuvre du troisième jour de la création, la végétation (verdure) représente un premier sommet dans la mise en place des créatures. Le deuxième sommet, à savoir la créature humaine, en dépend entièrement.

On objectera sans doute que ce premier chef-d'œuvre ne se distingue nullement par des marques de primauté analogues à celles qui préparent et accompagnent la création de l'humain (v.26-28) : résolution solennelle de la part du Créateur, création à l'image de Dieu, mandat spécifique. Mais cette première impression néglige le fait que le 3^e jour ne trouve son accomplissement que vers la fin du 6^e jour. « Soumettez les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et toute bête qui remue sur la terre ! » - on s'attendrait à ce que le *dominium terrae* du verset 1,28 représente l'aboutissement du récit. C'est en tout cas l'assimilation courante du texte, celle qui a donné lieu, en partie, à la critique de l'anthropocentrisme judéo-chrétien par Lynn White.

273 Une excellente récapitulation des étapes de la recherche se trouve chez GRUND, *Entstehung des Sabbats*, p. 193-202.

274 La correspondance entre les jours 3 et 6 est soulignée par un argument structurel de taille : ce sont les seuls jours se distinguant par la mise en place successive de deux œuvres différentes, chaque fois sur le mode « Dieu dit – il en fut ainsi – Dieu vit que cela était bon ». Les huit œuvres se répartissent donc sur les six jours selon la cadence 1-1-2/1-1-2 (cf. le tableau dans LIEDKE, *Im Bauch des Fisches*, p. 122s.)

275 Zenger voyait dans le récit les deux thèmes centraux de la vie et du temps. Les jours 1 (jour et nuit), 4 (années, mois, cycles astraux) et 7 (sabbat, semaine) se rapportent à la structuration du temps. Les jours 2 (espaces aquatique et aérien) et 3 (terre ferme et verdure) se réfèrent à des milieux de vie, les jours 5 (animaux aquatiques et aériens) et 6 (animaux terrestres, puis le couple humain) à des êtres vivants adaptés à ces milieux de vie. La différence capitale ne doit pas être nivelée, cependant, entre le septième jour (Dieu bénissant dans son repos) et les jours 1 à 6 (Dieu agissant en « pro-voquant » littéralement des œuvres). Alors que l'action, « le faire », établit la distance de l'artisan à son objet, le repos bénissant abolit la distance par la présence *dans* la création de la Vie divine (Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, p. 181-191).

Or, ce serait tronquer le chapitre de deux versets décisifs, 29 et 30. Gn 1,29 précise en effet, au-delà de la domination de l'humain sur le monde animal, sa dépendance complète à l'égard du monde végétal : « Voici, je vous donne toute herbe ("ésèv) qui porte sa semence sur toute la surface de la terre et tout arbre dont le fruit porte sa semence ; ce sera votre nourriture. » Dans le verset suivant, une autre catégorie de nourriture végétale (« toute herbe mûrissante », *yèrèq* "ésèv) est attribuée aux divers animaux terrestres.²⁷⁶ Par la différenciation (idéal-typique) des ressources alimentaires, le récit limite la concurrence entre les habitants de la terre : humains et animaux n'ont pas exactement le même régime alimentaire mais dans les deux cas, ce régime est végétalien. La perpétuation de l'harmonie de la création repose sur la non-violence des rapports internes : le végétal en est le garant.

Ce n'est qu'après l'instauration du végétal en tant que clé de la création, clé au sens de la condition de possibilité de son existence dans la durée, que se termine le sixième jour par la ritournelle « Il en fut ainsi. » (v. 30) Si l'humain reçoit le mandat du *dominium terrae*, le végétal reçoit un autre, humble mais déterminant, que nous proposons d'appeler *sustentatio terrae*, la terre étant comprise, dans cette expression, comme l'emblème du monde vivant qu'elle engendre et rassemble.²⁷⁷ En effet, sans le végétal, un monde vivant soutenable, durable, n'existera pas. C'est à cette condition de vie et d'harmonie qu'est consacrée la dernière des dix paroles du Créateur dans le récit sacerdotal de la création. Et c'est après avoir fait du végétal la clé de la création (terrestre) que le Créateur qualifie le tout non plus seulement de « bon » mais de « très bon » (Gn 1,31).

Nous remettons donc en question l'interprétation courante selon laquelle l'humain, deuxième œuvre du sixième jour, ne serait pas expressément qualifié de bon, et ceci en raison de l'ambivalence de l'être humain.²⁷⁸ Certes, le genre humain qui se multiplie (Gn 6,1) multiplie aussi le mal²⁷⁹ (Gn 6,5). L'ambivalence est bien réelle ; mais est-elle anticipée dans la structure même de la bonne création des origines ? Nous ne le pensons pas. Comment rendre compatible, en effet, la création de l'humain à la ressemblance de Dieu (Gn 1,27) avec une hésitation du Créateur sur cette créature particulière, avec un oui qui ne serait pas dit fondamentalement et franchement, et cela en prévision du non à venir (Gn 6,6) ? Ce serait porter l'aliénation (le péché) dans l'être même de Dieu.

Une piste beaucoup plus plausible est la suivante : l'humain ne peut être qualifié de bon qu'en référence à la création dont il participe et dont le sort incombe, en partie, à sa responsabilité²⁸⁰ : c'est au sein de la création tout entière que l'humain est bon, lui aussi. Mais il ne l'est pas pour lui tout seul. Se trouvant *dans* le récit et *en face du* récit (en tant que destinataire), la créature humaine est la seule susceptible de s'installer dans l'orgueil en étant appelée « bonne » par Dieu. C'est peut-être

276 Pour une analyse détaillée de ce passage nous renvoyons à la thèse strasbourgeoise de Martin KOPP, *Croître en Dieu*, p. 406-417 (notamment 415s.).

277 Sur le plan *exégétique* il serait plus correct de parler de *sustentatio viventium* puisque la terre porte les plantes et non l'inverse. Si l'on prend le mot « terre » au sens de tout ce qui habite la terre (usage que l'hébreu biblique inclut dans le vaste champ sémantique d'*èrèts*) on pourra justifier, sur le plan *systématique*, la tournure *sustentatio terrae* dans son contraste plus frappant avec le concept établi de *dominium terrae*.

278 La qualification de « bon » manque aussi pour le firmament créé le deuxième jour (Gn 1,6-8).

279 Ou la méchanceté (TOB), *ra'ah*.

280 C'est ainsi que Jésus refuse d'être appelé « bon » : Dieu seul est bon (Mc 10,17s. *parr.*).

cela aussi, être créé à l'image de Dieu (v. 26 et 28) : être bon uniquement avec et pour les autres. La création du *couple* humain « à l'image de Dieu » va dans le même sens.

Force est d'admettre que la création de l'humain n'est pas terminée après son apparition et « installation » : une dernière parole créatrice intervient pour assigner à l'ensemble des êtres animés terrestres des cinquième et sixième jours (humains, « bestiaux », volatiles, reptiles) leurs nourritures végétales spécifiques. L'œuvre vivante du sixième jour aboutit non au *dominium terrae* pris isolément mais à la coexistence coordonnée de tous les vivants. La clé de cette conciliation du vivant est le monde végétal chargé de la *sustentatio terrae*.

Le végétal, œuvre du troisième jour, revient donc le sixième jour pour recevoir son mandat à lui, mandat consistant à servir et caché donc, en creux, dans une autorisation de *se servir*. Avant l'achèvement sabbatique du septième jour, qui est fondation de la création dans *la vie* de Dieu, intervient l'achèvement phytocentré de cette même création, fondé dans *l'œuvre* de Dieu.²⁸¹

Ce n'est donc pas l'ambivalence de l'humain qui détermine la particularité du sixième jour (ce serait encore une lecture unilatéralement anthropocentrique) mais la fonction récapitulative de ce moment de la création : récapitulation fortement connotée d'écologie qui interdit de regarder l'humain, deuxième œuvre du sixième jour, en dehors de son articulation avec l'ensemble de la vie animale et surtout végétale. Alors seulement la formule conclusive de tout un chacun des six jours est à sa place : « Il en fut ainsi ». Si elle avait eu sa place après la mention de l'humain, l'ambivalence de ce dernier n'aurait nullement empêché de la mettre : elle est parfaitement neutre. Or, selon l'interprétation « récapitulative » que nous défendons, la formule conclusive ne peut intervenir qu'après l'intégration de l'humain et de tous les êtres animés dans la vie végétale qui les porte et les maintient. La bénédiction du sixième jour coïncide donc nécessairement avec celle du « tout » (*kol*) qualifié de « très bon ».

Il s'ensuit que l'anthropocentrisme de Gn 1,26.28 est doublement relativisé : par le théocentrisme du sabbat (Gn 2,3, septième jour) et par le phytocentrisme conclusif du sixième jour (Gn 1,29-30). Au-delà des opérations divines, c'est Dieu lui-même, par l'émanation de sa Vie, qui est le centre de la création (théocentrisme). Mais à l'intérieur des opérations divines, c'est le monde végétal qui en est le centre, par l'humble service de sa vie au bénéfice du « tout ».

4.1.3 L'arche de Noé et le brin d'olivier : le récit du Déluge (Gn 6-9) confirme-t-il le phytocentrisme sacerdotal ?

Qu'est-ce que « dominer la terre » ? C'est dans l'arche de Noé que des penseurs sensibles aux narrations bibliques reconnaissent l'exemple parfait du sens recherché, à savoir la responsabilité de « père de famille » (Calvin) à l'échelle de ce que nous appelons la biosphère. Or, si l'arche grouille d'animaux, Noé ne sauve aucune plante.²⁸²

281 Nous reprenons de Jürgen Moltmann cette dialectique de la création conçue comme œuvre et comme vie de Dieu, dialectique panenthéiste de sa présence au cœur de la création et de sa différence d'avec la création (MOLTMANN, *Gott in der Schöpfung*, p. 92-98 ; 281-283).

282 Inutile de spéculer sur la logistique interne de ce drôle de bateau, fourrage et autres nourritures (fraîches peut-être ?), animaux surnuméraires destinés aux carnivores (à moins que de tels appétits ne se soient pas encore manifestés ; Gn 9,1-7 reste silencieux sur ce point précis). Récit symbolique, la narration du Déluge devient ridicule lorsqu'on la passe au crible d'un rationalisme objectivant.

Faut-il voir une injustice, comme le pense Francis Hallé,²⁸³ dans le fait que les plantes n'aient pas eu leur place sur l'arche de Noé (à l'exception de la réserve de nourriture mentionnée en Gn 6,21) ? Nous pensons plutôt que le récit suggère que la place, décisive, des plantes était ailleurs. C'est le « frais rameau d'olivier » dans le bec de la colombe (Gn 8,11) qui annonce la baisse des eaux et donc la fin du Déluge. Semences et moissons sont évoquées (Gn 8,22) et Noé devient « le premier agriculteur » et viticulteur : « [i]l planta une vigne. » (Gn 9,20). C'est dire que les plantes ne sont pas concernées par le Déluge : les flots ne les menacent pas. Les plantes semblent subsister, se perpétuer, émerger et proliférer comme si rien ne s'était passé. Trait biologiquement naïf, certes (au moins pour certaines catégories de plantes), mais théologiquement significatif : le mal qui s'était multiplié ne s'est pas étendu pour autant jusqu'au monde végétal.²⁸⁴ Les plantes, clé de l'harmonie de la création, n'ont jamais cessé de vivre leur vie de service, d'assumer leur mandat de la *sustentatio terrae*. Elles portent la communion des vivants. Le bois de l'arche, issu du végétal, en est un symbole fort.

Le *phyto-centrisme* demeure intact. Car il s'agit d'un « centrisme » basal plutôt que central. Les plantes ne sont pas en vue dans le récit ou si peu ; mais plus que toute autre créature, même plus que Noé, elles assurent la continuité de la création. Elles ne dépendent pas de l'humain, et surtout pas du *dominium terrae*, serait-il exercé par un « juste ». À l'inverse, c'est d'elles que dépend tout ce qui respire. L'arche aurait été surchargé (symboliquement), et le *dominium terrae* « gonflé » si la *sustentatio terrae* avait dû se réfugier « sous son ombre » : la hiérarchie du service prime sur celle de la domination.

4.2 Cèdres et céréales : la grâce du sauvage et du cultivé (Psaume 104)

L'accent non anthropocentrique, déjà perceptible dans la présentation du monde végétal en Gn 1 à 3, est particulièrement affirmé dans la littérature biblique sapientiale. Le Psaume 104 en fait partie.

L'histoire littéraire tant de sa rédaction que de sa réception est remarquable. En effet, le Psaume 104 s'inspire partiellement d'un hymne égyptien du XIV^e siècle av. J.-C. : l'hymne d'Akhenaton. Cependant, le style du Psaume est moins délayé, plus précis dans l'observation de créatures diverses clairement nommées que son lointain modèle provenant du culte du disque solaire par le célèbre pharaon « hérétique ».²⁸⁵ Pour cette raison le Psaume 104 a l'allure, en partie, d'une « leçon de choses » biblique.²⁸⁶ Ce trait particulier explique sa forte réception chez les naturalistes de l'époque moderne, notamment aussi dans la tradition réformée.²⁸⁷ Le verset 24, programmatique, figure en exergue de manuels scolaires d'histoire naturelle jusqu'à la fin du XIX^e siècle : « Que tes œuvres sont nombreuses, Seigneur ! Tu les as toutes faites avec sagesse, la terre est remplie de tes créatures. »

283 HALLÉ, *Éloge de la plante*, p. 19 et 315-317. Cf. DAUGEY, *L'intelligence des plantes*, p. 28-30.

284 L'idée que les plantes ne sont pas affectées par le péché originel, qu'elles témoignent donc de la pureté des origines, joue un rôle dans le romantisme (cf. le sous-chapitre 7.3).

285 Pour le texte de l'hymne et la comparaison avec le Psaume 104 voir *Prières de l'Ancien Orient*, p. 68-72.

286 Les spécialistes rattachent ce style également à une influence égyptienne (indirecte). KRAUS (*Psalmen II*, p. 709 et 712) parle de *enzyklopädische Listenwissenschaft*.

287 SCHAEFER, « Théâtre de la gloire de Dieu » ; SCHÄFER, *Französisch-reformierte Beiträge*.

Conformément à la veine naturaliste que nous venons d'évoquer, ce ne sont pas que les « bêtes des champs » qui font leur apparition mais distinctement les ânes sauvages (v. 11), non seulement les oiseaux en général mais la cigogne (v. 17). La terre cultivée a sa place, le travail humain, mais dans le cadre plus large de vastes espaces sauvages : « Les hautes montagnes sont pour les bouquetins, les rochers sont le refuge des damans. » (v. 18) Le Psalmiste nous offre un panorama des créatures, d'abord les conditions fondamentales de la vie, puis les êtres vivants, dans un ordre vaguement comparable à celui de Gn 1.

4.2.1 Un exposé des plantes

À l'intérieur du Psaume, l'exposé des plantes occupe les versets 14 à 17²⁸⁸, avec une place égale faite aux plantes utiles, celles des espaces cultivés ou exploités (v. 14s., première partie), et aux plantes sauvages, arbres de la haute montagne (v. 16s., deuxième partie). L'exposé des plantes est inséré dans un ensemble plus grand (v. 10-18) où la haute montagne est le point de départ et le point d'arrivée : espace sauvage, les montagnes renvoient à plus haut qu'elles, habitation céleste de Dieu d'où vient l'eau qui arrose autant la vie sauvage que les cultures : « Depuis ses demeures [*alyoth*, les terrasses sur le toit de la maison orientale] il abreuve les montagnes, la terre [*èrèts*] se rassasie du fruit de ton travail [ou de ton action, un dérivé d'*asah*, faire]. » (v. 13, un condensé des v. 10-18)

Dans la première partie de l'exposé des plantes, mention est faite d'abord de l'herbe (au sens de la végétation prairiale, *khazir*), puis de la verdure (*èsèv*, le champ sémantique va du vert tendre des semailles aux herbes aromatiques et légumes). L'herbe est destinée au bétail (*behémah*, l'usage courant qui rapporte ce mot aux animaux élevés est le plus plausible ici), la « verdure » aux humains. Ce sont des plantes utiles à l'économie rurale. Ensuite, le vin (*yayin*) et le pain (*lèkhèm*) évoquent indirectement les plantes cultivées dont ils proviennent, le vocable *lèkhèm* semble même désigner l'aliment au v. 15 mais le grain, produit de base, au v. 14. L'huile (*shèmèn*), issue de l'olivier, apparaît plus furtivement. Tous ces produits végétaux (et les plantes dont ils sont extraits) soutiennent la vie de l'humain en lui procurant joie, rayonnement, force et courage.²⁸⁹

Un accent différent s'observe dans la deuxième partie de l'exposé des plantes : l'humain en est absent. Les cèdres du Liban (*èrèn*) sont qualifiés d'arbres du Seigneur : c'est Lui qui les a plantés (Dieu œuvre en *arcanus [...] agricola* selon la belle formule de Jean Calvin ; cf. le sous-chapitre 6.2). Et si un être de chair et de souffle profite de ces grands arbres montagnards c'est la cigogne : elle y fait son nid.

Pour le verset 17b, deux traductions concurrentes sont possibles. La première (p. ex. Luther révisée, Bible de Jérusalem) lit *b-roshim*, dans les cimes (« têtes » des arbres). La deuxième (p. ex. Second, TOB) lit *beroshim*, *berosh* étant le nom générique de divers résineux dont le cyprès est le plus connu mais le sapin de Cilicie, *Abies cilicica* (ANTOINE & KOTSCHY) CARRIÈRE, le plus probable en l'occurrence. Car le sapin de Cilicie se trouve effectivement dans la montagne du Liban où il forme des peuplements mélangés avec le cèdre, contrairement au cyprès répandu à une altitude plus basse.²⁹⁰ La traduction de la TOB « la cigogne a son logis dans les cyprès » a donc le mérite de chercher la précision tout en visant à côté. En l'absence de verbe, la syntaxe ne permet pas de trancher entre les leçons *b-roshim* et *beroshim* ; mais le parallélisme du style hébreu favorise la mention d'une deuxième espèce

288 Une allusion se trouve au verset 12 (« d'entre le feuillage », *apayim*, de *api*, un hapax) ; les « cultures » du v. 23 sont plutôt des corvées agricoles (*avadoth*).

289 Céréales, huile et vin représentent par ailleurs les composantes des offrandes végétales en Israël.

d'arbre, comparable au cèdre mais différente de lui. Il est donc probable que le Psalmiste se figurait un nid de cigogne dans un sapin de Cilicie.

Quelles que soient les incertitudes lexicales d'ordre linguistique (c'est le cas, surtout, des hapax) et d'ordre ethnobiologique (les critères de classification ne sont pas ceux de la science moderne, et ces derniers évoluent à leur tour), on est frappé par l'intérêt que le psalmiste accorde à un choix significatif de créatures vivantes bien précises. Antique « leçon de choses », le Psaume 104 témoigne de la pertinence théologique de l'effort de connaître ce qui s'appelle de nos jours la biodiversité.

4.2.2 La grâce du végétal

Pour le psalmiste, la création relève de la grâce.²⁹¹ Ce trait fondamental est particulièrement net dans les versets 27-28 qui ont inspiré – au travers de leur réécriture dans le Psaume 145,15s. – la piété des prières à table : « Tous comptent sur toi pour leur donner en temps voulu la nourriture : tu donnes, ils ramassent ; tu ouvres ta main, ils se rassasient. »²⁹² Dans le Psaume 104, le don divin de la nourriture s'étend à tous les êtres de chair et de sang, non seulement aux humains et aux animaux utiles à première vue.²⁹³ La création présente une face nocturne parfaitement assumée, inscrite dans l'harmonie de ses rythmes, avec des prédateurs qui occupent la place qui est la leur et dépendent aussi légitimement que tous les autres de Dieu qui les nourrit : « Les lions rugissent après leur proie et réclament à Dieu leur nourriture. » (v. 21). Le souffle vient de Dieu et anime tout ce qui respire (v. 30) : il est créateur.²⁹⁴ Mais Dieu retire aussi son souffle, et les êtres animés retournent à la poussière (v. 29). Le vivant est mortel, et cela aussi fait partie de la création ordonnée avec sagesse. Pour le psalmiste, la présence créatrice de Dieu est toujours actuelle (v. 30) ; il nous dépeint la création présente et continue, avec l'harmonie de ses contrastes, jour et nuit, herbivores et carnivores, le temps du souffle vivant et le temps du retour à la poussière. « La création tout entière est ouverte vers Yahvé, elle dépend absolument de Lui ; en dehors de Sa présence, elle meurt. »²⁹⁵

Sans être éliminées du tout, les forces du chaos sont domptées. Dans le texte, la mer (v. 6-9.25-26) et le Léviathan (v. 26), puissances du chaos dans les religions de l'Orient Ancien, sont dédivinisés et

290 ZOHARY, *Pflanzen der Bibel*, p. 106s. Parmi les nombreux ouvrages sur les plantes de la Bible, celui (anglophone et malheureusement non traduit en français) de Zohary, botaniste universitaire israélien, se distingue par la connaissance très sûre de la phytogéographie et phytosociologie du Proche-Orient et de la langue hébraïque dans son contexte sémitique ancien.

291 Nous nous concentrons ici sur le contenu du Psaume mais sa forme va dans le même sens, notamment le balancement entre la description lyrique (à la troisième personne) et la prière (à la deuxième personne), ainsi que le parallèle entre la création vivante de Dieu et la création artistique du poète lui-même (v. 31 et v. 34).

292 Ps. 145,15s. : « Les yeux sur toi, ils espèrent tous, et tu leur donnes la nourriture en temps voulu ; tu ouvres ta main et tu rassasies tous les vivants que tu aimes. » Cf. le motet de Heinrich Schütz, *Aller Augen warten auf dich, Herre* (SWV 429).

293 Cf. Ps. 147,9 : « il donne la nourriture au bétail et aux petits du corbeau qui réclament. » (Le corbeau est un animal rituellement impur).

294 Le verbe *bara* qui se rapporte au souffle (*ruakh*) se dit exclusivement de l'acte créateur de Dieu.

295 KRAUS, *Psalmen II*, p. 715.

intégrés dans l'ensemble de la création harmonieuse : la mer est endiguée (v. 9²⁹⁶). Léviatan, monstre marin, se transforme en partenaire de jeu de Dieu Créateur. Le chaos dompté fait partie intégrante de la création harmonieuse. Seul le dernier verset du Psaume mentionne une perturbation impossible à intégrer : « les pécheurs » (*khataïm*), ceux qui abusent d'autrui (*roschaim*). Toujours si ingénieux à relever la place de tout un chacun et de toute chose au sein de la création – y compris la sienne, de poète chantant la louange de Dieu (v. 33s.) – le Psalmiste désire la disparition des malfaisants : unique touche eschatologique dans cet éloge de la création continuée au présent.

Quant aux plantes, elles représentent une manifestation majeure de la grâce du Créateur. Ce sont elles qui renvoient l'humain à plus grand que lui et plus fondamental que lui. Il y a les plantes sauvages, tout d'abord, et en particulier ces arbres majestueux du Liban que Dieu lui-même cultive, reléguant l'humain cultivateur au second rang. Et il y a les plantes cultivées dont l'humain retire ce qui fait vivre le cœur : le pain et le vin lui procurent force et joie. C'est avec les plantes seulement, celles qui le dépassent et celles qui le font vivre, que l'humain est à sa place dans la création.

4.3 Le kikajon de Jonas : l'insupportable grâce de Dieu qui aime la vie (Jonas 4)

Le seul récit biblique dont la leçon repose sur l'attachement de l'humain à une « plante compagne » compose le dernier chapitre du livre de Jonas. Tardif, riche en images et en jeux de mots étymologiques²⁹⁷, ce livre met en scène une véritable caricature de prophète. Cela n'empêche pas que des thèmes graves et fondamentaux de la foi biblique y soient traités avec le plus grand sérieux : l'appel de Dieu, qui pèse et effraye (appeler les Ninivites à la conversion) et que l'humain tente de fuir ; la solitude du croyant ; la maturation lente menant de la révolte à l'obéissance au travers du désespoir (dans le ventre du monstre marin) ; la tentation par l'attrait pervers qu'exerce la contemplation de la sanction divine ; la générosité du pardon par lequel Dieu répond à la conversion des Ninivites (3,10) et, enfin, la mise à l'épreuve paradigmatique et analogique de ce pardon dans l'anecdote du chapitre 4 : la plante à laquelle Jonas est attaché et qui lui donne de l'ombre se dessèche d'un coup, aussi vite qu'elle s'est épanouie. Et Jonas en est meurtri – pour s'entendre dire : « Toi tu as pitié de cette plante pour laquelle tu n'as pas peiné et que tu n'as pas fait croître [...] Et moi [Dieu], je n'aurais pas pitié de Ninive la grande ville où il y a plus de cent vingt mille êtres humains qui ne savent distinguer leur droite de leur gauche, et des bêtes sans nombre ! » (4,10s.)

Le thème de ce chapitre (et de l'ensemble du livre) est l'abondance de la grâce de Dieu (*rab_khèsèd*) qui « regrette le mal » (*nikhèm_''al_hara''ah*). *R''aah* revient dans le texte avec trois significations différentes dont le point commun est la volonté de nuire : d'abord la *ra''ah* des Ninivites, le mal qu'ils font à autrui (3,8b.10a), ensuite la *ra''ah* du jugement divin, la destruction annoncée par le prophète (3,10b). Ce double mal s'évanouit car les Ninivites changent de comportement et Dieu épargne la ville. C'est alors que la *ra''ah* s'abat sur le prophète lui-même sous la forme de la rage d'avoir été « berné » pour avoir annoncé la dévastation de Ninive qui pourtant n'est pas venue. Mais Dieu est résolu de surmonter aussi cette troisième forme de *ra''ah* : l'orgueil vexé qui en veut à la grande ville païenne de vivre et de fleurir. Le contexte de l'auteur du livre est l'époque postexilique de la liberté de culte retrouvée sous la domination perse : à quoi bon rester fidèle au Dieu de leurs pères, pensent bon nombre de juifs, si cela ne fait aucune différence, si les païens prospèrent tout autant que ceux

296 On trouve le même motif dans d'autres textes sapientiaux (Pr 8,29 ; Jb 38,8-11).

297 WOLFF, *Dodekapropheton 3*, p. 134.

qui vénèrent le vrai Dieu ? Vous faites fausse route avec votre jalousie, répond la pédagogie divine dans ce dernier chapitre du livre de Jonas et pousse le prophète à admettre l'amour indivisible du Créateur pour toute vie : rien que par des questions, aimables, paternelles, de petites chiquenaudes qui font réfléchir.²⁹⁸

Que faut-il penser du statut de la plante dans ce récit ? Est-elle simplement un objet agréable dans la vie de Jonas en lui procurant de l'ombre sous un soleil cruel ? Ou représente-t-elle la communion des vivants dans une expression élémentaire ? Les deux, à notre avis. Jonas, il est vrai, voit surtout ce que la plante lui apportait : grâce à la plante qui donne de l'ombre, Jonas « se réjouit d'une grande joie » (v. 6c) autant qu'il s'était « fâché d'une grande colère » (v. 1). Or, lorsque la plante se dessèche sous l'effet conjugué de deux autres auxiliaires du plan divin, le ver et le vent, Jonas ressent de la pitié à son égard. Le verbe *khous*, rare, se dit presque toujours de la compassion avec des êtres humains, littéralement d'un « œil triste » à leur égard.²⁹⁹ Son emploi pour la relation avec une plante semble donc exagéré à première vue.

Or, tout est exagéré dans cette petite narration « satirique »³⁰⁰, surfait et significatif dans l'exagération même. Que la plante soit reconnue comme un être non pas animé mais tout de même vivant (dont la disparition provoque tristesse et deuil) nous semble incontournable pour la cohérence du syllogisme *a minore ad maius* dans ce chapitre : toi, Jonas, tu as pitié (*khous*) de la plante, et moi, Dieu, je n'aurais pas pitié (*nakhm*) des habitants de la grande ville, humains et animaux ? La mention des animaux est révélatrice : la vie non humaine compte aux yeux de Dieu. Tout n'est pas sauvé, il est vrai, ou plutôt sauvé dans un monde qui passe.³⁰¹ La plante dépérit. Mais même sa vie à elle a un prix, sinon la plaidoirie divine ne serait pas convaincante.³⁰²

La plante est une manifestation de la grâce : elle n'a coûté aucune peine au prophète et ce n'est pas lui qui l'a fait pousser. L'ensemble du chapitre est imprégné d'un amour indivisible de toute vie, amour dont Dieu entoure ses créatures. Que la plante puisse toucher « les tripes » est un cas unique dans la Bible.

De quelle plante s'agit-il ? Le mot hébreu *qiqayôn* ne se trouve que dans ce passage de Jonas. Les traductions anciennes plaident pour la citrouille³⁰³ puis pour le lierre.³⁰⁴ Une longue tradition juive

298 Le raisonnement dans le paragraphe qui précède s'appuie sur WOLFF, *Dodekapropheton* 3, p. 138 et 143-149.

299 La seule exception, Gn 45,20, se rapporte à des affaires domestiques délaissées mais celles-ci concernent la maison paternelle et donc le souvenir de la lignée (pour la compréhension de ce verbe, voir WOLFF, *Dodekapropheton* 3, p. 146s.).

300 WOLFF, *Dodekapropheton* 3, p. 136.

301 D'où la comparaison, dans la Bible, de la vie humaine, éphémère, avec celle de l'herbe qui fane (Es 40,6-8).

302 Il est intéressant que dans les deux derniers versets du livre la clémence divine envers Ninive est motivée non par la conversion (pourtant largement mise en scène au chapitre 3) mais par le respect de la vie qui l'habite.

303 *Kolokyntha* (Septante), *cucurbita* (Vetus Latina), voir NEUMANN-GORSOLKE & RIEDE (éd.), *Das Kleid der Erde*.

opte pour le ricin, interprétation que les modernes ont adoptée en grande partie.³⁰⁵ Il n'y a cependant aucune certitude. Pour cette raison, la traduction de la Bible par David Martin (1707) conserve le mot kikajon. Ce scrupule a été partagé par Jean-Frédéric Ostervald dont la version de 1747 (avec ses nombreuses révisions) est restée pendant longtemps la Bible la plus répandue dans le protestantisme francophone. Par la suite, le néologisme kikajon est entré dans la langue parlée : par un effet d'attraction de la plante sur la cabane mentionnée dans le même passage, le kikajon est devenu un mot encore très usité en Suisse romande pour un abri de jardin.

4.4 Les lis des champs : la grâce de la gloire dans l'éphémère (Matthieu 6,28-30 ; Luc 12,27-28)

Les « lis des champs » du Sermon sur la Montagne (Mt 6 à 8) représentent l'une des références néotestamentaires les plus célèbres au monde végétal : dans un contexte invitant à résister au souci et à orienter sa vie vers le Royaume de Dieu, Jésus renvoie ses auditeurs à l'extraordinaire beauté des fleurs éphémères revêtues d'une splendeur qui surpasse les plus somptueux habits de Salomon (« toute sa gloire »). L'Évangile de Luc contient un passage parallèle (Lc 12,27-28)³⁰⁶ placé non dans le Discours dans la plaine (Lc 6,17-49 ; l'équivalent du Sermon sur la Montagne) mais dans un contexte différent. Nous allons procéder d'abord à l'exégèse de ce passage (en comparant les versions matthéenne et lucanienne) pour évoquer ensuite, à l'aide de quelques exemples représentatifs, l'histoire de sa réception (*Wirkungsgeschichte*).

4.4.1 Les thèmes de la possession et du souci dans les contextes matthéen et lucanien

Regardons d'abord la version la plus connue, celle du Sermon sur la montagne. L'exemple des lis des champs se situe à l'intérieur d'un ensemble consacré à la justice devant Dieu (*coram Deo* ; Mt 6,1-7,12) et, plus précisément, dans un sous-ensemble traitant de la vie pratique (après la piété et la prière ; Mt 6,19-7,12).³⁰⁷ Les deux thèmes dominants et reliés entre eux au début de ce sous-ensemble sont la possession et le souci : quels sont les biens qui comptent vraiment et comment empêcher que la vie ne se transforme entièrement en préoccupation ?

304 *Hedera* dans la Vulgate. Dans une correspondance entre Augustin et Jérôme à ce sujet, ce dernier précise qu'il s'inscrit dans une tradition grecque autre que la Septante (« Aquila et tous les autres ») tout en distinguant la plante en question du lierre commun. Le fond du conflit est l'opposition entre le souci pastoral d'Augustin (défenseur de la conformité à la Septante dans l'intérêt de l'unité gréco-latine de l'Église universelle) et la conscience de linguiste qui motive Jérôme dans sa relation à l'original hébreu (cf. FRAISSE, Comment traduire la Bible ?).

305 L'article « Ricin » dans l'Encyclopédie de Diderot (tome XIV de 1765, article rédigé par Louis DE JAUCOURT) contient de nombreuses références à ce sujet.

306 C'est dire que selon la théorie synoptique des deux sources, le logion provient de Q. Nous n'allons pas approfondir la question de sa version originale mais mentionner lorsque cette précision est utile, les accents spécifiques apportés respectivement par Matthieu et par Luc.

307 Nous reprenons les termes de cette disposition de WEDER, *Bergpredigt*, p. 156-234.

Face à ces interrogations, Jésus introduit des alternatives déterminantes. La première est celle entre le ciel et la terre : amasser des trésors, non sur la terre (où ils se perdent et nous perdent) mais dans le ciel (qui chez Matthieu désigne toujours aussi Dieu lui-même dans sa transcendance qu'on ne peut pas capter en le nommant). La deuxième concerne la vision. Si l'œil est « la lampe du corps » (Mt 6,22), c'est-à-dire l'éclairage ou la coloration de la personne tout entière,³⁰⁸ tout dépendra de la qualité de l'œil, œil « franc » (*haplos*³⁰⁹) ou œil trouble (« mauvais », *ponèros*).³¹⁰ Selon l'œil, la personne vit dans la lumière ou dans le noir. Cette parole a une importance très grande (insuffisamment soulignée la plupart du temps) pour les versets suivants qui parlent du regard (sur les oiseaux, sur les lis). Troisième alternative (Mt 6,24) : Dieu ou Mammon (l'Argent) car : « [n]ul ne peut servir deux maîtres. »

Luc met des accents très similaires en faisant précéder la double parole sur les oiseaux et les lis par la parabole du « riche insensé » (Lc 12,16-21) : s'enrichir auprès de Dieu ou amasser un trésor pour soi-même (v. 21), fonder la vie en soi ou l'accueillir de Dieu avec les autres (v. 19s. ; dans ses projections le riche propriétaire foncier ne se réfère qu'à lui dans une solitude autosuffisante³¹¹). Enfin, l'Évangéliste critique l'accumulation capitaliste puisque la mention des granges (*apothèkai*) dénote clairement, dans le contexte de l'Empire romain d'alors, une situation de gros producteur spéculant sur le prix des denrées alimentaires consommées dans les grands centres urbains.³¹²

Lorsque Jésus aborde le problème du souci (v. 25), il s'adresse de toute évidence à des auditeurs préoccupés par la précarité de produits de première nécessité : le manger (et le boire), le vêtement. Contrairement au riche propriétaire foncier qui fait des provisions et prévisions « pour de longues années » (Lc 12,19), les auditeurs de Jésus s'inquiètent du moment présent (Lc 12,22.29 ; Mt 6,31) et du lendemain (Mt 6,34) : « plein de biens » et « plein d'années » (*polla*) chez l'un, le risque du vide, de la faim, de la soif et de la nudité (cf. Mt 25,31-46) chez les autres.

Une certaine systématisation apparaît dans l'articulation entre les deux besoins fondamentaux, la nourriture et l'habillement : la nourriture relève de la vie (*psyché*, la *nèphèsh*, force vitale, hébraïque), le vêtement du corps (*sôma*, c'est-à-dire la présence de la personne tout entière). De manière intuitive, les deux exemples de créatures vivantes citées par Jésus se répartissent parfaitement dans les deux registres de la vitalité (*psyché*) et de la présence externe (*sôma*) : l'oiseau, animal construit autour d'un tube digestif au service de l'absorption, illustre le manger ; la fleur, toute déployée vers l'extérieur, est comme habillée.

308 *Sôma*, corps, se réfère aussi à la personne tout entière. Cette piste exégétique importante remonte à la théologienne strasbourgeoise Herrade MEHL-KOEHNLEIN, *L'homme selon l'apôtre Paul*. Cf. WEDER, *Bergpredigt*, p. 196.

309 Littéralement « simple » mais au sens de « dépourvu de duplicité ».

310 La TOB traduit par œil sain et œil malade ce qui lisse un texte intrigant.

311 BAYER, *Schöpfung als Anrede*, p. 94, oppose de manière très parlante le véritable sabbat au « sabbat de l'âme auto-fabriquée » (*selbstgemachter Seelensabbat*) que le riche propriétaire terrien de la parabole veut s'offrir.

312 NORTHOTT, *Eucharistic Eating*, p. 238.

Un malentendu très répandu doit être dissipé tout de suite : les oiseaux du ciel et les lis des champs ne suggèrent en aucune façon que l'humain aurait à vivre sans travailler.³¹³ L'enjeu n'est pas celui de la discipline, de l'application ou de la dextérité, ni celui des techniques culturelles humaines ; *l'enjeu est le souci*³¹⁴ qui ronge, voire qui tue. Manger ou se faire manger par le souci, habiter son corps ou être habité par le souci, telle est la question : tourner à vide ou se tourner vers la promesse du Royaume.

4.4.2 Le sens des lis des champs

Concentrons-nous maintenant sur les lis des champs.³¹⁵ Dans la version matthéenne, Jésus nous invite à les « examiner » ou étudier à l'œil : le verbe *katamanthánein* (un hapax dans le NT) évoque l'inspection (de la manière dont un médecin examine une plaie ou un propriétaire sa plantation d'oliviers³¹⁶). Il faut les regarder de près, les bien voir.³¹⁷ La qualité du regard, l'œil « franc » ou « mal disposé » de Mt 6,22-23 devient alors déterminant. Car le regard sombre ne discernera que ce que les lis des champs sont aussi : « herbe des champs qui est là aujourd'hui et qui demain sera jetée au feu » (v. 30b). Le regard lumineux, en revanche, reconnaîtra la manière dont Dieu habille l'herbe des champs (v. 30a), saisira « comment ils croissent ». Car le miracle est là : sans « trimer » (ce serait l'équivalent familier de *kopíáein*) et sans filer (*nèthein*)³¹⁸, chacun d'eux est mieux vêtu « que Salomon dans toute sa gloire ». La précision « l'un d'eux » rehausse encore le contraste car on imagine la multitude bigarrée de « lis des champs » d'espèces variées dans les plaines de Galilée où la féconde humidité de la saison hivernale se manifeste par une poussée florale spectaculaire (cf. Ct 2,12) rapidement épuisée par la sécheresse de l'été méditerranéen.³¹⁹

Deux compléments d'ordre exégétique s'imposent au sujet de la référence à Salomon et « toute sa gloire » ainsi que de l'orientation eschatologique du passage : la proclamation du Royaume de Dieu.

313 Voir p. ex. un échange entre Érasme et Thomas More : « Les hommes ne pourront guère suivre ces paroles du Seigneur, sinon ils périront tous » (VINÇON, *Spuren des Wortes*, vol. 1, p. 118s.). Nombre de prédications se débattent longuement avec ce faux problème.

314 GOETZMANN, *Sorge*.

315 Simplement des « lis » dans la version lucanienne.

316 RENGSTORF, καταμανθάνω. La connotation de l'apprentissage suggérée par le verbe simple *manthánein* (équivalent de *lamad*) ne semble pas être présente (les lis ne sont pas nos « maîtres » mais une forme de vie digne d'examen approfondi).

317 De manière analogue, il faut « jeter un coup d'œil » (*emblépein*) sur les oiseaux du ciel. Luc n'insiste pas autant sur la vue ; il dit (deux fois) « comprendre » (*katanoéin*).

318 Plusieurs commentateurs voient dans la conjonction de ces deux verbes celle du travail masculin et féminin dans un partage des rôles traditionnel, p. ex. DAVIES & ALLISON, *Matthew I - VII*, p. 654.

319 La botanique moderne a eu tendance à identifier les « lis des champs » avec *Anemone coronaria* L., forme sauvage, d'un rouge splendide, de nos anémones horticoles. Il n'est pas dit, cependant, que les lis relèvent d'une seule espèce ; collectivement, par la complémentarité de leurs formes et de leurs couleurs, ces fleurs printanières sont encore beaucoup plus belles, et collectivement elles se dessèchent et ne sont plus bonnes qu'à être brûlées.

D'abord il faut rappeler que Salomon est un personnage ambigu.³²⁰ De manière stylisée, la gloire (*kavôd*, attribut divin) lui est promise parce que ce n'est pas elle qu'il demande à Dieu au début de son règne, mais la sagesse (1 R 3,13 ; 2 Ch 1,12). Or, Salomon déçoit : savant, doué de discernement, il est en même temps assoiffé de pouvoir, de richesse et de luxe, multipliant et brouillant les divinités tutélaires à l'image de son vaste harem international. C'est finalement sa renommée à lui que recherche le roi Salomon, son « trésor » et son parapluie religieux à lui, alors que le reflet de la gloire divine dans le « vêtement » des lis des champs est purement réceptif de leur part, humblement accueilli au moment éphémère où il vient : « Dieu habille ainsi... ». Les lis des champs brillent comme des étoiles de première grandeur et n'y sont pour rien. Paradoxe qui s'appelle la grâce : le mot n'apparaît pas, mais la chose y est.

La parole de Jésus sur les lis des champs s'inscrit dans un contexte marqué non par le présent ou le passé mais par ce qui vient. La situation consiste à « rechercher » (*zêtein*) – la nourriture ou le Règne de Dieu. Cette orientation vers ce qui vient se présente donc sous deux formes radicalement différentes : souci ou accueil, futur ou avenir. En nous souciant nous ployons sous le poids de l'incertitude de la vie à venir. En nous laissant atteindre par la proclamation du Royaume de Dieu nous nous redressons pour accueillir Dieu qui vient. Ou bien nous allons vers un futur évoluant de souci en souci, une nouvelle préoccupation brûlante prenant à chaque fois le relais de la précédente éteinte. Ou alors nous accueillons un avenir où Dieu vient vers nous dans son Royaume de justice.

Ce que Jésus dit des lis des champs n'est pas une vérité atemporelle.³²¹ De tout temps, bien sûr, on peut être touché par l'attrait esthétique des fleurs et par la disproportion entre cette beauté et la modeste et éphémère verdure qui la produit. Mais pour y voir une invitation à laisser derrière soi le souci, il faut expérimenter dans ce phénomène la présence d'un Dieu paternel qui vient secouer le monde ancien par un monde nouveau. Cette expérience nous implique : ce que les lis révèlent – le Dieu paternel qui les habille – vaut pour nous « à bien plus forte raison » (*pollô mâllon*, Mt 6,30 ; Lc 12,28). En voyant les lis je me vois moi-même dans les lis et je participe de la même grâce qui les touche.³²² Je reconnais en eux non la nature mais la créature, non un ordre fermé mais la vie sous la promesse.

4.4.3 Éléments d'une importante histoire de la réception

Les lis des champs ont initié une *Wirkungsgeschichte* très large. Ils reviennent régulièrement chez des auteurs protestants, entre autres, et toujours avec l'idée d'une merveille qui change le regard sur le

320 Nous reproduisons ici les traits de Salomon tels qu'ils apparaissent dans les écrits bibliques ; nous nous basons donc sur des narrations en laissant de côté la question des réalités factuelles. Aucun document extrabiblique n'évoque Salomon, contrairement à David et bien d'autres rois. La recherche historico-critique de ces dernières années conclut à un personnage fictif (RÖMER, *L'invention de Dieu*, p. 77) ; cela n'enlève rien à la teneur théologique hautement significative de la représentation qui en est faite.

321 Le verbe passif *météôrizesthai* chez Luc (v. 29, « ne vous tourmentez pas », ce verbe évoque parfois un bateau qui tangue au gré des vents) rejoint la culture stoïcienne populaire du public citadin auquel s'adresse l'Évangéliste – tout en brisant immédiatement cet appel à la *tranquillitas animi* (*euthymía tês psychês*) par le renvoi au Royaume de Dieu (HOFFMANN, *Der Q-Text der Sprüche vom Sorgen*, p. 143-147).

322 Cf. LINK, *Reden von Gott – heute*, p. 8-10. Christian Link, l'un des théologiens protestants contemporains les plus engagés dans le dialogue science – foi, voit dans ce passage l'un des exemples privilégiés d'un regard non objectivant sur les réalités naturelles : on pourrait dire que leur vie entre en consonance avec nos propres vies dans la foi.

monde et sur l'humain, et d'un renversement de l'échelle des valeurs : c'est à ras de terre, dans la compagnie des végétaux enracinés, que se vivent, humblement, les aspirations les plus hautes.³²³

Dans sa 3^e *Lettre à Malesherbes*, Jean-Jacques Rousseau cite le verset du Sermon sur la montagne après avoir évoqué « [l']or des genêts et le pourpre des bruyères », ainsi que « l'étonnante variété des herbes et des fleurs que je foulais sous mes pieds ».³²⁴

Søren Kierkegaard a consacré au passage néotestamentaire que nous venons d'étudier trois séries différentes de « discours édifiants », au cours des années 1847-1849, dans la dernière phase de son œuvre.³²⁵ Nous proposons de regarder de plus près la série de trois discours réunis sous le titre « Ce que nous apprennent les lis des champs et les oiseaux du ciel » et parus à Copenhague en 1847. Le premier d'entre eux développe l'idée qu'en dehors d'un « souci terrestre et temporel » inévitable et légitime, *le mauvais souci naît de la comparaison*, que ce soit le souci mondain (du paraître) ou le souci matériel (la recherche de la sécurité dans l'abondance de biens).³²⁶ Tant les lis (contre-exemple du souci mondain) que les oiseaux (contre-exemple du souci matériel) nous apprennent à nous contenter de notre condition d'homme comme eux ils vivent la leur : et ils peuvent être nos maîtres car ils ne sont justement pas des humains donneurs de leçons (disqualifiés, fatalement, car instigateurs de la comparaison soucieuse dont ils veulent pourtant nous affranchir).

Pour mieux illustrer son propos, Kierkegaard conçoit deux fables où interviennent des lis et des oiseaux pervertis par la comparaison et le souci qui tue. Dans la première fable le parallélisme biblique entre les oiseaux et les lis est abandonné au profit d'un rôle beaucoup plus négatif, troublant et tentateur de l'oiseau : l'oiseau devient la pensée inquiète qui visite le lis transformé en quasi-humain soucieux³²⁷ et qui ne cesse de comparer, de dévaloriser la situation donnée pourtant vécue dans la plus joyeuse sérénité, en compagnie, certes, d'un simple petit ruisseau et de banales orties. « Ce petit oiseau était un méchant oiseau ; au lieu de se mettre à la place du lis, de se réjouir de sa grâce et de partager son innocente félicité, il voulut se donner de l'importance, il vanta sa liberté et fit sentir au lis ses attaches. »³²⁸ L'oiseau fait miroiter au lis un ailleurs où un meilleur terreau lui permettra de devenir vraiment magnifique plutôt que de se morfondre dans son insignifiance actuelle. Or, son insatisfaction inquiète sera fatale au lis ; il mourra de son souci de s'améliorer en cherchant à devenir fritillaire impériale dans un pays lointain ; déraciné et emporté par l'oiseau, il se fanera en chemin.³²⁹

323 Les références à Rousseau, Gide et Charbonneau (mais non à Kierkegaard) dans les paragraphes qui suivent ont été publiées sous une forme similaire dans notre étude SCHAEFER, *Vertus vertes : une approche protestante*.

324 ROUSSEAU, *Troisième lettre à Malesherbes*, OC I, p. 1140.

325 Nous remercions Pierre Bühler de nous avoir aidé à démêler la pluralité des textes que le philosophe danois a écrits au sujet des oiseaux du ciel et des lis des champs, parole d'Évangile qui est visiblement en résonance très forte avec sa pensée.

326 KIERKEGAARD, *Lis des champs*, p. 153-175.

327 « Le lis c'est l'homme », *ibid*, p. 164.

328 *Ibid.*, p. 162.

Dans sa *Symphonie pastorale*, André Gide souligne la conversion du regard à laquelle nous avons fait allusion, en mettant dans la bouche de Gertrude, aveugle, un tableau éblouissant des lis des champs qu'elle décrit en étant assise devant une prairie en face des Alpes suisses. Il n'y a aucun désir de possession possible dans ce regard émanant de l'intériorité de la foi. Le pasteur qui tient compagnie à la jeune femme lui avait dit pourtant : « Il n'y a pas de lis des champs », précisant même que depuis l'époque de Jésus « les cultures des hommes » les auraient fait disparaître. Gertrude lui objecte : « Je me rappelle que vous m'avez dit souvent que le plus grand besoin de cette terre est de confiance et d'amour. Ne pensez-vous pas qu'avec un peu plus de confiance l'homme recommencerait de les voir ? Moi, quand j'écoute cette parole, je vous assure que je les vois. » La scène contient explicitement la conversion du regard à l'humilité puisque Gide fait faire au pasteur cette prière intérieure : « Je te rends grâce, ô Dieu, de révéler aux humbles ce que tu caches aux intelligents ! »³³⁰

4.4.4 Les lis des champs : un « anti-anthropocentrisme »

Bernard Charbonneau (1910 – 1996), l'un des pionniers de l'écologie française, lui-même agnostique, discerne dans le christianisme un potentiel ambivalent à la fois d'instrumentalisation destructrice et de préservation reconnaissante de la nature. Pour lui, il importe de renforcer les traditions qui appuient cette dernière tendance :

« Le christianisme est à la fois responsable de la dévastation de la nature à l'Ouest et à l'Est, et porteur de la seule force qui puisse y mettre fin, à la fois poison et contrepoison. La découverte et la protection de la nature sont nées dans les pays protestants. Au point où nous en sommes, le mal étant largement fait, plus question de revenir en arrière ; ce n'est plus en deçà mais au-delà que se trouve l'issue. Non dans un retour à la nature mais dans son antithèse : un surplus de conscience. »³³¹

Or, ce passage est immédiatement précédé de la phrase suivante :

« N'oublions pas que dans l'Évangile c'est la beauté fragile du lis des champs qui est offerte en modèle à l'homme. »

Les lis des champs sont invoqués comme un élément de la tradition chrétienne faisant contrepoids au *dominium terrae* et susceptible de corriger l'élan technocrate et productiviste issu de ce dernier.³³²

329 *Ibid.*, p. 163. L'usage herméneutique que fait Kierkegaard de la parole sur les lis des champs a des implications exégétiques : les lis des champs ne sont pas de bien spécifiques fleurs d'exception mais des fleurs communes et belles comme telles.

330 GIDE, *La symphonie pastorale*, p. 90-94. La prière reproduit *ad sensum* la parole de Jésus dans Mt 11,25 en substituant les humbles aux « tout-petits » (*nèpioi* ; « enfants » ou « petits enfants » dans les versions protestantes classiques).

331 CHARBONNEAU, *Quel avenir pour quelle écologie ?* p. 133.

332 Sans la hauteur d'une critique élaborée de la civilisation mais de manière néanmoins très affirmée, le jardinier genevois Henry Correvon (1854 – 1939) tient un raisonnement similaire au début du XX^e siècle : [...] malgré ce qu'on sait des Chinois et des Japonais, [...] l'amour ardent des choses de la nature appartient aux peuples ayant subi l'empreinte du Christianisme. N'est-ce pas de l'humble Galilée que nous est venu cet accent sublime d'admiration pour les 'lys des champs' qui ne sèment ni ne filent et qui sont pourtant plus riches, plus beaux que Salomon dans toute sa gloire ? » (CORREVON, *Fleurs des champs*, p. 5).

Les lis des champs et des références analogues sont susceptibles d'inspirer la nécessaire conversion à opérer :

« Une conversion, aux deux sens du terme. Celle forcément personnelle, avant d'être collective, qui substitue à la volonté de puissance l'amour de la terre. L'acte d'une liberté qui est conscience de la nécessité : qu'ici[-]bas pour un homme tout n'est pas possible, ni permis. C'est à ce niveau, invisible et décisif, que la foi chrétienne pourrait avoir son mot à dire [...] A partir de là on peut envisager une longue et difficile formation sociale et politique qui soumettrait le pouvoir scientifique et technique à des normes spirituelles, morales et rationnelles. »³³³

4.5 Blé, ivraie et grain de sénevé : les paraboles végétales du Royaume

Sans être qualifiée de parabole dans le texte des Évangiles, la parole sur les lis des champs relève de cette forme de discours puisque le regard sur un élément naturel interpelle les auditeurs face à la proclamation du Royaume de Dieu. Et les lis des champs ne sont pas isolés. Le statut des paraboles *végétales* du Royaume, celles qui portent l'étiquette de parabole, interroge forcément dans le cadre de notre recherche.

Que ce soient, au sens de l'histoire des formes, de modestes paradigmes comme le blé qui pousse sans que l'on sache comment (Mc 4,26-29) ou alors des constructions beaucoup plus détaillées et dont l'interprétation aboutit à l'allégorie (le semeur, Mc 4,1-20 *parr.*), les paraboles du Royaume dans les Évangiles utilisent fréquemment des images tirées du monde végétal : le blé germant, poussant, fructifiant ; l'ivraie qui s'y mêle méchamment ; le grain de sénevé (ou de moutarde), si petit et pourtant capable de donner naissance à un arbre abritant les oiseaux ; le figuier produisant – ou non – du fruit en la bonne saison (Mc 13,28s *parr.* ; Lc 13,6-9) ; enfin le levain (Mt 13,33 ; Lc 13,20s.) certainement pas mis en relation, à l'époque, avec la levure unicellulaire telle que nous la connaissons, mais néanmoins caractéristique de la même dynamique de croissance spontanée.

La coloration christologique de ces paraboles est déjà implicite dans les Évangiles synoptiques - dans la figure du semeur par exemple ; mais, plus généralement, les paraboles surgissent comme des événements de parole exprimant la mission de Celui qui les raconte. Le sens christologique est particulièrement net dans l'Évangile de Jean (12,24s., « Si le grain de blé ne tombe en terre et meurt, il demeure seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit [...] »).

4.5.1 La théorie des paraboles de Hans Weder

Cette interprétation christologique est centrale dans la théorie des paraboles du théologien zurichois Hans Weder, sur laquelle nous fondons notre compréhension des paraboles végétales.³³⁴ Pour Weder, les paraboles sont empreintes de tensions irrésolues, vivantes, qui ne cessent d'intriguer les auditeurs et de les impliquer dans la rencontre avec Jésus, le Christ, en qui le Royaume à venir est d'ores et déjà présent.³³⁵ Ces tensions vivantes s'observent autant dans la forme langagière des

333 *Ibid.*, p. 138.

334 Nous remercions Hans Weder pour sa relecture des paragraphes concernant ses recherches sur les paraboles et pour les indications précieuses qu'il nous a données.

335 Par conséquent, Weder relativise l'opposition courante entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi, ainsi que les efforts de la recherche consistant à dégager de leur gangue christologique (provenant des

paraboles que dans la réalité qu'elles annoncent et représentent. Pour Weder, les paraboles sont essentiellement des métaphores. Et les métaphores ne représentent pas à proprement parler des mots mais des énoncés : une métaphore dit en même temps une relation qui « n'est pas » (littéralement) et « qui est comme » (métaphoriquement).³³⁶ La métaphore demeure suspendue à cette tension intrigante ; on se fourvoierait en cherchant à la traduire en un équivalent univoque – et inerte. À moins d'immobiliser la parabole (et de la vider de sa substance), on ne peut donc pas ramener le signifiant au signifié en cassant le jeu entre les deux.³³⁷ Les paraboles représentent d'ailleurs des métaphores particulièrement résistantes (*langlebig*) : la tension entre le Règne de Dieu et l'expérience du monde ne se résorbera pas facilement.³³⁸

Considération qui nous fait passer de la forme au contenu : *la parabole rend le Royaume de Dieu cosmomorphe tout en rendant le monde théomorphe*.³³⁹ Les deux. La parabole arrache le Royaume de Dieu au mystérieux au-delà dans lequel l'apocalyptique juive le situait : le Royaume est présent dans le monde. Mais la parabole injecte aussi dans le monde un sens nouveau. Selon Weder, la parabole se caractérise par une *fonction heuristique* qui nous fait découvrir dans le monde des signes du Royaume. De ce point de vue, les paraboles sont inséparables du comportement de Jésus, des gestes de rupture et de renouveau, de pardon, de guérison et d'inclusion, par lesquels il manifeste la présence du Royaume. On pourrait dire en une formule ramassée que *le Royaume cosmomorphe et le monde théomorphe se rencontrent dans la parabole christomorphe* : « Déjà en tant que forme langagière, la parabole est un événement de la grâce de Dieu. »³⁴⁰

4.5.2 Les paraboles végétales : des événements de création continuée

Est-ce que les plantes ont une affinité particulière avec la dynamique du Royaume de Dieu ? On hésite. Non tout d'abord, au sens où une catégorie spécifique de créatures incarnerait, « à l'état pur », le Royaume de Dieu, qui vient. Phénomène à l'intérieur de la création terrestre, le végétal s'inscrit dans la même tension entre monde théomorphe et Royaume cosmomorphe que toutes les autres créatures. Le végétal aussi vit dans l'espérance (cf. Rm 8,18-25) et non dans l'accomplissement. Mais cette réponse théologiquement correcte, surtout correcte, adoucit outre mesure la provocation qui nous est adressée dans les paraboles : les phénomènes du monde sont habités d'une résonance (au sens de Hartmut Rosa), et les phénomènes que Jésus désigne dans ses paraboles « résonnent » du Royaume de Dieu. Une réponse théologique trop « raisonnable » risque de n'être pas assez « résonnante ».

premières communautés) la forme initiale des paraboles (idéalement dans la bouche de Jésus). L'interprétation christologique telle qu'elle se manifeste déjà dans le canon est une relecture foncièrement légitime (WEDER, *Gleichnisse*, p. 87).

336 WEDER, *Gleichnisse*, p. 60-63. L'auteur s'appuie sur Ricœur.

337 Weder proteste donc contre la distinction classique (provenant d'Adolf Jülicher) entre *Bildhälfte* et *Sachhälfte* avec un *tertium comparationis* permettant de décoder l'image pour en arriver à la chose même : il n'y a pas de code, justement, ni de décodage possible (WEDER, *Gleichnisse*, p. 64).

338 WEDER, *Gleichnisse*, p. 62.

339 WEDER, *Gleichnisse*, p. 78.

340 WEDER, *Gleichnisse*, p. 89.

Qu'est-ce à dire ? Les plantes dans les paraboles méritent considération³⁴¹ mais surtout elles intriguent et surprennent et suscitent la curiosité : on n'en finit pas de sitôt avec elles. Dans les paraboles nous apprenons en jouant (*spielendes Lernen*), la parabole « détourne l'auditeur de lui-même et l'aspire dans le jeu. »³⁴² Et la plante aussi joue, en nous offrant sa croissance non comme un processus bien contrôlé mais comme le jeu de la vie initié par un Dieu aimant. Minuscule et majestueuse, méprisable et irrésistible, régulière et capricieuse, inutile et indispensable, prononçant d'inaudibles « qui sait » et « personne ne sait comment », elle anime le jeu du monde comme si le monde était déjà Royaume de Dieu : et il l'est, dans ce jeu même.

En ce sens, les paraboles en général, et les paraboles végétales en particulier, sont des événements de création continuée, forme et contenu confondus car inséparables.³⁴³ Et c'est grâce à l'audace autorisée (*exousia*) de Jésus qu'il en est ainsi.

4.5.3 La parabole de la semence qui pousse d'elle-même (Mc 4,26-29)

Une seule parabole végétale sera analysée ici plus en détail pour servir d'exemple à l'appui des affirmations qui précèdent. Il s'agit de la parabole de la semence qui pousse d'elle-même, texte réservé à l'Évangile de Marc.³⁴⁴

« [I]l en est du Royaume de Dieu comme d'un homme qui jette la semence en terre[...] » (Mc 4,26) Jésus évoque un geste ordinaire de la vie agricole de son temps. Sujet actif de cette première proposition, l'homme en question s'efface par la suite pour ne reprendre l'initiative que dans la dernière phrase de la parabole : entretemps il n'en va plus de lui. Il va se coucher, en effet (v. 27), puis il se lève de nouveau, mais peu importe (insignifiance qu'insinue le conjonctif des verbes), ce n'est que pour marquer la cadence répétitive de la nuit et du jour. D'autres agissent entretemps : la semence et la terre.³⁴⁵ La semence germe et grandit. La terre produit du fruit « automatiquement » (*automatè*, « d'elle-même »³⁴⁶), et pour ralentir un peu le mouvement et ne laisser l'auditeur en proie à la distraction, la parabole entraîne ce dernier dans l'observation de ce qui se passe : « d'abord l'herbe, puis l'épi, enfin du blé plein l'épi. » (v. 28) Notre « homme » du début de la parabole n'est présent que dans l'absence : « il ne sait comment », précise la parabole au sujet de la semence qui germe et grandit. Et puis, l'homme resurgit pour récolter ce qu'il n'a *que* semé (v. 29). Ce dernier verset cite Jl 4,13, annonce prophétique du Jugement, manière d'inscrire l'accent eschatologique de la parabole dans l'histoire de Dieu avec son peuple.

341 « Würdigung weltlicher Phänomene als Träger von Basileia-Bedeutung » (WEDER, *Gleichnisse*, p. 78).

342 « zieht ihn ins Spiel hinein », WEDER, *Gleichnisse*, p. 89

343 Hans Weder partage cette analyse (communication personnelle).

344 Nous laissons aux néotestamentaires le soin d'expliquer cette particularité (qui est une anomalie dans le cadre de la théorie des deux sources).

345 La succession des sujets dans les quelques phrases de la parabole est très soigneusement construite sur un modèle concentrique : le Royaume – l'humain – la semence – la terre – la semence (le grain dans l'épi) – l'humain – la récolte (WEDER, *Reichhaltige Resonanz*, p. 237s.).

346 THEISSEN, *Der Bauer und die von selbst Frucht bringende Erde*.

La référence vétérotestamentaire explicite du dernier verset justifie de relever des allusions plus discrètes au récit de la création au début de la Genèse : la mention « nuit et jour » qui rappelle la ritournelle « Il y eut un soir, il y eut un matin », et le rôle actif de la terre dans le développement de la verdure (Gn 1,12), allusion d'autant plus probable que le *karpophoreîn* de Mc 4,27 fait écho à la mention explicite de la fructification dans le récit de la Genèse.

La parabole de la semence qui pousse d'elle-même constitue donc un récit de la création actualisée dans l'annonce du Royaume : sous l'horizon du Royaume, la création continuée se manifeste dans la vie présente. « This might be called a parable of 'agricultural grace'. »³⁴⁷ D'un point de vue dogmatique, les paraboles remettent en question une distinction trop tranchée entre la création des origines et la providence divine : les *topoi* classiques de la *conservatio* et de la *gubernatio*, ainsi que le motif de la gérance de la création (*stewardship*) tendent à négliger, dans un imaginaire d'économie domestique et de gestion des affaires, le renouvellement de la vie créée dans toute germination et naissance. Il est parfaitement plausible que nous soyons prisonniers, à cet égard, d'une perspective masculine traditionnelle. La critique féministe réajuste la perspective en conformité, il nous semble, avec des impulsions bibliques importantes.³⁴⁸

Que la nuit précède le jour correspond, certes, à la périodisation habituelle de la journée dans l'Orient Ancien mais dans une société, la nôtre, où la durée moyenne du sommeil ne cesse de diminuer, la préférence de la non-intervention confiante sur l'intervention dirigiste mérite d'être notée. D'autant que l'homme de la parabole n'est nullement inquiet à l'idée de ne savoir comment les plantes germent et poussent : il accueille, avec elles, la vie créée, profitant sans problématisation aucune de la leur qui nourrit la sienne. Enfin, à l'époque de la robotisation et de l'automatisation, l'emploi du vocable *automatos* est délicieux et subversif : plus automate que tous les automates est la terre ; « automatiquement » elle fait pousser les plantes qui entretiennent nos vies humaines.

La parabole de la semence qui pousse d'elle-même ne donne pas, bien sûr, une vision intégrale du travail agricole : les nombreuses interventions du cultivateur, sa lutte contre tout ce qui compromet la récolte, ne sont pas mentionnées. Le foyer de l'attention est la créativité, celle du Royaume et celle de l'accueil du Royaume, créativité palpable dans la croissance du végétal.³⁴⁹ C'est en raison de cette perspective bien précise (non pas équilibrée mais ciblée – sur la dynamique du Royaume) que la parabole est empreinte de grâce. « Ce qui est accordé gracieusement – expérience de *charis* – est l'expression de la nouveauté [*das Neue*] qui vient dans le monde et fait corps avec le monde sans pour autant résulter de l'ancien [*das Alte*]. Cependant, [l'expérience de *charis*] entre en résonance avec les éléments gracieux de l'ancien de telle manière que ceux-ci bénéficient d'une attention inattendue. »³⁵⁰ Autrement dit : la grâce de la venue du Christ dirige l'attention, par effet de résonance, sur la grâce du végétal.

347 GRANT & LUCCOCK, *St. Mark*, p. 704.

348 Cf. PRAETORIUS, *Das Geborenssein erinnern*.

349 WEDER, *Reichhaltige Resonanz*, p. 247. La méta-métaphore végétale de l'éclosion (que nous avons exposée dans le sous-chapitre 2.2. par référence à Ricœur) va dans le même sens.

350 WEDER, *Reichhaltige Resonanz*, p. 250.

4.6 La grâce du végétal dans l'offrande et l'eucharistie (Lévitique 6,7-16 ; 1 Corinthiens 11,23-26 *parr.*)

Les travaux du théologien strasbourgeois Alfred Marx ont mis en valeur l'offrande végétale comme une forme privilégiée et non seulement accessoire dans le système sacrificiel complexe attaché au Temple de Jérusalem.³⁵¹ Elle se distingue par son caractère non violent. Le repas du Seigneur dans le Nouveau Testament, composé d'espèces d'origine exclusivement végétale (pain et vin) tout en se substituant à la Pâque juive (l'agneau pascal) pose la même question de la place du végétal dans un rite de communion d'importance centrale (question qui a été travaillée en collaboration par Alfred Marx et son collègue strasbourgeois Christian Grappe).

L'enjeu essentiel, en effet, est celui de la communion avec Dieu, tant dans les « sacrifices »³⁵² de la Première Alliance que dans le repas du Seigneur de la Nouvelle Alliance. Est-ce que le végétal constitue un véhicule important, voire exclusif ou du moins particulièrement authentique du partage, dans le repas, de la communion avec Dieu ? Telle est la question qui associe cette vaste problématique (dont nous ne suivons pas les méandres) à notre recherche sur la grâce du végétal.

4.6.1 Le sacrifice – un rite de convivialité avec Dieu

De manière générale, Alfred Marx s'inscrit en faux contre l'idée commune, fortement mise en relief dans la pensée de René Girard,³⁵³ selon laquelle l'essence du sacrifice serait l'immolation expiatoire d'une victime substitutive. « En réalité, lorsque l'on considère la matière du sacrifice, la seule chose qui soit commune à l'ensemble des matières sacrificielles est qu'il s'agit d'une nourriture. »³⁵⁴ Et cette nourriture constitue un repas (d'où les prescriptions concernant la préparation) offert à YHWH, hôte de marque, non pour le nourrir mais pour l'honorer. Dans le sacrifice se vit donc l'hospitalité, autrement dit la convivialité déférente avec Dieu. Le sacrificiant en attend deux choses : que Dieu descende vers lui (d'où la ressemblance de l'autel avec le mont Sinaï) et qu'Il le bénisse, c'est-à-dire qu'Il lui transmette la vie qui vient de Lui (Ex 20,24).³⁵⁵ « [...] La finalité du sacrifice, qu'il soit animal ou végétal, est toujours l'instauration ou plutôt le renforcement de relations sereines avec Dieu. »³⁵⁶ Pour cette raison, et toujours selon Alfred Marx, l'abattage n'est jamais central dans le sacrifice d'animaux ; il est certes incontournable pour la mise à disposition de l'offrande animale mais relégué à un personnel second et situé non sur l'autel mais en marge du rite proprement dit.³⁵⁷

351 MARX, *Les offrandes végétales dans l'Ancien Testament*.

352 La terminologie sacrificielle du Premier Testament fait ressortir des catégories diverses dont les principales sont le sacrifice d'expiation, le sacrifice de communion et l'offrande végétale.

353 GIRARD, *La violence et le sacré*.

354 MARX, *Familiarité et transcendance*, p. 5.

355 MARX, *Le sacrifice dans la Bible*, p. 169s.

356 MARX, *Le sacrifice dans la Bible*, p. 167.

357 MARX, *Le sacrifice dans la Bible*, p. 165s.

4.6.2 La place particulière de l'offrande végétale

En recentrant le « sacrifice » sur la convivialité avec Dieu, Alfred Marx peut rendre plausible la place privilégiée de l'offrande végétale qui dans une perspective d'immolation substitutive de la chair et du sang ne serait pas compréhensible. Car s'il est vrai que l'offrande végétale peut constituer un pis-aller, geste accordé au pauvre incapable d'offrir « une pièce de petit bétail » ni même une paire de tourterelles ou de pigeons (Lv 5,7-13), sa place solennelle dans la consécration (onction) d'un prêtre échappe totalement à ce type d'explication et confère à l'offrande végétale une sainteté particulière (Lv 6,7-16). Dans ce cadre précis, l'offrande végétale – de farine et d'huile – est réservée aux « fils d'Aaron » : elle est la part non du pauvre mais de celui qui est chargé, plus que tous les autres, de la communion avec Dieu au nom du peuple ; cette offrande est intégralement partagée entre Dieu et les prêtres.

En réalité, comme le montre Alfred Marx, la traduction par « sacrifice » dans les deux passages cités du Lévitique, rabote une différence fondamentale : en Lv 5 il s'agit de la *khattat*, « sacrifice pour le péché » mais en Lv 6 de la *minkhah*, vocable qui désigne initialement un tribut d'hommage pour devenir progressivement un terme technique de l'offrande végétale. Dans le cadre de la *minkhah*, le végétal revêt donc une dignité particulière, nullement pis-aller mais moyen privilégié de la communion des prêtres avec le Seigneur.³⁵⁸ « [D]ans le cas de l'offrande végétale, la valeur symbolique excède largement la valeur réelle. »³⁵⁹ Ce rôle exceptionnel du végétal dans une relation apaisée avec Dieu, source d'harmonie, fait penser à « l'utopie végétalienne » de Gn 1,29-30 au sujet de laquelle nous avons parlé de phytocentrisme de la création terrestre. Pour Marx, c'est la même inspiration sacerdotale qui marque Gn 1 et Lv 6.

4.6.3 Les espèces végétales du repas eucharistique

Dans la célébration pascale juive, les éléments végétaux ne manquent pas et leur place s'est accrue dans le rituel actuel marqué des prescriptions de la Michna, puis du Talmud : le pain azyme surtout (en référence à Ex 13,1-10) à quoi la tradition ultérieure a ajouté des herbes (aromatiques et amères) et des fruits. Mais à l'époque biblique, l'agneau pascal occupe la place centrale ; et avec lui, la pratique sacrificielle liée au Temple de Jérusalem.

En revanche, toute nourriture d'origine animale est absente du repas eucharistique chrétien.³⁶⁰ Dans les quatre versions néotestamentaires de l'institution du repas du Seigneur, le corps et le sang de Jésus Christ sont signifiés par le pain et le vin partagés (Jésus rompt le pain et le donne à ses disciples, et il partage la coupe, Mc 14,22-25 *parr.*, 1 Co 11,23-26). Dans la mesure où le pain et le vin représentent le corps et le sang du Christ, un transfert significatif a lieu, de la chair à la substance végétale, transfert qui caractérise la nouvelle alliance instituée par Jésus lors de son dernier repas. Christian Grappe et Alfred Marx y voient la continuité d'une tradition qui apparaît dans l'utopie

358 GRAPPE & MARX, *Le sacrifice*, p. 29.

359 MARX, *Les offrandes végétales*, p. 26 (c'est l'hypothèse formulée par l'auteur et qu'il démontre par la suite).

360 Seul Luc assimile explicitement au pessah le dernier repas de Jésus avec ses disciples. Nouveau pessah ou rite *sui generis* – la question mérite en tout cas d'être posée (voir la discussion détaillée chez Luz, *Matthäus*, tome 4, p. 95-120).

végétalienne du Code sacerdotal et qui, par l'intermédiaire de l'essénianisme, marque le rite eucharistique chrétien.³⁶¹ L'anthropologue britannique Mary Douglas partage cette analyse.³⁶²

Le repas eucharistique est un repas eschatologique. « [...] vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne » lisons-nous dans la version paulinienne (1 Co 11,26), et dans les versions synoptiques, Jésus annonce qu'il ne boira plus « de ce produit (*genèma*) de la vigne » avant de le boire, nouveau, dans le Royaume de Dieu (Mc 16,25 ; Lc 22,18), « avec vous » précise l'Évangéliste Matthieu (Mt 26,29). Toute une tradition vétérotestamentaire qui fait du vin le signe de la joie (nous en avons vu un exemple dans Ps 104,15) transparait dans cette parole. L'eschatologie *présente* très marquée (ne serait-ce que dans la proclamation de l'Alliance nouvelle) rend plausible la résurgence de ce qui caractérise la création supralapsaire : le phytocentrisme lié à la nourriture exclusivement végétale, clé d'une vision non violente de la communion des vies terrestres dans leur diversité.

4.6.4 Conséquences théologiques de la matérialité végétale du repas du Seigneur

En articulant un choix religieux avec les données socio-politiques, la matérialité exclusivement végétale du repas du Seigneur peut être comprise comme un contre-modèle de l'immense abattoir central et centre de collecte de taxes que constituait à l'époque le Temple de Jérusalem avec la collusion, dans la méfiance réciproque, entre les autorités religieuses juives et l'occupant romain. L'institution du repas eucharistique s'éclairerait alors aussi à partir de la protestation proprement militante de Jésus contre cette institution (Mc 11,1-11 *parr.*). Ne relevant pas de ce cadre mais de l'univers familier des disciples au bord du Lac de Tibériade, le poisson était admis.³⁶³ Cela peut expliquer l'association du pain et du poisson dans les récits dits de la multiplication des pains (Mc 6,30-44 *parr.* ; Mc 8,1-10 *par.* ; Jn 6,1-15), récits dont des traits essentiels (notamment l'action de grâces et le partage, ainsi que la distribution ordonnée et symbolique) rappellent la liturgie eucharistique. Même un minuscule détail dans le récit johannique, « Il y avait beaucoup d'herbe à cet endroit » (Jn 6,10), indique, par son invraisemblance dans l'ambiance désertique du lieu (*cf.* Jn 6,1), la participation du monde végétal à la rédemption créatrice qui allait marquer le désert déjà dans les visions des prophètes de la fin de l'Exil (Es 41,19s. ; Ez 47,7 ; *cf.* Ap 22,2). Le Crucifié-Ressuscité dont l'une des dernières paroles proclame le paradis actualisé (Lc 23,43) est reconnu par les disciples d'Emmaüs lorsqu'il rompt le pain et le leur donne (Lc 24,30).³⁶⁴

Dans la perspective que nous décrivons, le repas du Seigneur, végétalien, constitue un « plat de résistance » en un sens beaucoup plus radical que l'usage courant de cette expression : résistance à l'organisation centrale de l'économie alimentaire dans l'Empire romain de l'époque de Jésus et résistance à la fonction du Temple de Jérusalem dans ce contexte. « The food economy Jesus inaugurates challenges the economy of want and scarcity which international and imperial trade had

361 GRAPPE & MARX, *Le sacrifice*, p. 63s. (le « banquet des nombreux » chez les esséniens) et p. 79 (récapitulation).

362 DOUGLAS, *The Eucharist*. LEMARDELÉ, *Le sacrifice juif*, conteste ce rapprochement (et la place importante de l'offrande végétale) en reprochant à Marx et Douglas (et Jacob Milgram) les lunettes de leurs « pré-supposés théologiques ». Nous signalons ce désaccord de la recherche sans avoir la prétention de nous prononcer sur un débat de spécialistes situés dans des sphères institutionnelles différentes.

363 NORTHCOTT, *Eucharistic eating*.

364 Dans Jn 21, le Ressuscité distribue aux disciples du pain et du poisson.

brought to Palestine. It is therefore described by Luke as a redemptive meal, analogous to the meal of manna that the Israelites ate in the wilderness after their delivery from Egypt. »³⁶⁵ L'actualité de cette interprétation est patente : de nos jours aussi, la production végétale décentralisée représente la clé d'une économie solidaire et de subsistance face à la crise alimentaire globale.

4.6.5 Des lis des champs au pain eucharistique en passant par les paraboles végétales du Royaume

Une certaine cohérence apparaît entre les lis des champs, les paraboles du Royaume et le pain et le vin eucharistiques : le végétal qualifie le Royaume, et le Royaume requalifie le végétal. Autant dans la proclamation de la parole que dans la communion avec Jésus Christ lors du repas végétalien rituel, les plantes « parlent » de la création continuée qui se manifeste dans le Royaume de Dieu ; en même temps, elles contribuent à la réaliser. Le végétal « qualifie » le Royaume au sens où ce dernier « s'implante » avec la force tranquille et le jeu stimulant inhérents à la croissance végétale. Et le Royaume « requalifie » le végétal en surdéterminant l'ennui de sa présence banale et ancestrale par une expérience de nouveauté insoupçonnée : nouveauté du regard, nouveauté du message, nouveauté de la création.

Sans perdre de vue l'ampleur des phénomènes variés qui apparaissent dans les paraboles du Royaume selon la conception *cosmomorphe* de Jésus, on peut reconnaître dans le profil *phytomorphe* du Royaume un trait saillant particulièrement suggestif. On aura sans doute même tendance, en revenant sur les paraboles végétales à partir de l'analyse du repas eucharistique végétalien, à reconnaître à la qualification phytomorphe du Royaume un caractère moins accidentel : le souci légitime de ne pas *identifier* le Royaume avec tel élément du monde (qu'il soit physique, institutionnel ou idéologique) n'empêche pas de relever des *affinités* différenciées.

Dès lors, l'insistance sur la grâce du libre jeu dans les paraboles du Royaume n'exclut pas mais implique au contraire la grâce de la libération de structures aliénantes, telle que nous l'avons soulignée dans l'interprétation des espèces végétales de la Cène. Les lis des champs et le pain eucharistique sont anti-aliénants : la grâce du végétal représente une contre-puissance face à l'aliénation existentielle par le Souci³⁶⁶ et face à l'aliénation économique et politique dans l'Empire de l'époque.

À titre d'exemple nous tenons à signaler une actualisation interculturelle de l'interprétation que nous proposons : « La théologie du coco en Ma'Ohi-Nui » du pasteur polynésien Tahoti Pittman.³⁶⁷ « S'il y a quelque chose que Dieu nous a donné qui symbolise complètement la vie, c'est bien le coco. Il contient en lui l'amande et l'eau qu'on peut partager. »³⁶⁸ Si Jésus était né dans le Pacifique, il « aurait pris les produits locaux : coco, taro (fécul[a]nt), uru (arbre à pain) pour célébrer la Cène » (p. 12). Confronté aux ravages de l'alcool chez les jeunes et moins jeunes, le pasteur Pittman promeut le coco parce qu'il est sain. Idéalement et en conformité avec l'Évangile mais pour la même raison en rupture avec la forme du rite importée d'Europe, le même végétal, le cocotier issu du sol de

365 NORTHCOTT, *Eucharistic eating*, p. 6. Cf. Ex 16.

366 En tant que puissance il s'écrit avec la majuscule.

367 Nous remercions le professeur Olivier Bauer (Lausanne) de nous avoir transmis ce texte.

368 PITTMAN, *Théologie du coco*, p. 13.

chez soi et voguant d'île en île, constitue le repas du Seigneur et la résistance à l'aliénation dans la vie de tous les jours.

5 Explorations pratiques : la grâce du végétal sur le terrain

5.1 Le choix des lieux pratiques et la méthodologie de leur exploration

L'hypothèse herméneutique de la grâce du végétal appelle sa « mise à l'épreuve »³⁶⁹ sur le terrain. Il faut des lieux de vérification et de modulation, lieux non nécessairement au sens topographique mais au sens sociétal d'une manifestation de vie partagée. Nous avons choisi six lieux, cinq externes à notre vie personnelle, le sixième lié à notre biographie de chercheur dont l'interdisciplinarité vécue dans la même boîte crânienne nous semble justifier une tentative de mise en perspective de deux thèses décalées dans le temps, l'une en botanique, l'autre en théologie.

Sans pouvoir ni même vouloir éliminer les contingences d'une insertion biographique et professionnelle personnelle, avec les informations et les relations qu'implique cette dernière, nous avons soumis notre choix à quelques critères géographiques et sociologiques qui respectent, entre autres, le double rattachement institutionnel, strasbourgeois et zurichois, de notre recherche. Les cinq lieux externes se situent en France et en Suisse et comprennent des démarches tant collectives qu'individuelles de la part d'acteurs femmes et hommes. Les lieux étudiés sont ecclésiaux et non ecclésiaux, intentionnellement les deux.³⁷⁰ Leur pertinence pour la théologie pratique ne dépend nullement de cette distinction, souple de toute façon en fonction des médiations institutionnelles respectives mais aussi pour une raison ecclésiologique majeure : une Église autoréférentielle n'est pas vivante et une Église vivante n'est pas autoréférentielle. Nous partageons entièrement la position d'Élisabeth Parmentier : « [...]es pratiques les plus diverses constituent [d]es lieux théologiques, lieux qui participent de l'élaboration même de la théologie pratique. »³⁷¹ Par ailleurs nous estimions important que des champs différents de la théologie pratique soient concernés, l'accompagnement spirituel et la diaconie, la liturgie, la catéchèse et la prédication.

Les cinq lieux externes comprennent donc la relation aux plantes dans les foyers pour personnes âgées dépendantes (recherche et formation à Wädenswil près de Zurich), le jardin interculturel de deux artistes en Haute-Saône, le plus ancien jardin interreligieux en Alsace (à Saverne), l'animation de la *Saison de la création* (liturgique) coordonnée par l'association œcuménique suisse *œco* (à Berne), enfin la lecture théologique d'un album de bande dessinée qui met en scène la relation entre les arbres et les humains (*The End*, de Zep).

Dans les cinq cas, des entretiens semi-directifs ont été menés avec les acteurs (une personne ou deux).³⁷² Selon les circonstances, l'entretien se faisait en direct ou par téléphone, dans un cas par échange de mails sur la base d'un questionnaire (explicitement qualifié d'ouvert). Les entretiens en direct ont été enregistrés et retranscrits ; dans d'autres cas ils ont été reconstitués sur la base de

369 L'expression est courante dans l'approche herméneutique de Pierre Bühler.

370 Olivier Bauer distingue des pratiques évangéliques « par intention » et « par attribution » : BAUER, Observer, analyser, problématiser, p. 607.

371 PARMENTIER, L'interprétation théologique, épreuve de la théologie pratique, p. 662.

372 ATTESLANDER, *Methoden der empirischen Sozialforschung*, p. 136-144.

notes manuscrites.³⁷³ En ce qui concerne un entretien à trois, la transcription a pris la forme du compte-rendu, ce qui permettait de regrouper par thèmes des éléments dispersés ; dans ce cas précis, la cohérence thématique prime sur l'ordre chronologique.

Lors des entretiens en direct, des questions ouvertes ont été posées dans un premier temps, dans le but de laisser les interviewé(e)s développer librement leur pensée ; une position assise en biais permettait de limiter la suggestion involontaire, mimique parfois, par le face-à-face (il est utile que les partenaires de dialogue puissent laisser divaguer le regard pendant les pauses ou moments de réflexion).³⁷⁴ Après un début d'entretien toujours très ouvert, nous avons relancé les personnes interviewées sur des propos qui nous paraissaient particulièrement intéressants ou des détails qu'il fallait expliciter pour en saisir le sens et la portée. Les transcriptions ont été transmises aux intéressé(e)s pour autorisation. Elles sont réunies dans une annexe à la thèse (vol. II). Des citations sans indication de source dans les sous-chapitres qui suivent se réfèrent aux transcriptions respectives. Tous les interviewé(e)s avaient aussi la possibilité de réagir à la première version des sous-chapitres les concernant.³⁷⁵ En dehors des entretiens, diverses sources complémentaires ont été utilisées.

Finalement, nous nous sommes abstenus d'une formalisation méthodologique très poussée après avoir observé dans d'autres travaux qu'une grille rigide risque de fournir, parfois au prix d'efforts considérables, de nombreuses données finalement peu exploitées (p. ex. des aspects matériels dans l'analyse de photos – comme les dimensions par exemple) ou de faire croire (mais peut-être davantage par le style que par la méthode à proprement parler) à une objectivité inatteignable lorsque la démarche est celle de l'auto-observation.³⁷⁶

L'interprétation de la bande dessinée exige d'analyser des images. La même tâche concerne les œuvres picturales traitées dans la section historique de notre thèse (6.3 et 6.4, 7.3, 8.3). Nous avons suivi les trois étapes indiquées par Cottin – regarder, décrire, étudier – en tenant compte des différentes composantes, aussi matérielles et contextuelles, qui entrent dans le message de l'image.³⁷⁷ La fréquentation répétée de la même image, après des périodes de « tassement » et de distraction, en révèle souvent de nouveaux aspects. C'est ce que nous vivons, depuis des années (!), devant les peintures murales de la salle d'attente de Bienne (8.3).

373 L'enregistrement ne garantit pas automatiquement une plus grande authenticité puisque la présence du dispositif technique n'est pas neutre (risque de crispation) ; certains interlocuteurs ne souhaitent pas être enregistrés.

374 Le problème de « désirabilité sociale du répondant » (MONNOT, *Sociologie quantitative*, p. 550) ne peut pas être éliminé complètement (c'est-à-dire le risque que les personnes tiennent des propos « qui fassent plaisir ») ; mais rien que la disposition dans la situation d'entretien peut contribuer à en atténuer l'influence.

375 Dans un cas, un petit malentendu factuel a été levé.

376 C'est le cas dans la thèse, riche et instructive par ailleurs, de GREVEL, *Gott im Grünen*, l'une des rares réflexions approfondies sur la relation à la nature en théologie pratique.

377 COTTIN, *Analyser une image*, p. 624s.

5.2 Les lieux pratiques étudiés

5.2.1 Les plantes dans le secteur médico-social : la formation en hortothérapie de la Haute École zurichoise de Sciences appliquées ZHAW

« Je veux emporter mes plantes avec moi » s'intitule l'une des publications de Martina Föhn, responsable de la formation en hortothérapie (*Gartentherapie*) de la Haute École zurichoise de Sciences appliquées ZHAW.³⁷⁸ Est visé le passage difficile, au seuil du 4^e âge, entre le cadre domestique habité souvent depuis des décennies et la chambre dans une structure d'accueil pour personnes âgées dépendantes. L'espace de « ses quatre murs » se restreint et devient étranger aussi, inconfortablement inhabituel, dans un premier temps. Sera-t-il possible alors de déménager au moins cette micro-version du jardin qu'est le petit groupe de plantes en pots sur le banc de la fenêtre ? Comment est vécu le lien avec les plantes familières ? Et de manière générale, quelle est la place et quelles sont les fonctions des plantes vertes dans cette phase de la vie humaine ?

Un projet de recherche sur ces questions a été conduit à la ZHAW de 2014 à 2017 sous la responsabilité, entre autres, de Martina Föhn. Les résultats sont à la base d'un manuel pratique de « soins basés sur les plantes » (*Pflanzengestützte Pflege*), ouvrage collectif publié en 2017.³⁷⁹ Ce manuel s'adresse, comme la formation en hortothérapie (*CAS Gartentherapie*) à des professionnels des soins de santé, parfois aussi des travailleurs sociaux, en vue d'une qualification complémentaire. De la même manière que la présence de la vie animale en maison de retraite a fait l'objet d'un débat public important (surtout il y a vingt ou trente ans),³⁸⁰ puis d'une sensibilité accrue et d'un changement des pratiques, la place de la vie végétale gagne désormais une attention plus grande et éclairée par des recherches ciblées.

Sur la base d'un échange oral au Campus Grüental de Wädenswil,³⁸¹ nous allons développer, dans la perspective de notre propre recherche, l'importance de la relation aux plantes dans les situations de soins de personnes âgées dépendantes.

Une vie autre dont je m'occupe

Nul doute, on peut s'attacher à une plante. La plante est un être vivant. Mais contrairement à un animal, une plante demande un investissement quotidien beaucoup plus léger pour vivre et s'épanouir. De l'autre côté, la plante change, elle croît et décroît, elle fait des pousses latérales, de nouvelles racines, des fleurs, peut-être des fruits. C'est une différence décisive d'avec des objets inertes auxquels on peut être attaché également, pour des raisons personnelles ou biographiques (un livre, un bijou, etc.).

Par le soin qu'une personne âgée dépendante apporte à ses plantes, *la relation de dépendance s'inverse* : c'est la plante qui dépend du suivi dont sa propriétaire l'entoure. La relation à « sa » plante peut donc être interprétée comme l'une des enclaves d'autonomie et de sollicitude (*care*) où la

378 FÖHN, *Meine Pflanzen will ich mitnehmen*.

379 WALDBOTH *et al.*, *Pflanzengestützte Pflege*.

380 VOLAT, *La présence animale en maison de retraite*.

381 Voir le vol. II de notre thèse.

personne âgée dépendante est celle qui donne en premier et reçoit en retour. Elle reçoit notamment un encouragement par la vie partagée qui prospère ensemble. « Lorsque ma plante va bien, je vais bien aussi » (M. Föhn).

Un « ouvre-porte » de la communication interpersonnelle

Par la métaphore de l'ouvre-porte, Martina Föhn et ses collègues qualifient le rôle facilitateur des plantes dans l'établissement de la relation de confiance qui permet la communication interpersonnelle « vraie », notamment sur des sujets intimes. Là où l'entrée en matière directe produirait gêne et blocages, le détour par l'attention partagée à un « tiers végétal » fait glisser l'entretien imperceptiblement de la vie des plantes à la vie en moi et avec les autres : le bouquet de roses fait parler de celle qui l'a apporté et de celle dont il rappelle le souvenir, les plantes horticoles évoquent inévitablement le jardin comme un lieu de vie familiale et sociale.

Les « plantes biographiques » : des liens entre les sens et la mémoire

Les plantes sollicitent tous les sens de l'être humain – et des animaux qui les perçoivent différemment, conformément à leurs facultés sensorielles spécifiques.³⁸² Les stimuli perçus ont une signification très variable, certains sont agréables, d'autres désagréables, les uns jouent un rôle essentiel dans une biographie, d'autres n'ont jamais été rencontrés.

Ces phénomènes sont importants à connaître lorsqu'une personne souffrant de démence est accueillie dans un établissement. L'anamnèse biographique établie avec l'aide des proches comporte aussi le relevé de préférences et d'aversions personnelles, y compris dans la relation avec les plantes. Chez les personnes démentes, la mémoire à long terme est souvent bien conservée et active, et on peut « rejoindre » la personne dans sa vie passée et toujours présente en lui offrant des expériences sensorielles adaptées. Ce sont chaque fois des expériences intégrales avec une synergie des sens (synesthésie) et une compensation de facultés défailtantes par d'autres toujours intactes. Une plante que l'on ne discerne plus par la vue sera ainsi parfaitement reconnue au moyen de l'odorat et du toucher. La mimique des personnes exprime alors la satisfaction de retrouver une plante connue.³⁸³

Le contexte historique doit être respecté, avec les modes qui viennent et qui passent : marquées par l'après-guerre et les nécessités d'une certaine autosuffisance alimentaire, les personnes en âge avancé sont habituées en premier lieu aux plantes du potager. Elles reconnaissent les choux blanc et rouge, le persil et la ciboulette mais guère le brocoli ou le basilic. Elles aiment les fleurs traditionnelles comme le lilas ou le dahlia.

Le vécu individuel se fait jour dans l'attraction ou la répulsion exercées par certaines plantes bien précises liées à des souvenirs biographiques. De manière générale, les plantes à odeur forte plutôt que suave (le genre *Geranium* par exemple) divisent davantage – comme les odeurs corporelles des humains. En revanche, le parfum de roses contient une substance unanimement appréciée : l'indol

382 Jacob von Uexküll, zoologiste et théoricien de l'environnement a formulé dès 1909 (*Umwelt und Innenwelt der Tiere*, 2^e édition 1921) des exemples impressionnants des « mondes perçus » (*Merkwelten*) de différents organismes animaux. C'est une belle leçon de décentrement (UEXKÜLL, *Milieu animal et milieu humain*).

383 La synesthésie joue un rôle important également chez les personnes plus jeunes ; ainsi, selon l'exemple donné par Martina Föhn, la coloration rose d'un yaourt contribue-t-elle à lui conférer un « parfum » de framboise.

nous instille une sensation de bien-être à l'abri du danger (*Geborgenheit*³⁸⁴). En effet, cette substance se retrouve dans la composition chimique du liquide amniotique, d'où l'hypothèse d'un souvenir rassurant qui remonterait à notre existence intra-utérine.³⁸⁵

Expériences de transcendance ?

Interrogée sur d'éventuelles expériences de transcendance liées au végétal, Martina Föhn évoque le cycle de la vie, succession de genèses et de dépérissements. Ainsi, les plantes en coussinet reflètent-elles la solidarité des générations puisque les pousses s'allongent tous les ans tout en se décomposant à la base : les générations des aïeux forment l'humus sur lequel s'épanouissent les arrière-petits-enfants. Un autre végétal « parlant » est le *Bryophyllum*. Cette plante grasse originaire de Madagascar³⁸⁶ forme dans les échancrures du bord de ses feuilles des propagules qui deviennent des plantes adultes dès qu'elles se détachent du pied mère ; elles tombent par terre, s'enracinent et grandissent. Dans l'accompagnement psychologique, la méditation de cet exemple végétal peut aider celles et ceux qui peinent à se détacher d'un lien interpersonnel trop serré.

Des traditions symboliques religieuses se manifestent parfois jusque dans le nom des plantes ; la pivoine rappelle le dieu grec Péan, il existe un cortège de plantes mariales ainsi que la fleur de la passion (*Passiflora*) que seules des personnes très croyantes rattachent cependant à la passion et la crucifixion du Christ. La recherche sur l'importance de la relation avec les plantes pour les personnes âgées dépendantes s'est peu intéressée à cet aspect. Pour Martina Föhn, le sens véritable de tels symboles est la narrativité condensée en eux : ce sont les récits – mythes, contes de fée, etc. – qui aident à vivre.

Conclusions

L'intégration des plantes dans les soins aux personnes âgées dépendantes enrichit considérablement la compréhension de soi et des autres dans le tissu relationnel entretenu au 4^e âge. Les plantes aident à communiquer : grâce à la vie qu'elles incarnent, en croissant et en décroissant, et en raison de la place qu'elles occupent tout au long des âges d'une vie humaine. Les plantes améliorent la qualité de vie des personnes âgées dépendantes par les souvenirs qu'elles suscitent et transportent et l'abondante sollicitation sensorielle qui émane d'elles. Leur présence ne coûte pas cher,³⁸⁷ et elle apporte beaucoup de vie.

Les trois aspects les plus importants, particulièrement authentiques aussi dans l'entretien avec Martina Föhn, nous semblent l'inversion des rôles dans la relation personne dépendante - plante (« Les soignés deviennent soignants »), la fonction d'ouvre-porte pour l'établissement d'une communication confiante et, enfin, la revitalisation sensorielle, chez les personnes atteintes de démence, de l'identité portée par la mémoire à long terme. Le point commun de ces trois aspects est le bienfait de se retrouver soi-même dans la relation à la plante : vivre une part d'autonomie dans le

384 C'est le vocable utilisé par Martina Föhn.

385 OHLOFF, *Düfte*, p. 71.

386 L'espèce la plus couramment cultivée est le *Bryophyllum* de d'Aigremont *Kalanchoë daigremontiana* RAYM.-HAMET & H. PERRIER.

387 La remarque n'est pas inutile compte tenu des charges financières occasionnées par les structures de soin, défi tant pour les familles que pour les systèmes de solidarité.

soin apporté au végétal, entrer dans un climat de confiance permettant de parler et d'être entendu, se réengager dans un accès partagé par d'autres à sa vie intérieure et antérieure.

En somme, la relation aux plantes contribue à une démarche d'empathie et de reconnaissance de la personne face aux forces désintégratives de la maladie. Le contact avec les plantes peut encourager les émotions positives et prévenir des crises de mal-être aigu. En offrant des perceptions sensorielles stimulantes et des associations avec la vie intérieure conservée dans la mémoire, les plantes soutiennent une attitude centrée sur les ressources vitales de la personne démente plutôt que sur les déficits liés à sa pathologie. Tous ces éléments participent de l'esprit qui anime la méthode désormais classique de la validation® développée par Naomi Feil³⁸⁸ ainsi que ses variantes, notamment la validation intégrative selon Nicole Richard.³⁸⁹

Du point de vue théologique, il est bon de rappeler que le mot pour « ressusciter », *egeirein*, signifie « lever, relever ».³⁹⁰ La vie est bénie de résurrections, petites et grandes, qui reflètent la Résurrection annoncée à Pâques. Marie-Madeleine qui en est le premier témoin prend le Crucifié vivant pour le jardinier (Jn 20,15). S'est-elle trompée ? Non, pas plus en tout cas que les interlocuteurs de Jésus dans d'autres récits de l'Évangile de Jean où se révèle le sens spirituel profond d'un malentendu apparent.³⁹¹ Si le Ressuscité est le jardinier véritable, le nouvel Adam (1 Co 15,45) chargé de garder et de cultiver le jardin d'Éden, alors le monde terrestre construit, nourri et oxygéné par les plantes est entraîné dans la dynamique de sa Résurrection.³⁹² Jusque dans une chambre d'EHPAD lorsque les pièces du puzzle biographique se dispersent hors de la conscience de soi fragilisée et lorsque des plantes, catalyseurs de la communication et de la mémoire, permettent pour un moment d'en réassembler des bouts significatifs.

5.2.2 Les plantes dans un projet artistique : le *Laboratoire de fermentation alimentaire et sociale* à Faucogney-et-la Mer (Haute-Saône)

Connu depuis le XIX^e siècle sous la forme des jardins ouvriers et familiaux, le mouvement des jardins communautaires s'est considérablement transformé ces dernières décennies. La création des *Community Gardens* new yorkais au cours des années 1970 initiait des projets similaires dans un grand nombre de pays, dans le but de se réappropriier l'espace urbain (squat de friches dues à la spéculation immobilière), de regagner une certaine autarcie alimentaire (face à la « malbouffe » liée à la domination de l'agro-alimentaire par les grandes entreprises transnationales) et d'établir dans des lieux autogérés des dynamiques participatives, solidaires et conviviales.

388 FEIL, *Validation*®.

389 RICHARD, *Kommunikation und Körpersprache*.

390 P. ex. dans la proclamation pascale « Il est ressuscité » (Mc 16,6 *parr*).

391 P. ex. le dialogue avec la Samaritaine sur l'eau et l'eau vive (4,10-15) ou le souci de la nourriture qui aboutit et se retourne dans la parole « Je suis le pain de vie » (6,35), enfin l'échange avec les disciples sur le chemin : « Je suis le chemin [...] » (14,6). Pour une analyse exégétique et iconographie de Jn 20,15 : GRAPPE, *Un jardinier peut en cacher un autre*.

392 Une vaste tradition iconographique – jusqu'à Manet et au-delà – représente le Christ ressuscité avec les attributs du jardinier (bêche, râteau, etc.). Voir aussi la prédication (en ligne) de Marc PERNOT (Pâques 2013).

Inspirés de la devise « Penser globalement, agir localement », ³⁹³ les jardins communautaires contemporains sont étroitement liés à des analyses et actions altermondialistes (sur les plans politique et économique), parfois aux études postcoloniales (sur les plans politique et anthropologique). Ils sont donc des lieux de la réflexion et du débat, de la conscientisation, autant que du savoir-faire horticole et du savoir-être écosocial.

Au fil des ans, une certaine diversification (doublée d'institutionnalisation progressive) a conduit aux *jardins interculturels* (des lieux d'intégration nés à Göttingen en Allemagne dans les années 1990 et qui existent désormais aussi en Suisse ³⁹⁴ et en France). ³⁹⁵ Dans le cas précis des jardins interculturels, un aspect implicite des *community gardens*, à savoir leur fonction intégratrice dans un contexte migratoire, est érigé en objectif principal (le mélange ethnoculturel constitue un critère majeur de l'attribution des lopins de terre). Lieux de brassage - des populations et des origines, des idées et des expériences – les jardins communautaires vivent dans la dynamique du provisoire, avec les réussites et les échecs, les espoirs et les déceptions, les affinités et les conflits qui caractérisent de telles situations.

Un bout de Corée et d'autres terres lointaines dans les Vosges saônoises

Parmi de nombreux jardins communautaires que nous avons visités ³⁹⁶, nous avons donné la priorité à celui, précaire et géré par une toute petite équipe, du *Laboratoire de fermentation alimentaire et sociale* de Faucogney-et-la Mer. C'est la rencontre visiblement passionnée avec le monde des plantes des deux initiateurs, Ju Hyun Lee et Ludovic Burel ³⁹⁷, qui nous a semblé propice à l'approfondissement de notre recherche qui porte moins sur les jardins en général que sur la relation au végétal.

En 2020, le jardin n'en est qu'à sa troisième saison complète ; 2019 fut une année faste (parfois difficilement gérable) de par le nombre de cultures végétales différentes et de variétés respectives d'un même légume. Dès 2018, le projet a été élu lauréat dans le cadre des *Initiatives citoyennes* soutenues par le Parc Naturel Régional des Ballons des Vosges. La *Fête de la fermentation de Faucogney* (FFF) du 15 septembre 2018 faisait connaître au public la principale destination des

393 La devise est attribuée à Jacques Ellul (ELLUL, *Penser globalement, agir localement*) ou à René Dubos (GIANINAZZI, *Penser global, agir local*, p. 24). La formule est suffisamment élémentaire pour avoir pu émerger plusieurs fois dans des contextes sociopolitiques et linguistiques indépendants les uns des autres.

394 Un réseau de coordination regroupe tous ces jardins au niveau fédéral. L'entraide protestante EPER en gère cinq en Suisse alémanique et deux en Suisse romande (<http://www.interkulturelle-gaerten.ch/site/fr/>).

395 SCHÄFER, *Les jardins interculturels*.

396 Nous tenons à mentionner en particulier le *Prinzessinnengarten* dans le district de Kreuzberg (désormais Friedrichshain-Kreuzberg), jardin communautaire le plus prestigieux de Berlin. Ce jardin traverse actuellement une phase de redéfinition et se développe partiellement dans un nouveau site (district de Neukölln).

397 Artistes tous les deux, Ju Hyun Lee a travaillé plus spécifiquement comme performeuse et vidéaste, Ludovic Burel aussi comme curateur et éditeur ; philosophe de formation, il est ancien directeur artistique de la revue de cultures politiques *Multitudes*. Une troisième personne s'est impliquée dans l'entretien du jardin, Gudrun Bopp, Allemande intégrée à Faucogney-et-la Mer depuis une vingtaine d'années.

produits du jardin : leur transformation en légumes lactofermentés, à la manière du chou chinois qui rentre dans la composition du *kimchi* coréen. Pour les autochtones des Vosges saônoises, cette forme de valorisation ressemble à la choucroute (faite-maison chez plusieurs) tout en élargissant considérablement la gamme des préparations et même des ressources car nombreux sont les légumes susceptibles d'être fermentés : ceux d'Extrême-Orient familiers à Ju Hyun Lee par sa biographie mais aussi des plantes vernaculaires (comme la berce des prés) ou des légumes venus d'autres contrées exotiques (comme le topinambour originaire du Canada).

La promotion de la lactofermentation poursuit un but écologique : économe en énergie, cette technique de conservation des aliments va dans le sens de modes de vie durables, contrairement à la congélation ou l'appertisation (boîtes de conserve). De tout temps, les ferments se partagent (p. ex. la pâte au levain). Ils initient donc une mentalité solidaire et accueillante. « Ce qui se joue au travers [de] ces produits fermentés, c'est le partage de la culture de l'autre, vécue comme un ferment, au sens de la bonification collective et de la joie, et non comme une contamination. »³⁹⁸ Le volet philosophique et politique du projet cherche à conjuguer l'alimentation fermentée et « un monde fermenté ».³⁹⁹

La générosité des plantes : entretien avec Ju Hyun Lee

Ju Hyun Lee a grandi en Corée, dans la mégapole de Seoul. Le contraste est immense avec la façade occidentale du massif vosgien faiblement peuplée et dominée par les prairies et les forêts. Néorurale, elle s'investit à fond dans la relation aux végétaux, en jardinant et en prospectant. Elle découvre et transforme en aliments une multitude de plantes dont sa socialisation citadine ne lui avait pas révélé « la valeur » : l'un des mots-clés de l'entretien.

Selon elle, l'artiste et notamment l'artiste contemporain a pour vocation de « mettre en valeur » ce dont la valeur est ignorée : « il cherche des choses assez personnellement qui donnent une histoire, qui peuvent avoir une valeur qui n'est pas, en général, valorisée. » Sa démarche longtemps partagée avec Ludovic Burel consiste à situer l'art dans la vie réelle, non dans un « cube blanc » servant de salle d'exposition. Il est frappant, cependant, que la valeur d'une « sculpture en bois qui va rester à vie » dépasse de loin celle de cette « sculpture vivante » à laquelle on peut comparer les plantations d'un jardin, réalités vivantes et donc passagères. Pourtant, toute une créativité expérimentale entre dans cette « sculpture vivante », un effort de connaître, une expérience très riche. « Tu crées quelque chose de comestible, et la valeur de quelque chose de comestible ne peut pas [monter] très haut parce que c'est [un acte] quotidien, répétitif : tous les jours on doit absorber de la nourriture. »

Dans cette « mise en valeur », des renversements ont lieu, notamment dans la rencontre des plantes spontanées des terrains cultivés, celles que la coutume qualifie de « mauvaises herbes ». Ju Hyun Lee raconte qu'au début de son initiation au jardinage, elle a vu une voisine arracher une mauvaise herbe prétendument « apportée de Chine par les oiseaux ». Il s'agissait du pourpier (*Portulaca oleracea* L.) parfaitement comestible : la « mauvaise herbe » soi-disant venue de Chine représente un légume européen ancien.⁴⁰⁰ Pour la même raison de comestibilité, les chénopodes et le coquelicot ont droit de cité dans le jardin.⁴⁰¹ Enfin, dans un parterre réservé en principe au balisier comestible (*Canna edulis* KER-GAWL. syn. *Canna indica* L.), la lampions (*Lapsana communis* L.) s'est mise à proliférer :

398 Feuillet d'invitation à la Fête de la fermentation de Faucogney (15 septembre 2018).

399 A la même époque, Ju Hyun Lee et Ludovic Burel étaient responsables de l'exposition « Tubologie » qui se tenait au FRAC (Fonds Régional d'Art contemporain) Grand Large – Hauts de France à Dunkerque.

« mauvaise herbe » abondante, elle est comestible à l'état jeune.⁴⁰² Tout en dérangeant le programme, elle a trouvé grâce aux yeux de Ju Hyun Lee.

« *Je ne suis pas dans la lutte* »

Le jardinage implique habituellement un tri clairement fixé entre des plantes « horticoles » et d'autres qui ne le sont pas : les mauvaises herbes que l'on élimine (non sans peine, il est vrai). Ce tri est bousculé par une attitude d'accueil de plantes spontanées dont il s'avère qu'elles ne sont pas « sans valeur ». Au contraire, les analyses chimiques prouvent dans un certain nombre de cas que leur valeur nutritive est remarquable.⁴⁰³ On ne pourra pas se passer de discernement pour autant : testant empiriquement une petite Crucifère, la bourse-à-pasteur (*Capsella bursa-pastoris* L.), comestible en principe, Ju Hyun Lee ne la trouvait pas très bonne, contrairement à une espèce voisine que les ruraux de Corée récolteraient couramment. Le souci de « faire justice » aux plantes disqualifiées, de « mettre en valeur » les « mauvaises herbes » déplace donc la jauge sans dispenser de toute évaluation. Il est vrai, cependant, que les changements climatiques en cours et la pollution des eaux par les engrais en excès obligeront de substituer aux choux très demandeurs en eau et en engrais de nouveaux légumes plus résilients, adaptés au stress hydrique et à un niveau trophique moins élevé. La petite équipe falconienne cherche donc des « plantes du futur » et, dans cette perspective, la prolifération des « mauvaises herbes » est la preuve de leur résilience.⁴⁰⁴

Mais l'artiste coréenne est sensible aussi à un idéal de *non-violence*, de respect de la vie dans toutes ses expressions. Elle constate un paradoxe : « la culture des plantes, cela fait beaucoup de plaisir, la connaissance, [l'expérience consistant à] voir la forme, non seulement le goût mais aussi la forme extrêmement généreuse. Mais le fait de cultiver est une sorte de contrôle qui essaie de maîtriser les conditions ; cela me questionne toujours. » Les plantes en serre, dans une exposition artistique, ou celles poussant dans un jardin expérimental comme celui dont elle prend soin, semblent exister surtout « pour la curiosité des hommes [...] ». « [...] J'ai cette question toujours en tête : est-ce que c'est vraiment une démarche [...] pour les plantes, est-ce que je fais cela pour les plantes, pour les

400 Linné en était conscient lorsqu'il forgea le nom d'espèce *oleracea* (« utilisé comme légume »). Le pourpier est à distribution cosmopolite. On peut le frire ou consommer en salade. Il est très riche en vitamine C, en oligoéléments et en acides gras oméga-3 (GROSLÉZIAT, *Le potager anti-crise*, p. 209). « C'est une potagère des campagnes ; dans les chaleurs de l'été, les paysans, amateurs de salade, se régalaient de ses feuilles juteuses et visqueuses, légèrement acidulées » (RECLUS, *Physionomies végétales*, p. 29).

401 Autant les feuilles que les pétales de coquelicot se mangent en salade. Comme l'arroche (*Atriplex spec.*), légume ancien qui appartient à la même famille, les chénopodes (« mauvaises herbes » fréquentes) peuvent se consommer.

402 Un savoir ethnobotanique très riche concerne les plantes spontanées consommables, savoir réuni par exemple dans les trois volumes de *l'Encyclopédie des plantes sauvages comestibles de l'Europe* de François Couplan.

403 C'est le cas de l'ortie vivace, à laquelle Gilles Clément a dédié le *Jardin de l'eau et de l'ortie* à Melle dans les Deux-Sèvres. La création de ce jardin en 2011 constituait un acte politique puisqu'elle était motivée par la résistance à l'interdiction de la commercialisation de purin d'ortie, produit phytosanitaire artisanal sans ingrédients chimiques de synthèse.

404 La démarche n'est pas nouvelle. Parmi les céréales classiques, le seigle fut, dans un premier temps, une « mauvaise herbe » des champs de blé (HAUDRICOURT & HÉDIN, *L'homme et les plantes cultivées*, p. 135)

vivants – et j’essaie – parce qu’une fois que c’est planté, il faut s’en occuper. Je ne veux pas que cela meure [...]. »⁴⁰⁵

À d’autres occasions, en dehors de l’interview et face aux « nuisibles » et aux « mauvaises herbes », Ju Hyun Lee disait : « Je ne suis pas dans la lutte ». Dans un jardin (et dans la vie), il est impossible de se conformer sans compromis à un tel principe de non-violence.⁴⁰⁶ Mais il constitue une ligne directrice et nous semble représentatif de l’état d’esprit de l’artiste-jardinière que nous avons interviewée.

« Il y a une joie particulière à récolter des plantes qu’on n’a pas semées » - entretien avec Ludovic Burel

Dans l’entretien avec Ludovic Burel, philosophe de formation, apparaît une théorisation ontologique et politique plus poussée mais aussi un tempérament de « coureur des bois et des champs ». Comme Ju Hyun Lee, Ludovic Burel est sensible à l’attrait et à l’utilité culinaire des plantes spontanées mais dans les exemples qu’il donne, la prospection dans les milieux sauvages, forêt ou garrigue, tient une plus grande place. On le voit régulièrement revenir d’une randonnée pédestre avec une botte de plantes : « Dès que j’arrive quelque part, je file dans les bois pour voir ce qu’il y a de comestible à cette période de l’année. »

La démarche, empirique et expérimentale, instruite aussi, vise en outre à identifier de nouvelles plantes susceptibles d’être introduites dans les jardins. Au cours de l’entretien, Ludovic Burel évoque la raiponce en épi (*Phyteuma spicatum* L.), espèce forestière dont la racine charnue se mange, comme les feuilles, et dont la tige sucrée servira peut-être un jour à fabriquer une boisson fermentée. Le nom populaire de raiponce indique bien l’usage culinaire ancestral de la plante. Pourra-t-on améliorer ce légume sauvage en le transplantant dans les jardins ? Pour en savoir plus, l’artiste falconien a procédé à une petite plantation expérimentale.

L’intérêt pour la flore locale se double de la curiosité pour des espèces et des pratiques qui ont fait leurs preuves dans d’autres continents, d’autres civilisations. « [...] C’est un fait que la perspective de la société post-pétrole signifie aussi l’ouverture à d’autres univers mentaux. Les milieux intéressés par la fermentation aujourd’hui ont un discours japonisant, ils ne sont pas simplement des adeptes du *Sauerkraut*. Le détour à quelque chose comme la pré-industrie passe par la mondialisation. Il y a quelque chose de la fusion, comme on parle de cuisine fusion. » Les initiatives des deux artistes participent de la recherche d’une autre mondialisation, respectueuse de l’enrichissement mutuel par la diversité culturelle, en contraste avec l’esprit colonial qui imposait un modèle unique, eurocentrique. Les plantes, et notamment les plantes comestibles font partie des médiateurs de cette démarche. Elles en sont même des sujets-objets, au sens latourien, car « [...] elles interagissent. Elles agissent sur elles, elles agissent sur moi, mes choix [...]. »

Le mot « ouverture » revient régulièrement dans le discours de Ludovic Burel : ouverture vers la « culture autre », vers le vivant de manière plus générale, sa saisonnalité, sa croissance, sa

405 Elle précise que dans cette attitude il y a non seulement ce que nous proposons d’appeler le respect de la vie mais aussi le sens de la responsabilité à l’égard de l’investissement de toute l’équipe dans la préparation des plants cultivés au jardin (semis, repiquage, etc.).

406 Le Sermon sur la montagne (Mt 5-7) et l’enseignement du Bouddha (*ahimsa* : BISCHOFBERGER, *Religionen des Ostens*, p. 41-48) se rejoignent sur ce point. Le milieu protestant dans la Corée culturellement bouddhiste reçoit cette double influence – malgré son opposition explicite aux traditions religieuses non chrétiennes.

productivité et sa précarité. En introduisant le vivant végétal dans une exposition d'art contemporain, on bouscule le caractère habituellement inerte des œuvres exposées et des lieux d'exposition, quitte à saisir l'occasion d'un « accident » (invasion de pucerons) pour faire revivre autrement une exposition (trop) bien installée et qui risque de devenir « comme morte ».⁴⁰⁷

L'artiste-designer parle volontiers de la « séduction » qu'exercent les plantes. Il est fasciné par « l'abondance naturelle » et la complexité des milieux sauvages, trouvant les jardins « plus chiches » en comparaison. Tout en honorant l'expérience du jardinage, il relève que le jardin est un milieu cloisonné, « borné par essence », « lieu de la limite », facilement soumis à des structures sociales fermées. Les jardins partagés, collectifs, dépassent cet esprit exclusif (« moi et les autres »). En visitant un certain nombre de projets de ce type (par exemple sur le Plateau de Millevaches), Ludovic Burel approfondit sa connaissance des jardins autogérés, « autonomes » au sens de lois que les participants (humains et végétaux !) se donnent à eux-mêmes en interagissant les uns avec les autres.

« Hortographie »

« J'aime beaucoup l'idée de co-écriture. J'écris aussi avec les plantes et avec le climat. Et là, ces derniers jours, je me dis qu'on pourrait parler de *hortographie* (déplacer le h de l'orthographe). »

Façonné par une formation en littérature et en philosophie, Ludovic Burel est sensible à la métaphore de l'écriture. Il la transpose sur l'expression d'un sens qui résulte de l'interaction de l'humain et du vivant végétal dans un jardin. « En tant qu'écrivain et philosophe (comme disait Barthes), j'écris avec des mots. Le *graphie* a pour base les mots. Mais je suis artiste, j'écris donc aussi avec des signes visuels et des images fixes et des images en mouvement. Je fais de la performance, je fais de la chorégraphie, avec des corps. Le jardin ici, après l'hiver, ressemble quand même beaucoup à une page vide où tout a disparu [...]. Et donc, j'ai le sentiment d'écrire comme on écrit sur une ardoise magique. Il y a des choses qui émergent du sol, comme la rhubarbe, mais il y a toutes les annuelles qui n'apparaissent plus, ou alors elles se sont ressemées. Il y a une sorte d'écriture naturelle que je viens aider. »

L'hortographie cogérée s'oppose à l'orthographe imposée. Pour beaucoup de jardiniers il n'y a qu'une seule façon de faire, une seule manière d'écrire. Leur orthographe horticole est comparable à l'orthopédie sociale définie par Michel Foucault. « Chez Foucault dans *Surveiller et punir*, il y a l'idée d'orthopédie mais c'est un arbre qu'on essaie de redresser avec des tuteurs [...].⁴⁰⁸ Donc la droiture de l'ortho- a une image végétale chez Foucault, dresser les corps. »

L'un des éléments de l'hortographie est la phénologie des « mauvaises » herbes, c'est-à-dire leur présence décalée dans le temps, au fil de l'année, dans un même terrain. Elles apparaissent et disparaissent d'elles-mêmes, à un moment précis de l'année horticole. Telle espèce prend la relève de telle autre, et ce sont autant d'offres alimentaires au service d'une vie partagée. « En général je mange les mauvaises herbes, ce que l'on appelle les mauvaises herbes. Je suis toujours surpris de la clôture des champs puisque les jardiniers connaissent les plantes cultivées mais beaucoup ne connaissent rien aux plantes sauvages qui poussent au même endroit en fait, et se contentent de les

407 Il est question de l'exposition temporaire déjà mentionnée « Tubologie – nos vies dans les tubes » au FRAC Grand Large Hauts de France à Dunkerque (du 21 avril au 30 décembre 2018).

408 FOUCAULT, *Surveiller et punir*, planche 30. La gravure présente un arbre tortueux redressé à l'aide d'une corde épaisse qui l'attache à un puissant tuteur.

désherber et jeter quand moi je les mange. Je fais le choix d'enlever tous les pourpiers dans certains endroits parce qu'il y en trop mais je ne jette pas dans le compost, je les mange. C'est aussi une forme de saisonnalité parce que cela permet de manger de la stellaire⁴⁰⁹, puis la stellaire disparaît et c'est le chénopode qui apparaît et l'amarante un peu plus tard, etc. »

Conclusions

Dans un milieu rural traditionnel à bien des égards où la St-Georges (23 avril) et la St-Martin (11 novembre), fêtes des deux patrons de la paroisse, délimitent la saison du jardinage avec ses pratiques transmises de génération en génération, le jardin du *Laboratoire de fermentation alimentaire et sociale* apporte une double ouverture : vers le jardin planétaire et ses traditions culinaires adaptables sur place, et vers la découverte de la valeur généralement négligée des ressources végétales spontanées ou ancestrales de la localité.⁴¹⁰ La destination alimentaire des plantes cultivées contribue considérablement au partage et encourage la participation par imitation (qu'il faut considérer cependant dans le long terme).⁴¹¹ Innovation doublement « néophyte » - l'épithète se rapporte autant aux jardiniers qu'à leurs plantes – cette « mise en valeur » des plantes comestibles insolites et de la prise de nourriture, de l'alimentation, contribue à la vivacité d'un terroir qui lutte contre le dépeuplement.

La démarche de Ju Hyun Lee et Ludovic Burel a des implications anthropologiques méditées, formulées et débattues : les humains ne sont pas sans les plantes, et c'est au contact des plantes que la vie humaine se dévoile comme une existence dans la subsistance. Le célèbre dicton de Ludwig Feuerbach « L'homme est ce qu'il mange » (*Der Mensch ist, was er isst*)⁴¹² n'est plus teinté aujourd'hui du réductionnisme agressif qui pouvait régner dans le matérialisme dit scientifique autour de 1850. Au contraire, le sens de la condition humaine est inséparable de l'attention à ce qui nous alimente, au sens étroit et au sens large du mot.⁴¹³ Les plantes, dans la diversité toujours surprenante de leurs formes et de leurs goûts, de leurs usages et de leurs résiliences dans les conditions de la crise planétaire, sont les ferments de la créativité humaine collective.

L'une des paraboles du Royaume, parabole de ménagère dans le contexte qui lui a donné naissance, prend un sens renouvelé de nos jours : la parabole du levain (Mt 13,33 ; Lc 13,20s.). Dans la bouche de Jésus, la comparaison du Royaume de Dieu avec le levain n'est pas sans connotation provocatrice,

409 *Stellaria media* L., appelée aussi mouron blanc.

410 Ce dernier aspect est renforcé par un projet parallèle également soutenu dans le cadre des « Initiatives citoyennes » du PNR des Ballons des Vosges, le *Jardin du patrimoine horticole* inauguré en 2017. Ce jardin rassemble les variétés traditionnelles menacées des jardins anciens des Vosges saônoises, p. ex. les rosiers anciens et le fraisier capron ou fraisier musqué (*Fragaria moschata* WESTON ; voir l'article « Planter pour conserver » dans *L'Est Républicain*, édition de Haute-Saône, 21.10.2017, p. 16).

411 La dégustation de *kimchi* de topinambour (tubercules lacto-fermentés) suscite généralement des commentaires positifs ; le topinambour déprécié par le passé, car associé à de la nourriture de bétail, pourrait faire partie des « légumes du futur ».

412 FEUERBACH, *Die Naturwissenschaft und die Revolution*, p. 358. Feuerbach emprunte la tournure à Jacob Moleschott (*Physiologie des aliments*, 1850).

413 Voir à ce sujet la réflexion profonde, critique des philosophies de la subjectivité et des théories contractualistes de la société, fondées sur l'idée d'association de libertés, de PELLUCHON, *Nourritures*.

antipuriste, puisque le pain noble, celui de la Pâque, est le pain azyme, non fermenté. Mais c'est le pain fermenté qui suggère une dynamique du vivant dont même une infime quantité pénètre dans la matière environnante (les trois mesures de farine dans la parabole) et fait lever toute la pâte, insensiblement mais sûrement. Des processus de fermentation tant alimentaire que sociale sont nécessaires au sein de la crise globale de la biosphère et au seuil d'une civilisation écologiquement durable appelée à émerger.

5.2.3 Les plantes dans la fraternité interconvictionnelle : le Jardin Public Interreligieux de Saverne et son contexte interreligieux alsacien

Dans un certain nombre de paroisses chrétiennes, des *jardins bibliques* ont la fonction de « parvis du temple » permettant d'entrer en contact avec des visiteurs très divers : certains sont des chrétiens engagés ou du moins des habitués des paroisses, d'autres « distancés » mais intéressés par les aspects culturels des traditions religieuses. Un jardin rassemblant des plantes de la Bible et des symboles chrétiens attire plus facilement un public varié qu'un édifice religieux ou une assemblée cultuelle : l'ambiance verte accueille tout un chacun et l'introduit dans un monde biblique situé au milieu du village ou de la cité sans aucune délimitation d'espace sacré invitant à ôter son chapeau ou à faire le signe de la croix. Un jardin biblique est un lieu *profane* marqué de références religieuses tirées des Écritures.⁴¹⁴ Si l'on accepte de se plonger dans les explications ou à écouter un guide, les plantes y « racontent » des récits bibliques en leur donnant vie : le ricin parle du prophète Jonas, le figuier du paradis perdu et du peuple d'Israël, le sycomore d'un homme de petite taille du nom de Zachée et qui grimpe dans cet arbre pour voir Jésus à tout prix.⁴¹⁵ En outre, un jardin constitue généralement une réalisation collective jamais achevée, toujours *work in progress* et lieu de convivialité : le jardin biblique vit de la communauté de celles et ceux qui l'aménagent, l'entretiennent et l'habitent comme un espace familial partagé.

Les *jardins interreligieux* ont le même profil tout en s'appuyant sur les communautés et les traditions de plusieurs religions. Le jeu des références est donc plus complexe. Et en travaillant le jardin on cultive la paix : vivre ensemble dans le respect de la diversité des origines culturelles et des traditions spirituelles, approfondir sa propre humanité et spiritualité dans la rencontre avec les autres, participer à un processus d'apprentissage commun, depuis les gestes manuels du jardinage jusqu'à l'interprétation partagée des traditions et des symboles et la fraternité vécue. D'une certaine manière, les jardins interreligieux se situent à l'intersection des jardins bibliques et des jardins interculturels en conjuguant la référence à des plantes issues des textes et des rites sacrés avec le partage intercommunautaire d'un même projet de jardin.

En Alsace on trouve à la fois des jardins bibliques⁴¹⁶ et des jardins interreligieux. Dans le cadre de notre recherche nous avons opté pour le *Jardin Public Interreligieux de Saverne*. Dans l'entretien avec Danielle Mathieu-Baranoff et Jean-Marc Dupeux, présidente et pasteur délégué de la Commission

414 STÜCKRATH, *Bibelgärten*, p. 17-41, démontre l'*origine profane* des jardins bibliques. Ils sont issus de collections et de plantations à thème liées aux jardins et muséums botaniques. La motivation est d'abord culturelle et didactique, plus tard seulement les communautés religieuses s'approprient la démarche en l'orientant vers le témoignage, la communion fraternelle et la liturgie. La thèse de Katrin Stückrath représente la monographie la plus complète sur le sujet à l'heure actuelle ; les jardins qu'elle a étudiés se situent en Allemagne.

415 Les processus sémiotiques à l'œuvre dans les jardins bibliques ont été analysés en détail par STÜCKRATH, *Bibelgärten*, p. 123-159.

pour le dialogue avec les musulmans de l'UEPAL⁴¹⁷, nous avons pu explorer la place du végétal dans un tel projet et les liens avec d'autres formes de mise en œuvre de la fraternité interreligieuse, notamment la réalisation de tentures. Les projets réalisés et les expériences récoltées dans le présent sous-chapitre se situent en grande partie dans le cadre de l'association « Cultures et Religions » à Saverne que Danielle Mathieu-Baranoff préside depuis 2012.

« Chaque plante nous sert à parler » - le Jardin Public Interreligieux de Saverne

Inauguré en juin 2006, le Jardin Public Interreligieux (JPI) de Saverne occupe le terrain de l'ancien jardin du directeur de la Banque de France.⁴¹⁸ Certains arbres hérités de cette période ont été intégrés dans la conception du JPI. D'autres arbres, arbustes et plantes vivaces ont été plantés par les communautés religieuses impliquées dans le projet, représentant d'abord les trois grandes religions monothéistes puis, dans le cadre d'un agrandissement réalisé en juin 2014, d'autres religions dont le bouddhisme. Le jardin est public ; on entre dans un espace laïque. Il manifeste la vie des communautés religieuses dans la cité et leur contribution conjointe au vivre-ensemble. Le projet cherche donc à favoriser la liberté religieuse positive, c'est-à-dire l'affirmation publique de convictions et de traditions religieuses dans le respect des différences et, d'autre part, à offrir à la fraternité interreligieuse un lieu de dialogue, de coopération et d'expériences partagées. Le JPI est le plus ancien de cinq jardins interreligieux en Alsace.⁴¹⁹

Les visiteurs sont accueillis par la présentation suivante du projet : « [u]n jardin interreligieux sans signe religieux, dans lequel agnostiques et athées trouvent leur place ; mais un jardin, dans lequel chaque fruit, chaque plante fait entrer dans le monde passionnant du sens et de la symbolique que l'histoire et les croyances des hommes ont façonnés. » L'appropriation de ce programme par les visiteurs s'appuie sur plusieurs supports de communication :

- des symboles universellement accessibles (p. ex. la présence de l'eau dans la mare centrale mais aussi un banc en forme de point d'interrogation⁴²⁰) ;
- des écriteaux explicatifs se référant aux plantes particulières (noms français, allemand et anglais ; présence et signification dans les textes et les rites de diverses religions ; sens existentiel et social dans le contexte spécifique du JPI, etc.) ;

416 Le plus connu est celui du Jardin des Deux Rives, situé sur les communes de Strasbourg et de Kehl. L'emplacement sur territoire allemand du jardin biblique lui-même traduit toutefois une certaine frilosité, dans l'espace public français, à l'égard de toute manifestation culturelle et pédagogique du fait religieux.

417 Union des Églises Protestantes d'Alsace-Lorraine. L'entretien a eu lieu à Phalsbourg le 15 juin 2020. Il a été résumé sur la base de notes écrites. Les citations non référencées dans le présent sous-chapitre proviennent de la transcription de cet entretien mais aussi, plus rarement, de manuscrits non publiés de Danielle Mathieu-Baranoff.

418 La paroisse protestante de Saverne (desservie à l'époque par la pasteure Ulrike Richard-Molard) a joué un rôle moteur dans l'initiation du JPI.

419 Les autres se situent à Strasbourg (Meinau), Valff, Erstein et Rixheim.

420 Ce point d'interrogation matérialise la part des agnostiques et athées dans la dimension religieuse de la société mais aussi les questions et les doutes qui habitent toute croyance religieuse authentique et la maintiennent vivante et dialogique.

- des visites guidées s'adressant à des publics divers dont régulièrement des scolaires (cours d'histoire ou de religion des classes de 6^e ou de 5^e) ;
- des rencontres publiques autour de narrations issues de traditions diverses (les « mardis de juin » constituent un rendez-vous annuel) ;
- plus rarement des célébrations (« une fois nous avons prié dans le jardin »).

Dans le cadre de notre recherche, l'analyse détaillée des écriteaux explicatifs apporte de précieux renseignements. En l'absence de guide ou de conteur, ce sont eux qui orientent le regard des visiteurs sur des plantes bien précises. Ils sont les lunettes de la coloration symbolique des végétaux (en dehors de la connaissance et de la pratique personnelles que peuvent apporter les visiteurs). Dans le JPI, les informations portées sur les écriteaux sont assez libres ; en dehors des noms en trois langues, aucune grille rigide ne prédétermine des champs à renseigner. Nous allons regarder de près des exemples représentatifs de trois types d'écriteaux que nous appelons didactiques, agrégeants et homilétiques.

La symbolique des plantes – trois types d'écriteaux

Certains textes sont *didactiques*. « [...]es GENEVRIERS nous conduisent à évoquer l'île de Chypre, aujourd'hui complètement déboisée. Dans l'antiquité, l'île et ses magnifiques forêts de cèdres, de cyprès et de genévriers ont été l'objet de dispute entre les principales puissances maritimes du bassin méditerranéen... pour construire leurs bateaux. » Ce texte livre un savoir historique et culturel sur la Méditerranée orientale antique.⁴²¹ La dimension religieuse ou spirituelle n'y apparaît pas explicitement (la dénonciation d'un comportement cupide est implicite). L'implication personnelle n'est pas immédiate quand bien même la problématique actuelle, écologique, des déboisements massifs transparait au travers de l'exemple cyprite datant d'une époque lointaine. Ce texte transmet surtout un élément de culture générale.

Beaucoup plus complexes, les textes *agrégeants* constituent le deuxième type d'écriteaux, le plus représentatif du JPI. « Le CERISIER était là avant la réalisation du Jardin Public interreligieux, et a laissé des générations de merles siffler et se gaver de cerises dans ses branches. Le jardin a donc été construit autour de lui et il en est « l'arbre de vie au milieu du jardin » (Genèse 2,9). De façon plus universelle, « l'image » de l'arbre de vie a traversé l'histoire des hommes, des croyances et des sciences, mais aussi celle de l'association Cultures et Religions avec la tenture de « l'arbre de vie, habité d'oiseaux multicolores ». Une extraordinaire aventure de 9 mois pendant laquelle, plus de 80 femmes se sont rassemblées, croisées, rencontrées, connues et reconnues... » [suit une allusion à l'importance des cerisiers en fleurs au Japon]

Ce texte communique surtout l'intégration du projet dans un « déjà-là » végétal, vivant et humain. On apprend peu sur la symbolique religieuse spécifique du cerisier (à l'exception de la référence extrême-orientale). Celui-ci représente bien plutôt l'arbre de vie du paradis avec une allusion, au travers d'un projet complémentaire de confection de tenture, à la dynamique du Royaume de Dieu (l'arbre issu du grain de sénevé et qui accueille des oiseaux dans ses branches, Mc 4,30-32 *parr.*). Le récit d'Éden est commun aux trois religions monothéistes et si l'arbre de vie habité d'oiseaux multicolores peut évoquer pour les lecteurs du Nouveau Testament une parabole précise, le motif

421 Sur le plan factuel on peut faire remarquer que la contribution de la construction de bateaux au déboisement du paysage méditerranéen est souvent surestimée par rapport à d'autres facteurs, notamment l'élevage de chèvres.

est suffisamment ouvert, indéterminé, pour recevoir des interprétations variées à partir des traditions constitutives et du vécu biographique d'une multitude d'individualités. Le texte respire le respect - d'un vieil arbre déjà que l'on ne sacrifie pas au profit d'une conception cérébrale plaquée sur un terrain supposé neutre, et de la vie en général (la mention empathique des générations de merles et de « l'aventure de 9 mois »). Et il conjugue habilement l'arbre à la position centrale et habitée d'oiseaux « que voici » avec la centralité de l'arbre de vie dans le récit du paradis ainsi que l'arbre habité d'oiseaux de la tenture issue de la convivialité humaine « tissée » dans sa confection. Le texte est engageant, il donne envie de s'associer, à un titre ou un autre, à une dynamique sociale et spirituelle enrichissante ; et il situe la plante en question dans la topologie symbolique interreligieuse du jardin.

C'est le cas à plusieurs reprises lorsque des plantes sont associées à des « espaces » thématiques particuliers (espace du judaïsme, de l'islam, du cycle de vie, de la sagesse, etc.). On remarque le rapprochement élégant *a posteriori* du ginkgo (bouddhiste) d'avec les trois oliviers (des monothéismes) : la splendide coloration automnale jaune du ginkgo célèbre la lumière autant que le scintillement des feuilles d'olivier.⁴²²

Cette démarche agrège donc plusieurs niveaux, plusieurs éléments, projets et publics dans un but d'identification, de respect de l'altérité et de mise en commun ; c'est pourquoi nous parlons de textes agréants.

Troisième exemple : les textes *homilétiques*. « Le GENÊT procure un charbon de bois très précieux dans l'antiquité et le désert, et sa braise se conserve particulièrement longtemps. C'est cette braise de genêt fixée aux flèches des guerriers qu'évoque le psalmiste (Ps 120), telles les lèvres fausses et la langue à mensonge qui apportent la guerre. Dans le JPI, le GENÊT pourrait nous rappeler la parole de Jésus (Mat 15,11) : *Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui rend l'homme impur ; mais ce qui sort de la bouche, voilà ce qui rend l'homme impur*. Et surtout nous encourager à inlassablement remercier et bénir. »⁴²³

Ce texte peut être compris comme une prédication en miniature, appuyée sur plusieurs transpositions qui traduisent un maniement exigeant des sources scripturaires et des motifs.⁴²⁴ Du genêt en tant que plante, on passe à son bois produisant un charbon à incandescence prolongée. Ensuite, la référence à un passage vétérotestamentaire permet d'entrer dans la problématique des paroles haineuses et mensongères, comparées à des flèches pourvues de charbon de genêt. Le verset néotestamentaire associe la dénonciation de telles paroles malfaisantes au renversement, par Jésus, de la catégorie religieuse discriminatoire du pur et de l'impur ; rend impur (et donc infréquentable, objet de rejet) non pas ce que l'homme ingère mais ce qu'il profère. La pertinence interreligieuse de cette affirmation vaut autant pour le contexte néotestamentaire (le récit de la femme cananéenne suit directement, Mt 15,21-28) que pour le contexte vécu actuel : l'expérience de la pureté se vit dans l'accueil de l'autre (plutôt que dans son rejet), dans une attitude existentielle de gratitude (« remercier ») et de partage bienveillant de la vie (« bénir »).⁴²⁵ La dernière phrase

422 La lumière est l'un des principaux symboles religieux universels, elle est positive et elle se partage.

423 La dernière phrase est en gras dans l'original.

424 Pour cette raison le texte est très dense, propice à la ruminant mais non à la lecture superficielle.

425 C'est par un appel à la paix (appel dépité, il est vrai) que se conclut le Psaume 120 cité dans le texte.

constitue *l'application* (l'actualisation dans la vie) d'un enchaînement homilétique avec les étapes exégétiques et herméneutiques qui précèdent.

Une phrase clé de l'entretien avec Danielle Mathieu-Baranoff est la suivante : « Chaque plante nous sert à parler. » C'est dire que du végétal se dégage une stratification de sens édiflée par la perception de la plante (p. ex. le thème de la lumière développé en référence à l'olivier et au ginkgo), sa place et sa signification dans les traditions culturelles et religieuses (communiquées oralement et par écrit), son emplacement dans la topologie du jardin, souvent sa provenance (qui renvoie au réseau des partenaires du projet⁴²⁶) ou encore les souvenirs communs liés aux manifestations diverses, autrefois aussi à l'entretien du jardin.⁴²⁷ Porteuses de sens, de symbolisations culturelles et religieuses complexes, les plantes libèrent la parole. Elles semblent parler elles-mêmes : « chaque espèce raconte une histoire et même chaque plante. » En diffusant la parole des plantes, on dit le vivant et son Origine, on se dit soi-même, ses appartenances communautaires et son ouverture aux univers symboliques d'autrui. Il en va de la vie dans toute son ampleur et profondeur.

« *Le bouquet du vivre-ensemble* » - les plantes, motifs de tentures interreligieuses

Le tapis persan représente un jardin en tissu : son ornementation repose sur des formes végétales. Sans s'inspirer directement de cet exemple, Danielle Mathieu-Baranoff a constaté que dans un groupe de femmes réuni pour réaliser une tenture, les motifs végétaux (arbre ou fleurs) font « automatiquement l'unanimité ». La représentation de la plante est exempte de l'interdit religieux (spécialement affirmé dans l'Islam) qui rend la figuration des animaux et des humains plus délicate.

A côté du jardin, la confection collective de tentures représente pour la théologienne phalsbourgeoise une deuxième forme majeure d'expression interreligieuse collective. Et lorsqu'on contemple ces tentures, on se croit transporté dans un jardin. « Dans les dynamiques interreligieuses il est important de toucher les femmes : la réalisation de tentures leur convient. » Une première tenture, « L'arbre de vie, habité d'oiseaux multicolores » (9m x 4m), a été réalisée par 80 femmes (et quelques hommes) et terminée fin mai 2012.⁴²⁸ Une deuxième, en papier, représente « Le bouquet du vivre-ensemble » ; 1300 personnes y ont contribué au cours de l'année scolaire 2014-2015, chacune apportant une fleur⁴²⁹ à cet immense bouquet étalé. Ensuite est né le projet « Chemins de fraternité », à l'été 2015, qui continue son aventure jusqu'à aujourd'hui. Cette tenture en textile, d'une hauteur de 1,50 m, atteint désormais plus de 130 m de longueur si l'on additionne tous les morceaux déjà réalisés. Les motifs végétaux y sont très présents (dont le « pommier de Luther »).

L'expérience partagée consiste à constater que « *ce qui n'est 'pas terrible' individuellement est très beau collectivement. Mis ensemble tout est magnifié.* » Sur la tenture de l'arbre de vie, les prénoms

426 Un exemple est le pommier typiquement alsacien de la variété *Christkindel*, sponsorisé par les arboriculteurs pour « l'espace de la laïcité ».

427 L'entretien (avec ses tâches souvent ingrates de nettoyage et de police) est désormais assuré par la mairie ; l'inconvénient est que les employés municipaux ne connaissent pas de l'intérieur la conception qui préside aux plantations.

428 L'oiseau évocateur de la diversité des communautés revenant vers l'arbre de la religion qui les abrite n'a pas suscité de réticences (on en trouve d'ailleurs sur les tapis persans sous une forme stylisé – dans un contexte chiite, il est vrai).

429 Format 21 cm x 21 cm.

des participantes sont écrits sur des bouts de tissu rectangulaires qui forment la terre dans laquelle l'arbre est enraciné. C'est une idée apparue spontanément.

Comme le jardin, la tenture constitue « un outil de dialogue. » L'idée est de « croiser les fils et les mots. » Ces œuvres collectives de grandes dimensions posent un défi d'agencement harmonieux des apports artistiques très divers des participantes. Leur finalisation exprime donc toujours aussi un processus d'échange, de discussion et d'élaboration d'un consensus. Résultat d'un cheminement commun, les tentures déroulées dans le sens de la longueur représentent « un chemin d'espérance. » Elles incarnent à l'échelle de l'œuvre d'art l'entente interreligieuse qui est le mobile sociétal et spirituel de leur création.

Conclusions

Dans sa typologie des jardins bibliques, Katrin Stückerath distingue une conception basée sur la perspective biblique de l'histoire du salut (I), une autre explicitant l'histoire culturelle doublée de phytogéographie (II) et enfin, une conception symbolique (III).⁴³⁰

Le JPI de Saverne appartient au troisième type.⁴³¹ Selon Stückerath, les jardins symboliques traitent toujours d'un thème spirituel intégrateur [*Oberthema*].⁴³² Avec des modulations complexes, la *paix* nous semble constituer le thème majeur de la composition symbolique du JPI. Au travers des traditions attachées aux plantes (et aux éléments), le jardin incarne et expose le potentiel constructif des religions et leur contribution à l'intégration et à la cohésion sociale. Les traditions sont donc systématiquement choisies et interprétées dans le sens de l'accueil de l'autre et de l'enrichissement mutuel par une compréhension plus profonde, partagée, de la vie et du monde. Face à l'actualité médiatique dominée par la mise en scène de conflits religieux violents et face à une suspicion largement répandue qui taxe les religions surtout de facteurs d'aliénation, de répression et de division, le jardin interreligieux constitue un « contre-lieu », hétérotopie très forte des synergies interreligieuses favorables au vivre-ensemble. Il en est de même des ateliers interreligieux dont sortent les tentures « végétales » confectionnées collectivement. Que ce soit le jardin ou la tenture, ils réalisent à une petite échelle ce qu'ils promeuvent à l'échelle de la société entière : croître ensemble, par la mise en commun, au service de la vie et de la paix, des engagements respectifs dans le champ religieux et spirituel (agnosticismes et athéismes compris).

Lorsqu'on regarde de plus près le rapport entre la plante et la parole, une tension apparaît entre deux formulations : chaque plante « raconte une histoire » et « chaque plante nous sert à parler. » Au sens propre du mot, la plante ne parle pas. On lui « prête » des paroles. Expression métaphorique courante dans ce contexte, le mot « prêter » donne néanmoins à penser. S'agit-il de la plante et de la relation de l'humain à la plante, si bien que la recherche religieuse du sens de la vie inclut nécessairement le sens du végétal (hypothèse haute) ? Ou s'agit-il de messages projetés sur un simple support – peu importe qu'il soit vivant ou inerte (hypothèse basse) ?

Envisageons d'abord l'hypothèse haute. En invitant les visiteurs à l'attention à des végétaux choisis, mis en valeur et entourés de soins dans la disposition longuement méditée du jardin, on souligne l'intérêt des plantes, leur contribution essentielle à l'harmonie des vivants. Sans elles, nous ne

430 STÜCKERATH, *Bibelgärten*, p. 183-192.

431 Les écriteaux « didactiques », minoritaires, traduisent l'influence du deuxième type.

432 Voir le tableau synthétique des jardins de ce type, p. 190.

comprenons pas le sens profond de la vie. Et les traditions religieuses elles-mêmes font d'elles des révélatrices secondes mais non secondaires de ce sens. Le cerisier rattaché jadis au logement de fonction du directeur local de la Banque de France devient le centre du jardin symbolique, arbre de vie dans le jardin d'Éden. Non seulement on ne le supprime pas, on fait de lui le symbole de la Vie émanant de la Source de toute vie. On n'imaginera pas de mise à l'honneur plus grande, proprement cosmologique, pour cet arbre à la présence contingente qui faisait le plaisir des merles et des familles qui se sont succédé autour de lui. Et c'est son histoire, le devenir de cet arbre bien précis, qui est communiquée aux visiteurs.

Dans l'hypothèse basse, les plantes « parlent » comme un livre ou des cartes de jeu : les traditions scripturaires et populaires réunies dans les monographies et les recueils fournissent des qualifications symboliques toutes prêtes. Les plantes sont cataloguées et étiquetées. Elles deviennent les figurants dans un film sur la relation entre le divin et l'humain, des symboles purement anthropologiques, assez rigides de surcroît. C'est un risque.

Toutefois, le jardin interreligieux de Saverne témoigne de la vive conscience de ce risque et de multiples démarches de fluidification de la recherche de sens. Le banc sous forme de point d'interrogation en est un exemple, la créativité des tentures, les plantations nouvelles aussi dont l'identité végétale n'est pas prédéterminée mais laissée à l'appréciation des partenaires (le pommier *Christkindel* de la laïcité). La place très importante donnée à la narration suscite des formes souples d'appropriation des traditions : collectivement et individuellement les auditeurs interagissent avec le récit qui devient une proposition de vie au sens de la refiguration ricœurienne. La parole vive du conteur lorsqu'elle se fait entendre dans un jardin intégrera toujours l'atmosphère⁴³³ des plantations végétales : le souffle de la voix humaine n'est pas sans le souffle du vent qui passe dans les arbres et les roseaux. Et si nous « prêtons » nos paroles aux plantes, elles nous prêtent leur silence favorable à l'écoute.

Dans un tout autre lieu, sur le chantier du Grand Contournement Ouest (GCO) de Strasbourg, les arbres offrent leur vitalité séculaire menacée qui inspire la résistance : juifs, catholiques, protestants et athées se sont réunis le 30 septembre 2018 à Vendenheim pour « un temps de recueillement, de réconfort et de bénédiction » qu'on peut qualifier de célébration interconvictionnelle organisée dans le même esprit et la même dynamique sociétale que les activités interreligieuses dont nous avons parlé précédemment.

Au cours de la liturgie, les participants sont allés dans la forêt proche et ont serré des arbres contre eux. Pour Jean-Marc Dupeux ce fut un moment existentiellement très important. Ce geste facilement associé aux civilisations du Japon ou de l'Inde, s'inscrit dans une importante tradition protestante alsacienne, le « respect de la vie » schweitzérien. Albert Schweitzer parle non seulement des animaux mais aussi des plantes lorsqu'il concrétise la *veneratio vitae*⁴³⁴ par des exemples quotidiens (ne pas arracher étourdiment des feuilles ou des fleurs⁴³⁵). Par ailleurs, dans sa célèbre réflexion sur

433 Nous nous référons ici au concept d'esthétique environnementale développé par Gernot Böhme et présenté dans le sous-chapitre 2.2.

434 SCHWEITZER, *La paix par le respect de la vie*, p. 26.

435 SCHWEITZER, *La civilisation et l'éthique*, p. 167.

« Je et tu », le philosophe et théologien juif allemand Martin Buber argumente que l'arbre aussi peut devenir un « tu ». Et il précise que cela se fait « par l'inspiration d'une grâce ».⁴³⁶

Entre un sens plus ou moins projeté, inscrit sur le végétal, et un sens accueilli, expérimenté dans la rencontre du végétal, l'interreligieux pratique finalement un large éventail de formes spirituelles de la relation aux plantes.

La place de l'interreligieux dans les trois départements de l'Est

Afin de situer les activités décrites dans un contexte plus large, il convient de faire ressortir l'intérêt particulier de l'interreligieux dans le contexte concordataire des trois départements de l'Est.⁴³⁷ D'une part, la situation légale des quatre cultes reconnus favorise la perception des religions comme d'un facteur susceptible de contribuer au vivre-ensemble, à l'intégration de la diversité communautaire dans la cohésion sociale. Il importe donc de cultiver ce rôle positif du religieux dans l'espace public. D'autre part, la démarche associant les communautés religieuses sans discrimination tend à faire évoluer le cadre concordataire au-delà des cultes reconnus en 1802. L'idée directrice est de « reconnaître les cultes qui se reconnaissent entre eux » (Jean-Marc Dupeux). La reconnaissance ne viendrait donc pas d'un « choix d'en haut » (comme à l'époque napoléonienne) mais d'une dynamique sociétale qui remonte de la base.⁴³⁸

Les jardins interreligieux participent de cette dynamique. Le caractère universel du couvert végétal terrestre, lui-même structuré de diversité biologique et culturelle, y est particulièrement propice. L'un des plus prestigieux jardins botaniques au monde, celui de Genève, a consacré en 2015 une grande exposition temporaire au thème *Plantes et spiritualités* : « Messagères symboliques, vectrices bienfaites ou maléfiques, les plantes matérialisent notre relation au spirituel, au divin. Sans doctrine, sans prosélytisme et sans athéisme non plus, nous vous invitons à parcourir une partie de notre histoire spirituelle commune, grâce au monde végétal et ses plantes utilitaires ».⁴³⁹ La formule « sans prosélytisme et sans athéisme non plus » n'est pas la plus heureuse mais sa fonction dans l'invitation à l'exposition paraît évidente : il s'agit d'assumer, dans un lieu public d'éducation, de formation et de culture, la dimension spirituelle de l'humain et du monde *sans imposer et sans censurer* ni ses formes religieuses ni ses formes agnostiques ou athées.

5.2.4 Les plantes dans l'animation de la *Saison de la création* en Suisse (œco Église et environnement)

La *Saison de la création* (appelé aussi *Un Temps pour la création*) s'étend du 1^{er} septembre au 4 octobre de chaque année. Dans le cycle de l'année liturgique, elle représente un moment spécifiquement consacré à la dimension écologique de la foi chrétienne, corrigeant la trop exclusive historisation des fêtes chrétiennes. Issue du mouvement œcuménique en faveur de *la justice, la paix*

436 BUBER, *Je et tu*, p. 40 (au sujet de la grâce cf. p. 44 ; dans l'original « aus [...] Gnade », BUBER, *Ich und Du*, p. 7, cf. p. 11).

437 Les lignes qui suivent s'appuient sur des explications données par Jean-Marc Dupeux dans l'entretien du 15 juin 2020.

438 C'est dans cette perspective (juridiquement difficile) d'une évolution possible que Jean Baubérot fait du modèle alsacien-mosellan l'une des « sept laïcités » de sa typologie (BAUBÉROT, *Les sept laïcités françaises*).

439 Jardin botanique de Genève, <https://www.ville-ge.ch/cjb/ps.php> (consulté le 3 août 2020).

et la sauvegarde de la création (JPSC) des années 1980-1990, la *Saison pour la création* a été adoptée dans de nombreuses Églises dont celles regroupées au sein de l'Église évangélique réformée de Suisse (EERS, anciennement FEPS) et de la Fédération Protestante de France (FPF).⁴⁴⁰

En Suisse, et depuis 1993, l'association œcuménique *oeco* Eglise et environnement⁴⁴¹ diffuse annuellement du matériel d'animation sur un thème préalablement arrêté par le comité et se rapportant aux diverses activités conçues dans le cadre de la *Saison de la création* (célébrations – souvent œcuméniques, réunions festives, rencontres catéchétiques, excursions, etc.). Un cahier de réflexion (appelé « magazine »⁴⁴²) réunit des textes et des témoignages pluridisciplinaires, et un cahier d'animation (appelé « dossier de travail ») propose des textes liturgiques, des chants, des jeux, des destinations de sortie, etc. Pour des raisons évidentes de traditions liturgiques spécifiques, les deux versions linguistiques (allemande et française) ne sont pas identiques mais convergent dans toute la mesure du possible. L'élaboration de ce matériel est assurée par un groupe de travail constitué *ad hoc* et composé de membres du comité⁴⁴³ ; le groupe de travail sollicite des contributions externes.

Notre recherche dans le présent sous-chapitre est ciblée sur la place des plantes et de la relation aux plantes dans les textes proposés et dans les animations vécues. Nous examinerons un certain nombre d'exemples représentatifs. Cependant, derrière les textes et les événements se tiennent toujours des personnes avec leur biographie, leur culture et sensibilité : à ce titre nous avons interrogé la biologiste Claudia Baumberger, membre de l'équipe. Nous procéderons donc en deux temps, cernant d'abord des choix institutionnels, puis un parcours personnel.

Depuis 2010 : des thèmes favorables à l'inclusion du monde végétal

2010 a été proclamée « Année internationale de la biodiversité » par les Nations-Unies – avec un écho considérable dans le monde entier. Saisissant cette occasion, le comité d'*oeco* Eglise et environnement a placé la *Saison de la création* 2010 sous le thème « La diversité – don de Dieu ». Depuis, l'association s'est engagée dans deux cycles quinquennaux sur « les milieux de vie » (2011 à 2015) et sur « les sens » (2016 à 2020 ; les cinq sens classiques complétés par une réflexion transversale⁴⁴⁴).

Rétrospectivement, et sans intention affichée, les deux cycles pluriannuels peuvent être interprétés comme la ventilation ultérieure du thème de la biodiversité adopté pour 2010.⁴⁴⁵ On quitte la perspective anthropocentrée : autant les milieux de vie que les sens renvoient à la diversité des

440 Pour la genèse, le sens théologique et l'orientation liturgique de la *Saison de la création*, voir VISCHER & SCHÖNSTEIN, *Un Temps pour la création de Dieu* et SCHÄFER, *Schöpfungszeit*.

441 Nom allemand : *oeku Kirche und Umwelt*. L'association a été fondée en décembre 1986. Parmi ses nombreux membres collectifs, elle compte des paroisses, des congrégations, des Églises cantonales. En tant que centre de compétence ecclésial pour les questions écologiques elle est reconnue par l'Église évangélique réformée de Suisse (EERS) et par la Conférence des évêques suisses (CES).

442 Le magazine sera abandonné dès 2021.

443 La coordination est assurée par Kurt Zaugg-Ott, docteur en théologie et directeur d'*oeco*.

444 Certains sens ne rentrent pas dans le schéma (douteux mais consacré par l'usage) des cinq sens. À titre d'exemple on peut citer la perception de la gravitation.

organismes et des habitats. Soucieuse de faire ressortir la pluralité organismique des « mondes perçus » (les *Merkwelten* de Jakob von Uexküll⁴⁴⁶), l'équipe préparatoire a exploré la vulgarisation scientifique dans ce domaine, contactant des experts lorsque les données de la recherche ne semblaient pas concordantes.⁴⁴⁷ Ainsi, le sens de l'audition par exemple s'avère-t-il complexe chez les serpents (beaucoup de données différenciées) et chez les plantes vasculaires (des données peu nombreuses et controversées) ; ces deux exemples ont été retenus dans le matériel publié.⁴⁴⁸

En ce qui concerne les textes liturgiques réunis dans le cahier,⁴⁴⁹ une difficulté est à signaler : les références à des plantes précises sont rares dans les recueils dépouillés. Les prières contemporaines en Europe occidentale se situent bien moins dans le concret naturaliste que celles du Psautier biblique. Pour cette raison, *oeco* a commandé des prières spécifiques, par exemple à la théologienne catholique alémanique Jacqueline Keune ; c'est grâce à elle que la violette et le lilas, les fleurs de tilleul, « le nez plein d'herbe fraîche » mais aussi le rejet de « ce que Dieu ne peut sentir » ont été introduits dans la liturgie proposée sur le thème « Parfums célestes, odeurs terrestres ».⁴⁵⁰

La collaboration avec des jardins botaniques

Depuis 2011, le jardin botanique municipal de St-Gall est devenu un lieu privilégié de la célébration œcuménique inaugurale (*Eröffnungsgottesdienst*) de la Saison de la création en Suisse alémanique. L'ambiance du jardin botanique constitue désormais un attrait particulier de cette célébration qui a toujours lieu un jour de la semaine autour du 1^{er} septembre, en début de soirée. La célébration proprement dite se déroule parfois sur la tribune de la grande serre tropicale ce qui permet d'être directement exposé à un milieu végétal original et de bénéficier néanmoins du confort d'un local fermé en cas de mauvais temps. Un monde de palmiers, philodendrons et cactus arboricoles évoque des zones biogéographiques éloignées tout en se prêtant au regard (beaucoup), au toucher (un peu) et à l'inhalation de fragrances exotiques. En dehors de la célébration, le programme prévoit souvent une conférence faite par le directeur du Jardin botanique, Hanspeter Schuhmacher (en rapport avec le thème de l'année), des visites guidées où les 30 à 80 participants se répartissent en sous-groupes, et une collation dont les ingrédients mettent le végétal en valeur sur le plan gustatif.

Cette tradition est née de la sollicitation du directeur du Jardin botanique par une commission œcuménique officielle des Églises appenzelloises et saint-galloises⁴⁵¹, commission désireuse d'organiser l'inauguration de la Saison de la création dans un lieu habité de plantes : « Ils ne

445 2011 joue un rôle charnière. Le thème « Entre ciel et terre. La forêt, milieu de vie » se rapporte à « L'année internationale des forêts » tout en initiant le cycle des « milieux de vie » dont les spécifications annuelles se détachent désormais des « années internationales » proclamées par l'ONU.

446 Voir la note 370 et LARRÈRE & LARRÈRE, *Du bon usage de la nature*, p. 266-268.

447 C'est à ce niveau qu'intervient Claudia Baumberger qui dispose d'un réseau étendu de relations dans le monde naturaliste.

448 SCHÄFER & BAUMBERGER, *Chut ! – Le vivant nous entend !*

449 L'auteur de la présente thèse a collaboré à l'élaboration du matériel d'animation de 2007 à 2018.

450 *oeco* Église et environnement, *Parfums célestes*, p. 7-9.

451 *Kommission für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (GFS)*.

voulaient pas aller au Muséum d'histoire naturelle où le vivant est présenté sous une forme figée. »⁴⁵² Une, parfois deux réunions préparatoires permettent de s'accorder sur le contenu et le déroulement, avec une implication active du Jardin botanique mais où les deux parties, ecclésiale et non ecclésiale, restent dans leurs rôles respectifs.

Unique sous cette forme, l'inauguration de la Saison de la création à St-Gall exprime une œcuménicité exemplaire : un moment original de l'année liturgique réunit les différentes confessions (en associant parfois des groupes musicaux représentant d'autres traditions religieuses, hindoue par exemple) et s'insère dans l'hétérotopie profane, « laïque » d'un lieu de formation et de culture naturaliste et scientifique dominé par les créatures végétales. La culture générale et l'expression de la foi à l'échelle du monde habitable (*oikouménê*), l'Église et la Cité, manifestent leur potentiel de synergie en étant accueillies dans un tiers-lieu,⁴⁵³ « chez les plantes » du jardin botanique.

Un deuxième exemple se situe en Suisse romande. Le 20 mai 2017 le Jardin botanique de Lausanne a accueilli les participants à l'Assemblée générale d'œco Eglise et environnement pour le programme de l'après-midi qu'il est habituel de concevoir comme une « mise en appétit » peu avant la parution en juin du matériel d'animation de la Saison de la création. Le thème de 2017 « Parfums célestes, odeurs terrestres » (le sens de l'odorat) a été décliné sous la forme de multiples expériences olfactives lors d'un parcours construit préalablement avec l'aide active du chef jardinier.⁴⁵⁴

Lors de la célébration œcuménique de la matinée au Temple St-Jean, l'odorat de l'assemblée avait déjà été stimulé à l'aide de petits flacons contenant des essences végétales bienfaisantes. Au jardin botanique, la gamme des odeurs était plus large et comprenait des notes répulsives autant qu'attractives. En explicitant la fonction écosystémique de tous ces « alambics vivants », les guides permettaient aux participants de sortir d'une perspective anthropocentrée et de relativiser le bon et le mauvais : pour la pollinisation de ses fleurs, le gouet (*Arum maculatum* L.) attire les mouches à l'aide d'un « parfum » sentant les excréments, perception des plus séduisantes pour les insectes en question. La connaissance va au-delà de l'expérience : le fait que les plantes elles-mêmes sont douées d'un odorat (au sens où elles perçoivent des stimuli chimiques que l'humain ne sent pas la plupart du temps) contribue au décentrement de notre perception du monde.

L'exemple de Lausanne, événement circonstanciel et non traditionnel, montre la possibilité d'une collaboration moins étroite qu'à St-Gall mais non moins réussie : l'accueil au jardin botanique se

452 Les informations figurant dans le présent paragraphe proviennent d'un entretien téléphonique avec Hanspeter Schuhmacher (11. 09. 2020). M. Schuhmacher a pris la retraite en février 2021.

453 Le concept de tiers-lieu (*dritter Ort*), désormais élargi, sous l'influence de la sociologie américaine (Ray Oldenburg), à une multitude de lieux autres que les mondes domestique et professionnel, a joué un rôle déterminant dans l'ecclésiologie protestante allemande de l'après-guerre. Forgé par Eberhard Müller, premier directeur du Centre protestant (*Evangelische Akademie*) de Bad Boll dans le Wurtemberg, le tiers-lieu désigne la place de ces centres protestants à l'intersection de l'Église et de la Cité (*Kirche und Gesellschaft*). Plateformes de dialogue, les centres protestants avaient (et ont toujours) la fonction de faire communiquer entre elles des dynamiques sociétales et ecclésiales – dans la critique et la fécondation réciproques facilitées par la rencontre interpersonnelle.

454 Comme à St-Gall, l'ouverture à ce type de collaboration de la part de la direction (François Felber) fut déterminante. Sur la base des renseignements fournis par le chef jardinier Stephan Cottet, Claudia Baumberger (groupe germanophone) et Otto Schäfer (groupe francophone), représentants de l'association *oeco*, ont déterminé ensemble les étapes du parcours de découverte. Stephan Cottet était présent le jour de l'événement (un samedi) pour accueillir les participants et répondre à leurs questions.

limite à une visite guidée (ciblée sur un public particulier réceptif autant aux traditions spirituelles chrétiennes qu'aux données naturalistes) mais grâce à des expériences olfactives similaires, celle-ci s'articule avec la célébration œcuménique vécue en début de journée dans un bâtiment cultuel. En outre, le partenaire ecclésial mettait à disposition lui-même des compétences naturalistes facilitant à l'égard du jardin botanique la coordination préalable et une certaine « complicité » entre connaisseurs de la matière. Parfaitement familiarisés avec le matériel d'animation destiné à la *Saison de la création* de la fin de l'été, les deux guides pouvaient en outre placer des accents spécifiquement ecclésiaux et interdisciplinaires.

L'attention œcuméniquement partagée aux odeurs des plantes constitue par ailleurs un beau défi du côté protestant. Pour Claudia Baumberger, catholique, l'odeur d'encens (une résine végétale issue de *Boswellia sacra* FLÜCK.) fait partie de sa socialisation religieuse : « [u]ne église imprégnée d'encens, c'est ce que j'aime, odeur du divin, cela aide à être transportée dans des sphères sublimes. »⁴⁵⁵ L'initiation religieuse et l'expérience culturelle des protestants n'offre aucun équivalent. Ce défi a été explicitement abordé dans le cahier de réflexion du *Temps de la création* 2017 : « Les parfums de la vie qui m'indiquent le temps qu'il fait ou si le lac s'est déjà un peu réchauffé après l'hiver sont absents de l'église [réformée]. Ils détourneraient probablement de la Parole, puisque le message des odeurs pénètre directement dans le cerveau. [...] Pourtant il est souvent question de parfums dans la Bible, en lien avec un rituel. Peut-être qu'[...]une substance odorante pourra enrichir une fois un culte protestant dont on aura plaisir à se souvenir ? »⁴⁵⁶ Cette réflexion combine de manière intéressante « les parfums de la vie », la qualité émotionnelle de la sensation olfactive et sa persistance dans la mémoire biographique de la vie croyante. En même temps elle maintient la réticence protestante à établir un lien trop serré entre la transcendance divine et un vécu immanent codé : si « encens » protestant il y a, son identité restera contingente. L'encens d'ailleurs et de demain, celui du prochain et le mien ne seront peut-être pas le même encens mais *des* encens différents à partager dans des expériences communicables. Ainsi la médiation par la parole des récits des uns et des autres conserve-t-elle sa fonction centrale.

« Je ne comprends pas pourquoi on peut être croyant sans se laisser toucher par le mystère de la nature » - entretien avec Claudia Baumberger

Au sein de l'équipe d'œco Église et environnement, Claudia Baumberger s'occupe de tâches de gestion (secrétariat, comptabilité) tout en apportant sa compétence de biologiste et notamment sa connaissance exceptionnelle de la faune et de la flore suisses.⁴⁵⁷ Sans qu'elle n'intervienne toujours personnellement, sa présence discrète mais rayonnante a nettement renforcé, ces dernières années, l'attention spécifique à la biodiversité au sein de l'association, au-delà de la conscience écologique générale. Telle herbe, tel oiseau, telle sauterelle peuplent désormais les pages publiées par l'équipe, enrichissant le discours habituellement consacré aux flux de matière et d'énergie, à l'écogestion et aux enjeux politiques environnementaux.

455 Voir l'interview par écrit du 9 mai 2020.

456 HARTMAN, Quelle odeur est « protestante » ?

457 Les « coureurs des bois et des champs » sont généralement botanistes ou alors zoologistes (ornithologues, herpétologues, entomologistes, etc.). Il est rare et remarquable de trouver ces compétences réunies en une seule personne polyvalente.

Le but de l'entretien était de mieux comprendre le vécu existentiel et spirituel d'une personne dont le monde quotidien, même urbain, grouille de centaines de formes de vie reliées entre elles, là où le commun des mortels n'en aperçoit que les plus communes sur fond de verdure indifférenciée. Si la relation aux plantes nous intéresse en premier lieu, il est normal que dans une vision écosystémique les animaux apparaissent tout autant : « Tout est lié. »⁴⁵⁸

Interrogée sur les origines biographiques de sa vocation de naturaliste, Claudia Baumberger mentionne deux facteurs : la fascination éprouvée dès l'enfance pour François d'Assise puis, plus pragmatiquement, la profession de son père, fournisseur de drogueries, d'où un vif intérêt, précoce, pour les plantes médicinales. Lors de ses études en biologie elle privilégiait la botanique. Mais face à un manque de débouchés, elle s'engageait dans une formation complémentaire en ornithologie, ce qui lui a permis de décrocher son premier emploi. D'autres spécialisations faunistiques s'y ajoutaient petit à petit – avec la non-violence comme critère de sélection : « Je laisse de côté des groupes d'espèces [...] qu'il faut disséquer. Les abeilles solitaires sont ultra-passionnantes mais je ne supporterais pas de les tuer pour les déterminer. » Claudia Baumberger est végétarienne depuis l'âge de quatre ans.

« Même quand les deux yeux sont fixés au sol ou ne voient rien dans la nuit, il reste une oreille pour la création. On peut donc entendre le paysage, le type de végétation, l'altitude, la saison ou l'heure de la journée. Essayez, vous aussi – offrez une oreille à la création ! »⁴⁵⁹ Pour Claudia Baumberger, la relation aux plantes qui nous accueillent dans les milieux qu'elles construisent et structurent est à la fois directe et indirecte ; dans l'article cité elle mentionne une série d'oiseaux, d'amphibiens et de mammifères identifiables à l'oreille et dont la présence renseigne sur leurs milieux et donc sur un couvert végétal assorti. C'est dire que la biologiste se meut dans un monde vivant dense en signaux révélateurs et en formes de vie interconnectées.

Deux termes reviennent régulièrement lorsqu'elle décrit ce qu'elle ressent, en particulier lorsqu'elle découvre une espèce rare ou nouvelle dans le territoire prospecté : félicité (*Glücksgefühl*) et gratitude (*Dankbarkeit*). Pour elle, la félicité ressentie renvoie « au noyau divin de tous les êtres, plantes, animaux et humains compris. » Est-ce que cette expérience influence sa foi ? Sa réponse est toute en retenue : « Je me rends compte, simplement, que plus je connais et plus je vois, plus je remarque. Cela [ce progrès dans l'attention à la réalité vivante] fait grandir peut-être la gratitude envers le Créateur ? »

La raison de sa réserve réside sans doute dans l'importance qu'elle attache à l'expérientiel ; jamais elle n'emploie des formules doctrinales détachées de l'expérience. Dans les milieux qu'elle fréquente, Claudia Baumberger distingue trois attitudes : d'abord les naturalistes qui ressentent comme elle « une joie profonde suscitée par l'observation de la nature » – et il importe peu que ce sentiment partagé ait une connotation religieuse ou pas ; puis les naturalistes chez lesquels elle ne constate aucune « ouverture au mystère derrière [les créatures observées] » mais plutôt une passion à « cocher » une liste d'espèces ; enfin, elle exprime déception et perplexité en face de certains milieux ecclésiaux conservateurs pour lesquels la foi n'a aucun rapport avec la nature. « Dans ce cas je ne comprends pas pourquoi on peut être croyant sans se laisser toucher par le mystère de la

458 REVOL : « Le refrain de l'encyclique est que tout est lié » (Le titulaire de la chaire Jean Bastaire de l'Université Catholique de Lyon présente une analyse vulgarisée de l'encyclique *Laudato si* du pape François).

459 BAUMBERGER, *Tendre l'oreille à la création*.

nature », s'interroge-t-elle. Questionnée sur la dimension communautaire de la découverte de la nature elle laisse transparaître une part de souffrance : se sentir davantage en phase, en tant que chrétienne sensible au « mystère de la nature », avec ceux qui partagent son émerveillement et sa gratitude sans être croyants qu'avec ceux qui y sont insensibles (paradoxalement) tout en confessant leur foi chrétienne.

D'autres souffrances proviennent même de ce qui lui cause d'abord « félicité et gratitude ». Sensible à la nature et fort bien informée du jeu complexe entre les organismes vivants et leurs milieux, elle ne peut s'empêcher de voir tout ce qui ne va pas, structurellement mais aussi dans le comportement individuel. Une prairie maigre se détruit par une gestion ignorante qui privilégie d'abord une plante ornementale envahissante (une solidage d'Amérique du Nord) avant d'y faire paître un cheptel ovin trop dense. Facilement, Claudia Baumberger aligne les exemples – négatifs : c'est la rançon de la sensibilité et des connaissances qui sont les siennes et dont elle déplore l'absence chez beaucoup. « [...] on ne veut pas voir les conséquences, argumente à tort et à travers et ne voit pas les interconnexions. »

Conclusions

Le moment liturgique de la Saison de la Création requiert à la fois une certaine unité thématique, au moins au niveau régional ou national, et des accents variables pour répondre à des préoccupations précises et à la diversité tant du monde vivant que des situations humaines. Il est frappant de voir que les thèmes adoptés en Suisse depuis 2010 (Année internationale de la biodiversité) donnent une place importante au monde végétal et à la relation aux plantes. La raison explicite en est le souci du décentrement de l'humain, du renvoi à des réalités écosystémiques (largement dominées par les végétaux) qui précèdent toute civilisation humaine et en assurent la durabilité à condition d'être respectées. A cet égard, le végétal est un porte-parole de la biodiversité qu'une bonne théologie de la création considérera comme un aboutissement de l'acte créateur, aboutissement non conditionné par la seule création de l'humain. L'intérêt majeur des plantes à l'intérieur des deux cycles thématiques consacrés aux « milieux de vie » et aux « cinq sens » a été montré à l'aide de quelques exemples. Il est apparu en même temps que les textes liturgiques existants donnent généralement peu de place aux formes de vie concrètes ; or, ce sont elles et elles seulement qui permettent la *rencontre* des vivants animaux et végétaux et non seulement un discours sur le vivant en général. Indice d'un déficit, cette situation motive des chantiers de créativité dont le matériel d'animation publié annuellement par l'association œcuménique *œco* Eglise et environnement représente un exemple.

Le même décentrement est à l'œuvre lorsque la célébration de la Saison de la création se passe « chez les plantes ». La collaboration avec des jardins botaniques en Suisse a été décrite et analysée. Il est évident que d'autres « tiers-lieux » s'y prêtent aussi ; que l'on pense aux traditionnels « cultes en forêt » (*Waldgottesdienste*) dans le protestantisme des pays germaniques. De telles initiatives relativisent autant l'anthropocentrisme que l'ecclésiocentrisme. Il n'est sans doute pas fortuit qu'une très belle prière d'André Dumas (1918-1996) demande à Dieu « d'élargir l'espace de nos tentes et de nos vies » pour initier ensuite une série d'exemples végétaux appliqués à l'humain (blé, platane, bambou, etc.) par les paroles : « Plante-nous comme des arbres, dans la terre de ta création, vers le ciel de ta rédemption. »⁴⁶⁰

460 Nous reproduirons un extrait plus large de cette prière à la fin de notre conclusion générale ; DUMAS, *Cent prières possibles*, p. 143-145.

Ainsi, la grâce du végétal apparaît-elle dans l'expression liturgique de sa place constitutive (don) et foisonnante (charme) dans le monde de Dieu. Elle suscite « félicité et gratitude » selon les paroles d'une naturaliste chrétienne particulièrement consciente de la diversité des créatures de nos espaces habités et sauvages. Cette conscience n'est pas sans une double souffrance, nous l'avons dit : celle d'observer, plus finement peut-être que l'on voudrait pour sa sérénité personnelle, les dégradations des milieux vivants dues à des transformations structurelles mais aussi à l'inconscience des comportements quotidiens ; et celle d'être tiraillé entre la solidarité communautaire de tous ceux, croyants ou pas, qui sont sensibles au « mystère de la nature », et la communauté chrétienne où l'importance de ce mystère est obscurci, bien souvent encore, par des conceptions acosmiques de la foi.

5.2.5 L'arbre personnage principal d'une bande dessinée : l'album *The End* de Zep – une lecture théologique

Reproduction de trois planches : → vol. II, 5.2.5

La BD mérite l'attention de la théologie *herméneutique* en raison de son riche potentiel interprétatif jouant sur l'interaction entre le dessin (coloré) et le texte, les deux étant codés et elliptiques : art séquentiel, narration graphique dans l'exemple choisi ici, la BD est captivante par sa manière de provoquer le lecteur à remplir les espaces vides entre les cases et entre les bulles, à réaliser par sa propre imagination les enchaînements que le créateur de BD suggère. La théologie *pratique* s'intéresse au potentiel catéchétique de la BD auprès d'un public d'âges très divers, de l'école biblique à la formation des adultes.⁴⁶¹

Or, ce n'est pas que la bande dessinée dite chrétienne qui traite de sujets théologiques : à regarder de près des œuvres parfaitement profanes, on découvrira un Dieu incognito, travesti peut-être, partenaire de lutte souvent, questionnement incontournable, sujet de récits séculaires et de figures de pensée retravaillés et actualisés. Richard Gossin parle de « théologies implicites » pour cette catégorie de BD. Beaucoup plus rarement, en revanche, les plantes tiennent un rôle agissant – en dehors de la « magie » convenue de livres illustrés destinés à la petite enfance et qui ne relèvent pas, à proprement parler, de la BD.

L'album *The End* du dessinateur Zep a retenu notre attention parce qu'il conjugue les deux éléments précités. Les arbres collectivement sont le véritable personnage principal du récit ; dans une large mesure ce sont eux qui en déterminent l'intrigue. Ils remettent les humains à leur place, seconde et néanmoins prometteuse, dans la conception du scénario et dans son message central : « Nous ne sommes pas les maîtres de la Terre. Nous en sommes les hôtes. Elle nous laisse une seconde chance. »⁴⁶² Ce message est théologique. Opposant les « hôtes » aux « maîtres » de la Terre, il fait allusion au débat sur l'anthropocentrisme judéo-chrétien déclenché par Lynn White en 1966-1967.⁴⁶³ L'imaginaire de l'hôte sur terre est biblique (*cf.* Ps. 119,19⁴⁶⁴) et imprègne notamment la théologie deutéronomiste de la Terre promise qui appartient « au Seigneur » alors que le peuple forme une

461 Gossin, Le syndrome de saint Thomas : le croire et la bande dessinée.

462 Zep, *The End*, p. 90. Il s'agit de la planche finale du récit ; elle montre le héros, Théodore Atem, debout mais appuyé sur un arbre puissant, et comme enraciné à l'image de ce dernier (voir la reproduction, vol.II).

463 Conférence, puis publication sur les racines chrétiennes de notre crise écologique.

communauté d'usufruitiers. Enfin, l'idée du pardon et du commencement nouveau constitue l'essence même de la doctrine juive et chrétienne du salut. Toutefois, Zep déplace l'accent : ce n'est pas un Dieu transcendant qui « donne une seconde chance » mais la Terre elle-même, Terre des vivants. Nous avons donc affaire à une théologie reformulée dans un cadre que l'on peut qualifier d'immanent.⁴⁶⁵

Avant de nous engager dans une analyse plus fine du récit et de sa théologie reformulée, nous allons nous tourner vers l'auteur de la BD et les raisons de son intérêt à la fois pour les arbres et pour la théologie.

L'auteur de la BD et ses conseillers botanistes

Zep est célèbre surtout pour son personnage de Titeuf : des albums à diffusion très large dans vingt-cinq langues, albums dont d'ailleurs ni Dieu ni les arbres ne sont absents. S'adressant à un public adulte en un style différent, Zep approfondit depuis quelques années le traitement narratif de la dimension spirituelle de l'humain. L'album *Un bruit étrange et beau* (2016) parle de l'aspiration à la vie contemplative des chartreux, sa force (celle du silence) et ses limites : « Nous ne sommes pas sur cette terre pour devenir des êtres spirituels, mais des humains, êtres de chair. » Interrogé sur l'origine de son intérêt pour le religieux, le dessinateur – Philippe Chappuis à l'état civil – répond : « De ma vie genevoise et de l'environnement protestant dans lequel j'ai grandi. »⁴⁶⁶ Il évoque des cours de théologie suivis à la Faculté de Genève à l'époque de ses premiers albums, et des retraites dans des monastères. Sans se dire croyant pour autant.

Il est frappant de constater que dans les présentations télévisées de *The End*, la persistance de cette veine spirituelle et théologique n'est presque jamais relevée. En revanche, le récit des « arbres qui finissent par en avoir marre de l'être humain et qui se vengent »⁴⁶⁷ est en phase avec l'actualité : le scénario intègre les recherches sur la communication des plantes et l'importance capitale des symbioses mycorhiziennes. A cet égard, le récit, certes fictionnel, se base sur des procédés et des résultats scientifiques réels ; le roman graphique se situe donc entre la science et la science-fiction. Souhaitant « mesurer [le] degré de plausibilité » de son scénario, Zep a fait appel à deux conseillers scientifiques qui lui ont permis de coller au plus près des pratiques de la recherche. Francis Hallé, professeur honoraire à Montpellier et spécialiste mondialement connu des forêts tropicales, a examiné les aspects qui touchent aux connaissances actuelles sur les arbres. Les détails concernant la génétique mais aussi, par exemple, les capteurs permettant de déceler les gaz sécrétés par les arbres, sont dus à Jean-Marc Neuhaus, professeur de biochimie et biologie moléculaire à Neuchâtel.⁴⁶⁸ Par contre, les éléments spirituels et théologiques du scénario reposent sur la culture personnelle de l'auteur.⁴⁶⁹

464 La TOB et la *Zürcher Bibel* traduisent par « étranger » (*Fremder*), la Bible de Luther et ses révisions par « hôte » (*Gast*). Les deux traductions peuvent se défendre car l'hébreu *ger* désigne l'étranger établi, et de nombreux textes appellent au respect de l'hospitalité à son égard.

465 Nous rappelons toutefois la complexité conceptuelle de la paire transcendance – immanence, complexité que nous avons développée au sous-chapitre 3.3.2.

466 Référence des deux citations : ZEP, *La force du silence*.

467 Francis Hallé dans l'émission *La Grande Librairie* (France 5) du 4 mai 2018.

Dans des termes très similaires, Zep expose à plusieurs reprises l'attrait que les arbres exercent de longue date sur le dessinateur qu'il est : « J'ai toujours aimé dessiner les arbres, sans savoir vraiment pourquoi, parce que j'ai grandi en ville, dans une cité. J'ai souvent eu l'intuition que l'arbre m'observe aussi. Quand on est devant un vieux cèdre, par exemple, c'est impossible d'ignorer qu'on est face à quelque chose qui nous dépasse. »⁴⁷⁰ Ce monde du dessinateur passe dans le monde de l'album. Un personnage important, le stagiaire Théodore Atem⁴⁷¹, porte les traits d'Arthur, fils aîné de Zep et étudiant en botanique. Francis Hallé prête ses traits au professeur Frawley. Et Jean-Marc Neuhaus, hellénophone pour l'occasion, nous regarde dans une case rassemblant les survivants, noyau de l'humanité nouvelle (p. 87).

Mais pour permettre de situer ces détails, il convient de donner un résumé succinct du scénario.

Thriller botanique ? Récit sotériologique ? Ou les deux ?

Le découpage du récit est rigoureux grâce à des fonds monochromes qui se succèdent en indiquant l'atmosphère des épisodes respectifs selon un code donné, p. ex. le rouge pour la mort, le vert pour le monde des arbres mais aussi la vie et l'espoir, le brun pour le cours de l'existence (travail, organisation, etc.), le bleu foncé pour l'imagination, rêves et événements lointains dans le temps et l'espace, mais aussi des situations troublantes ou chargées d'affectivité (amour et haine). Il serait trop long de suivre cette trame sur 90 pages.

Les lieux de l'action sont significatifs. Abstraction faite d'un bref prologue (la mort mystérieuse de 32 personnes dans une localité pyrénéenne, p. 2-5), le récit se déroule dans une station de recherche située dans le nord de la Suède (et ses environs, p. 6-75), puis sur l'itinéraire d'une errance vers le sud à travers les traces de l'humanité dévastée (p. 76-86), enfin dans une cité méditerranéenne séculière qui attire et accueille les survivants venus de tout horizon (p. 86-90).

Dans la réserve de Dokslå en Suède travaille le professeur Richard Frawley avec son jeune collègue Sorge et son assistante Moon Lee. Le stagiaire Théodore Atem (Théo) rejoint la petite équipe et participe à la récolte et l'analyse de données sur la communication des chênes et des bouleaux. Le professeur est un original : non seulement il écoute les *Doors* à longueur de journée, et notamment la chanson *The End*, il cherche surtout à étayer sa thèse selon laquelle les arbres communiquent entre eux mais aussi avec la Terre dont l'histoire serait inscrite dans le *Codex arboris* de leur ADN. Frawley, mis au ban de la communauté scientifique bien-pensante pour son spiritualisme « pseudo-crétionniste » (p. 24), est convaincu que les arbres constituent la clé de l'histoire de l'évolution ; ils en détiennent la connaissance secrète qu'ils effacent cependant lorsque l'homme veut s'en saisir.

Petit à petit, des phénomènes étranges apparaissent, signes avant-coureurs de bouleversements à venir : un champignon insolite pousse près de plusieurs arbres ; les animaux sauvages présentent des

468 Nous remercions Jean-Marc Neuhaus, notre collègue au sein de la Commission fédérale d'éthique de la biotechnologie dans le domaine non-humain CENH/EKAH ; c'est grâce à lui que nous avons pu entrer en contact avec Zep.

469 Entretien téléphonique avec Zep, 2 juin 2020.

470 DE COULON, Et voilà Zep au regard de l'arbre.

471 *Atem* signifie souffle en allemand. Le personnage donne du souffle au récit, sans aucun doute, et il s'engage en faveur des arbres « qui fabriquent chaque jour notre oxygène » (*The End*, p. 64, ce sont les dernières paroles du professeur Frawley).

troubles comportementaux, ils n'ont plus peur des humains, voire les ignorent ; enfin on découvre dans les champignons un gaz mortel (le « kéréol »). Pour Théo, activiste militant, toutes ces anomalies sont liées à l'usine chimique Pharmacorp, proche du site, même si le reste de l'équipe en doute faute de preuves.

Déçu et furieux (« Les signes sont là ! ... Et on ne fait rien ! », p. 46), Théo est résolu à extorquer des aveux au directeur de Pharmacorp au moyen d'un hold-up pour lequel il obtient la complicité de Moon. Cet acte violent aboutit à l'évidence d'une fausse piste ; il initie cependant une histoire d'amour entre les deux protagonistes. Dans le même temps, le contact avec un laboratoire argentin confirme l'hypothèse du *Codex arboris* ; mais le professeur ne l'apprend même plus, car il meurt subitement sur le terrain, en compagnie de Théo. Le *Codex arboris* indiquait en effet pour ici et maintenant une « inversion » comparable à l'extinction des dinosaures il y a 66 millions d'années ! Il fallait que les arbres, au moyen de la toxine sécrétée par les champignons, « régulent » l'humanité bien trop nombreuse et nuisible à l'équilibre planétaire. Tout se précipite. En rentrant au labo et en se rendant ensuite au village, Théo ne trouve plus que des morts.

Commence alors son errance vers le sud, par instinct (« comme les animaux », p. 75). Se croyant d'abord seul survivant, Théo finit par rencontrer une petite fille en âge scolaire, Ute. Poursuivant ensemble leur pérégrination, ils finissent par apercevoir une ville, vieille cité méditerranéenne située sur une colline, et dans cette ville ils rencontrent un millier de survivants : quelques humains sauvés sans raison apparente, sans plan, se sont réunis, petit reste bénéficiant d'une faveur statistique, et berceau de l'humanité nouvelle.

En somme, la double interprétation évoquée dans le titre du présent paragraphe se justifie pleinement. *The End* est un thriller botanique avec des arbres tueurs et un nombre incalculable de victimes humaines. Travaillant sur cet album dans le cadre du concours Francomics 2020, une classe de 3^e (9. Klasse) en Bavière a été impressionnée par le grand nombre de morts, estimant (à juste titre) que la BD de Zep ne pouvait être recommandée à des élèves de moins de 12 ans.⁴⁷² Néanmoins, *The End* représente aussi un récit sotériologique – avec un « jugement dernier » parfaitement intramondain et dépourvu de tout critère moral de sanction individuelle. Un reste est sauvé néanmoins et se voit offrir collectivement une « seconde chance » d'humanité écologiquement renouvelée.

Lecture théologique du récit

En réalité, la teneur spirituelle et théologique du scénario est beaucoup plus forte qu'il n'y paraît à première vue ; elle inclut une allusion à la religiosité des peuples premiers et des emprunts précis au canon biblique et à la tradition théologique chrétienne.

Le titre *The End* fait penser à la fin d'une civilisation où l'humain se croit investi « d'un droit divin de domination » (Zep)⁴⁷³ En premier lieu il désigne la chanson des *Doors* et donc le vif intérêt que Jim Morrison portait au chamanisme. On se trouve en présence d'une critique religieuse de la civilisation occidentale productiviste et hostile à la nature. Cet arrière-fond contextuel reste cependant implicite

472 La deuxième raison invoquée est la trame « compliquée » (sans doute au sens de complexe et subtile ; il s'agit d'élèves allemands parlant français à leur niveau scolaire. Nulle part, leur présentation n'est dépréciative), Dientzenhofer-Gymnasium, Bamberg, « Wettbewerb in den 9. Klassen », *Francomics 2020* (en ligne). Nous remercions le *Deutsch-Französisches Institut Erlangen* pour son ouverture à notre recherche théologique sur *The End*.

473 Interview du 2 juin 2020.

et sert plutôt à situer le personnage du professeur Frawley dans les imprégnations juvéniles de sa génération.

Trois éléments importants du récit ont des résonances bibliques et théologiques fortes.

D'abord l'écriture macromoléculaire du *Codex arboris*. Cette « révélation » génético-historique, « script » de l'évolution et donc présience quasi-divine de l'histoire, a la particularité d'être effacée activement par les arbres dès que les humains cherchent à s'en emparer.⁴⁷⁴ « Frawley pense que la Terre ne nous juge pas *dignes* de recevoir cette connaissance. »⁴⁷⁵ Le critère de la dignité est éminemment religieux, il détermine l'accès au sacré et, dans l'Apocalypse de Jean, le privilège de desceller le livre de la vie : « Qui est digne d'ouvrir le livre et d'en rompre les sceaux ? » (Ap 5,2). La réponse du visionnaire johannique est volontairement paradoxale : le seul qui est digne de desceller le livre de la vie, le victorieux « lion de la tribu de Juda » (Ap 5,5) n'est autre que « l'Agneau immolé », figure christique du don de soi dans la non-violence (Ap. 5,9 et 12). La puissance (d'ouvrir le livre) est donnée à l'humilité (du service de la vie). Cette interprétation du motif est en accord avec la tonalité générale de l'album qui prône le respect : vivre en « hôtes » de la Terre plutôt que vouloir la dominer en « maîtres ».

On peut aborder le même motif par un autre biais. Dans le langage théologique traditionnel, l'humain n'est pas « digne » parce qu'il est affecté du péché originel, non au sens moral mais au sens relationnel d'une aliénation profonde de son rapport à Dieu, à soi, à l'autre et aux créatures. L'harmonie de la création tout entière est marquée de cette faille en l'humain. Sans exception ? Comme nous le verrons dans un sous-chapitre ultérieur (7.3), le romantisme (exemplifié par Philipp Otto Runge) s'est évertué à rechercher dans la création présente un élément résiduel de la création pure des origines, et il a pensé le trouver dans le monde des plantes. Chez Runge, les plantes elles-mêmes sont comparables à des « hiéroglyphes », écriture sacrée dont le déchiffrement nous renseignerait sur la création pure, non aliénée. Une certaine analogie est indéniable avec le rôle de gardiens de l'écriture secrète de la vie, que jouent les arbres dans l'album de Zep.

Dans la Bible, le comportement farouche des animaux est connoté théologiquement dans le même contexte. Au sein de la création des origines, les animaux ne craignent pas l'humain ; ce trait n'apparaît que dans la création marquée par la violence (après le « Déluge », Gn 9,2). Par conséquent, la perte de cette crainte est attendue pour la création réconciliée, empreinte de la paix messianique (Es 11,6-8). C'est dire qu'un monde nouveau se prépare lorsque soudain les animaux sauvages se rapprochent et se laissent caresser – comme dans le scénario de *The End*.⁴⁷⁶ Évidemment, ces considérations ne relèvent pas de l'histoire naturelle (comme si l'on déduisait du récit biblique un changement de comportement empiriquement constatable à un moment du passé). C'est le système de significations mis en œuvre par les récits bibliques qui confère sa plausibilité à cet élément narratif de la BD : lorsque les animaux perdent la crainte des humains, on est en train de basculer dans un monde nouveau et meilleur.

474 Pour la plausibilité du récit, la mise en évidence du *Codex arboris* réussit grâce à une feuille fossile de platane datant d'avant l'apparition de l'humain (les arbres ne se méfiaient pas encore) et à une branche détachée violemment par la foudre (l'arbre n'avait pas le temps d'activer son « enzyme dormante »).

475 Moon à Théo, *The End*, p. 23. C'est nous qui soulignons.

476 L'une des belles subtilités de ce scénario réside dans le fait que les animaux se rapprochent soit pour se laisser apprivoiser (p. 24s.) soit parce qu'ils ignorent les humains (par anticipation les humains ne sont déjà plus là, p. 42)

Enfin, troisième élément, la convergence des survivants vers l'antique ville méditerranéenne serait très surprenante, même contre-intuitive si elle ne se fondait pas, elle aussi, sur un imaginaire biblique, celui de la Jérusalem nouvelle. Dans la prophétie vétérotestamentaire, la paix messianique est décrite dans les termes du pèlerinage des peuples dispersés vers Jérusalem : « Des nations nombreuses se mettront en marche et diront : Venez, montons à la montagne du Seigneur [...] Martelant leurs épées ils en feront des socs, et de leurs lances ils feront des serpes. On ne brandira plus l'épée nation contre nation, on n'apprendra plus à se battre » (Mi 4,1b-2a.3b). La Jérusalem céleste, centre de la création nouvelle dans l'Apocalypse de Jean (chap. 21-22), reprend et développe cette promesse – comme à sa manière le récit de la Pentecôte (Ac 2). Que le monde futur soit groupé autour d'une ville ne va pas de soi dans la dynamique terrienne exprimée par le végétal dans *The End*, au contraire. Mais l'espérance prend forme en empruntant un imaginaire biblique préexistant et qui dit au moins une chose importante : la création nouvelle n'est pas un retour en arrière, elle assume et transfigure les réalisations civilisationnelles de l'humanité.

Cela dit, la silhouette de la ville est calquée sur la réalité : il s'agit de Matera en Basilicate, dans le sud de la péninsule apennine. Le dessinateur s'est servi d'un répertoire précis et qui est en rupture avec tant de « villes nouvelles » que les idéologies sociales et techniques du XX^e siècle ont fait émerger. Capitale européenne de la culture en 2019, Matera représente d'une part une « Jérusalem de substitution », passée par la médiation culturelle du cinéma, et d'autre part une ville creusée dans la roche, terrienne au possible. Matera fut le lieu de tournage des films sur Jésus réalisés par Pasolini en 1964 et Mel Gibson en 2004. Et Matera est célèbre en tant que « ville troglodyte », grâce à ses nombreux *sassi* aménagés dans la géologie affleurante. Ville enracinée dans le terrestre et habitée d'aspirations célestes, Matera est emblématique d'un avenir déterminé par les arbres – peu importe que son climat aride en raréfie le nombre sur place.

Notre exploration théologique révèle donc des emprunts significatifs aux récits bibliques et à leurs médiations culturelles. « C'est dans la Bible en tout cas que l'on trouve la plupart de nos structures de récit », disait Zep dans notre entretien, tout en précisant que ses emprunts à l'Ancien Testament se faisaient « plutôt inconsciemment ». Pour cette raison, l'objection critique consistant à douter que les références que nous avons décelées aient été présentes dans l'esprit de l'auteur n'a aucun sens : il suffit de leur reconnaître un pouvoir évocateur spécifique au sein d'un fonds narratif assumé. L'analyse théologique sera toujours plus formelle, plus proche d'une notice de construction si l'on veut, que les inspirations d'un auteur qui revendique « l'environnement protestant dans lequel j'ai grandi. »

Il est normal aussi que l'analyse théologique ajuste et affine les associations d'idées basées sur le nombre restreint de récits bibliques qui sont passés dans la culture générale. On voit par exemple que l'arche de Noé, très populaire et volontiers citée,⁴⁷⁷ ne constitue pas précisément le modèle travaillé dans le scénario de la BD. Certes, le récit du Déluge (Gn 6-9) raconte la survie d'un petit reste de l'humanité, solidaire des autres créatures menacées. Mais dans *The End*, ce reste n'est nullement de type ancestral (comme la petite tribu issue de Noé et de son épouse) mais de type convivial, international par provenance et non seulement par destination. L'auteur du scénario refuse l'idée qu'il y ait un élu ou des élus, aucun choix providentiel (« protection particulière », p. 88) ne s'affirme ni aucune ascendance privilégiée qui y serait liée. La « théologie implicite » de la BD est une théologie de l'accueil, inclusive : s'accueillir mutuellement en misant sur la synergie des

477 « L'analogie avec le Déluge a été remarquée » dit Zep dans l'interview du 2 juin 2020. En réalité cette analogie est très approximative.

diversités réunies⁴⁷⁸ et se laisser accueillir par la terre des vivants dont les arbres sont les interprètes authentiques. Lorsque « tout [est] à recommencer ... humblement » (p. 89), hospitalité conviviale et hospitalité écologique se rejoignent.

La scène finale de *The End* fait écho à la réponse décalée que donne Zep, dans une interview, à la question de Dieu : « La question de Dieu vous habite particulièrement ? – Je m'intéresse plutôt à la manière dont on réussit ou non à vivre ensemble. [...] Par le biais de mes histoires, je cherche à créer du lien entre les gens. »⁴⁷⁹

Conclusions

La théologie implicite de la BD *The End* est riche. Et elle est passionnante : l'auteur de la BD la parsème d'indices, fait des clins d'œil, place des points de suspension comme des pas japonais invitant à emprunter des chemins de traverse. Les formules didactiques ne sont pas absentes (chaque mot et chaque signe compte dans la tournure « tout est à recommencer ... humblement ») mais un contexte fait d'allusions, d'énigmes, de péripéties, invite à explorer l'inconnu, à formuler des hypothèses et imaginer des possibilités. Parfois c'est le texte qui se tait (p. 68-69 ; 77-81), parfois l'image (p. 70-71). Ce sont là des passages facilement survolés lors de la première lecture et sur lesquels on s'arrête en les relisant.

L'exploration théologique est encouragée non seulement par des motifs spécifiques (dont nous avons indiqué quelques pistes interprétatives) mais aussi par des tensions stimulantes : comment concilier en effet la vision déterministe d'une histoire de l'évolution pré-écrite (dans le *Codex arboris*) et la vision stochastique (basée sur l'aléatoire) de la survie de celles et ceux qui composent le reste de l'humanité⁴⁸⁰ ? Dans sa théologie de la Providence, Calvin se battait déjà avec *fortuna* (le hasard) et *fatum* (la nécessité).⁴⁸¹ Peut-il y avoir une relation à Dieu là-dedans ? Le chantier reste ouvert tant que Dieu continue de nous provoquer – et la Terre aussi. Pour Zep, l'humain est appelé à la créativité et la réceptivité et non à la maîtrise trop sûre d'elle : « Nous devrions être faits pour *apprendre* mais au lieu de cela nous nous sommes investis d'un droit divin de domination. »

Restent deux questions. La première est celle d'une caractérisation critique globale de la théologie implicite que l'on trouve dans la BD de Zep. La deuxième concerne le profil théologique des arbres et spécialement l'apport de notre analyse théologique de la BD à la recherche sur « la grâce du végétal ».

Une théologie implicite n'est pas un discours doctrinal. Mais elle traduit une orientation, et celle-ci est résolument géocentrée. La Terre habitée de vie constitue la référence centrale, objective (il n'y a pas de vie possible en dehors du maintien de la fécondité terrestre) et normative (l'humilité en tant que soumission à l'équilibre et au potentiel évolutif de la Terre vivante devient la posture déterminante d'une civilisation de la « seconde chance »). Il serait précipité, cependant, d'en conclure que la Terre prend la place de Dieu - même si certaines formulations de Zep hypostasient

478 Le petit orchestre improvisé sur l'avant-dernière page est très parlant à cet égard (p. 89).

479 ZEP, La force du silence.

480 Nous faisons abstraction ici d'un problème de plausibilité scientifique (on conçoit mal l'innocuité totale pour quelques-uns d'un produit chimique mortellement toxique pour tous les autres).

481 SCHAEFER, « Théâtre de la gloire de Dieu », p. 215.

« la planète » en des termes quasi-religieux.⁴⁸² Si l'on veut faire sienne cette théologie (qui n'en a pas la prétention), on pourra l'interpréter dans le sens de la « grâce immanente » développée par Adam S. Miller (chapitre 3.3.2). Sa facture géocentrée aura alors la fonction d'un antidote contre des théologies hautement problématiques, théologies de l'évasion (« on s'est extrait de ça », dit Zep⁴⁸³) qui coupent l'humain de la chair et de la terre – ce que la vie végétale ne permet même pas de penser.

D'où l'importance des arbres. Dans *The End*, Zep leur confère une ambivalence redoutable. D'un côté ils semblent complices de l'humain fait de chair, leur représentation graphique peut évoquer des corps qui s'enlacent (p. 57).⁴⁸⁴ Mais ces mêmes arbres généreux « qui fabriquent chaque jour notre oxygène » (p. 64) « décident » de réguler l'espèce humaine et d'en éliminer un très grand nombre d'individus. Si domination il y a parmi les organismes vivants, ce sont les arbres qui l'exercent au service de la Terre : dendrocentrisme littéraire pour tirer en dérision l'anthropocentrisme réel et en dénoncer les conséquences néfastes.

La grâce de la « seconde chance » implique le jugement éprouvant de la première chance perdue. C'est une grâce qui coûte, rien ne permet de l'infléchir ; insondable, elle ressemble à un calque immanent, dépourvu de toute faveur élective et de toute réprobation individuelle, de la prédestination calviniste de jadis (p. 88). Dans aucun autre des terrains pratiques que nous avons étudiés, la grâce du végétal intègre autant jugement et condamnation – en les purgeant du tri moral qui y est traditionnellement attaché : la « régulation » de l'humanité par les arbres représente une sournoise catastrophe naturelle. Le destin collectif est la conséquence d'une responsabilité collective mais le destin individuel est contingent, soumis à l'aléatoire : le survivant n'est ni un élu ni un oublié (p. 88). Les vieux tourments de la théodicée se métamorphosent en « géodicée ». Or, il s'agit d'un récit, discours comparable aux discours de jugement des prophètes vétérotestamentaires : invitation à « revenir » sur le chemin de la vie (*shoub*) et à changer de mentalité (*metanoïa*).

Une réflexion théologique vivante sous-tend donc l'album *The End*. On en conçoit le potentiel didactique, pour un public de jeunes adultes par exemple. À la place de réponses faussement rassurantes, l'envie de réfléchir plus loin guette le lecteur prêt à entrer dans le deuxième degré du scénario. Les questionnements ouverts, le trouble et l'ambivalence sont maintenus. Cette spécificité fait partie des qualités de l'album qui est thriller et récit sotériologique à la fois : l'éco-anxiété ambiante, croissante, n'est pas écartée mais assumée.

482 « La planète a une espèce de bienveillance envers l'homme, elle a bon espoir sur notre capacité à progresser puisqu'on est toujours là » (émission *La Grande Librairie*, France 5, du 4 mai 2018). Il ne faut pas surinterpréter ce discours encouragé par la situation du plateau télévisé ; ailleurs Zep manifeste un rapport critique aux jeux de langage et notamment l'anthropomorphisme (émission CQFD, radio RTS 1, du 3 mai 2018).

483 Interview avec Zep du 2 juin 2020.

484 Peu importe que le botaniste soupçonne derrière cette morphologie un substrat pauvre, une période de végétation courte et le poids de la neige.

5.2.6 D'une thèse à l'autre : regard théologique sur la flore et la végétation des étangs de pisciculture extensive

Lorsque la réflexion d'un théologien et celle d'un botaniste se passent dans la même boîte crânienne, un objet d'étude identique est susceptible de recevoir deux lumières différentes et interférentes : différentes de par les problématiques, les méthodes et les critères de validité et de pertinence respectifs des deux disciplines, interférentes en raison des sollicitations et stimulations réciproques situées dans la même biographie.⁴⁸⁵ L'interférence est donc existentielle. À ce titre elle a une importance identitaire, motivationnelle et heuristique.⁴⁸⁶ Cela ne change rien, en principe, aux exigences *méthodologiques* de l'interdisciplinarité. Mais selon notre expérience, l'interpénétration des deux domaines de compétence s'intensifie avec l'âge et l'auto-réflexivité s'accroît, y compris dans les deux disciplines prises individuellement.

Il y a trente ans nous travaillions sur notre thèse de doctorat en sciences agronomiques relative à la végétation et aux corrélations floristico-écologiques qui s'observent dans les étangs de pisciculture extensive de Franche-Comté. Typologie des étangs selon des critères géobotaniques et analyse de la végétation et des variations, dans le temps et l'espace, de sa structure et de sa composition, elle a été publiée en 1994.⁴⁸⁷ En la revisitant du point de vue théologique nous soumettrons les résultats de nos investigations sur cet objet de recherche à une interrogation à laquelle le géobotaniste n'est peut-être pas insensible mais qui ne rentre pas dans le cadre de sa discipline : celle de la « grâce du végétal ». Nous nous demanderons en effet, en nous laissant guider par notre définition de la grâce, dans quelle mesure cet habitat écologique manifeste, dans le couvert végétal, « la nouveauté et la fidélité du don et du charme dans l'itération de la vie » ?

La pertinence de cette interrogation pour la *théologie pratique* réside dans la nécessité de revoir les programmes de formation des laïcs, et même des ministres, de manière à y intégrer la culture des sciences naturelles indispensable à la prise en compte théologique des défis écologiques planétaires. Le milieu des lettrés prévaut très largement dans la culture ecclésiale. Les connaissances acquises par les pasteurs vont dans ce sens, les techniques littéraires et historico-critiques de l'exégèse biblique donnent le ton. *Les laïcs qui se forment, s'ils ne sont pas des enseignants de disciplines littéraires, historiques ou sociales dès le départ, sont ramenés subrepticement vers ce style lettré dont la connaissance scientifique du monde naturel est largement absente. C'est surtout la prédication qui en pâtit.* La réflexion développée dans le présent sous-chapitre a donc pour objectif de montrer un exemple de la pertinence théologique d'une recherche botanique, pertinence applicable sur les plans spirituel et liturgique mais aussi homilétique.⁴⁸⁸

Nous allons relever quatre aspects dont le point commun est *la grâce suscitée par la confrontation à la limite* :

485 Une littérature très vaste traite de l'interdisciplinarité sur le mode *interpersonnel*, coopératif, alors que la spécificité de l'interdisciplinarité *intrapersonnelle*, basée sur la bivalence d'un même chercheur, est mal cernée à notre connaissance (en dehors de témoignages autobiographiques). Ce déficit tient certainement à l'extrême variabilité des situations (qui rend les études comparatives délicates) et au faible intérêt institutionnel, le profil des postes étant généralement disciplinaire ou transdisciplinaire, et non interdisciplinaire.

486 SCHÄFER, *Erzählende Naturverhältnisse*.

487 SCHÄFER-GUIGNIER, *Weiher in der Franche-Comté*. Le lecteur francophone trouvera la partie concernant les Vosges du Sud dans SCHÄFER-GUIGNIER, *Les étangs des Vosges saônoises*.

- la grâce de la lumière filtrée ;
- la grâce de l'eau d'en haut ;
- la grâce des limites de distribution dans l'espace ;
- la grâce de l'alternance dans le temps.

Afin de permettre la compréhension de ce qui suit, nous allons d'abord esquisser brièvement les caractéristiques écologiques des étangs de pisciculture extensive.

L'étang de pisciculture extensive : particularités d'un habitat original

Les étangs de pisciculture extensive⁴⁸⁹ représentent un milieu artificiel quoique généralement ancien. Ils sont vidangeables et exploités de façon cyclique, avec une périodicité pluriannuelle analogue à l'assolement médiéval. C'est dire que l'étang n'est pas toujours en eau pendant la saison de végétation : tous les trois ou cinq ans en moyenne, il représente, en l'espace d'une saison, un milieu de vase exondée puis asséchée, milieu terrestre et non aquatique. L'étang de pisciculture extensive se caractérise donc par l'alternance de phases de mise en eau (appelées évolage) et de phases d'assèchement (appelées assec). Cela fait deux milieux naturels radicalement différents qui occupent le même terrain à tour de rôle !

Au cours des années d'assec, la vase est exposée à l'air libre. Grâce à l'oxygène, les dépôts organiques sont minéralisés. Ils proviennent tant de l'étang lui-même que de son environnement immédiat (notamment du feuillage des arbres). Le résultat en est la refertilisation spontanée du milieu – comme dans un compost de jardin ou dans la litière forestière. L'intelligence de ce mode d'exploitation traditionnel tient au fait qu'il demande peu d'apports externes : ni engrais minéraux ni nourriture ne sont nécessaires. Idéalement on vit en économie circulaire.

L'aménagement historique des étangs a été favorisé par un relief plat mais bosselé et vallonné. Pour cette raison, certains paysages typés se singularisent par le regroupement dense de centaines d'étangs (Plateau des Mille Étangs, Sundgau, Bresse, etc.). De nombreux usages historiques y sont attachés, susceptibles d'être réinventés et développés. Patrimoine naturel, les étangs sont aussi un patrimoine culturel.

La grâce de la lumière filtrée

Plus on avance dans l'eau et plus on rencontre les champions discrets du monde végétal : les végétaux immergés réussissant à capter les derniers rayons lumineux disponibles – plutôt violets car le rouge, important pour la photosynthèse, est absorbé sur les premiers mètres. Ce phénomène est marqué dans les lacs profonds où les « stars » poussent encore à une profondeur de plus de trente mètres. Dans les étangs (beaucoup moins profonds) les causes de la lumière filtrée sont différentes mais tout aussi contraignantes : la turbidité de l'eau, des feuilles flottantes ou émergées qui font écran, enfin des algues dites périphtiques qui forment une pellicule obscurcissante sur les plantes

488 Nous renvoyons à notre prédication sur Pr 8,22-31 (Vaduz, 22.10.1989), « Die Primaballerina der Schöpfung », et à celle sur Mt 5,4 (Berlin, 09.03.1997), diffusée sur France Culture le 16 mars 1997.

489 Selon le contexte, le mot étang s'applique à des habitats très divers. Dans le développement qui suit, il s'agit toujours de l'étang de pisciculture extensive.

immergées.⁴⁹⁰ Dans les eaux calcaires, un filtre supplémentaire ne manquera pas de se former : la photosynthèse, pourtant source de vie, implique des échanges gazeux qui précipitent des sels insolubles : sous l'effet d'un équilibre chimique sur lequel elle n'a aucune prise, la plante s'enrobe fatalement d'une croûte opaque de carbonates de calcium.⁴⁹¹

Dans ces conditions désespérantes prolifère l'une des plus remarquables familles de plantes : les Characées, algues très évoluées dont le port annonce celui des plantes vasculaires (cormophytes). En les regardant de près, on est subjugué par la régularité et la variété de leur morphologie faite d'axes, de rameaux, de rhizoïdes (« quasi-racines »), d'un cortex complexe, d'excroissances diverses et d'organes reproducteurs charmants, les anthéridies rappelant, sous la loupe, de minuscules oranges. Acrobates de la gestion vivace de l'indigence (manque de lumière et de sels nutritifs), ces plantes élégantes installent la grâce sur les marges de l'inerte colonisable par le végétal. Elles régressent dans les milieux « riches » ou plutôt surchargés de nutriments, phosphore en particulier. Leur présence dans les étangs est liée à l'exploitation *extensive* : l'influence humaine n'est pas problématique comme telle, au contraire, mais toute intensification dégrade l'habitat. Le modèle économique global, installé depuis les années 1960 et non durable, fait régresser dramatiquement la diversité biologique dont celle des Characées. A cet égard, le déclin de la pisciculture extensive en étang est structurellement comparable à la perte presque totale des prairies fleuries en Europe centrale et occidentale.⁴⁹² Dans les deux situations, la biodiversité s'est surajoutée au fil des siècles, accidentellement ou providentiellement, à un mode d'exploitation *portée et limitée par les ressources locales*. La confrontation assumée à la limite caractérise tout autant le mode d'exploitation pratiqué par l'économie rurale durable que la distribution et le développement des populations végétales et animales.

La grâce de l'eau d'en haut

La précarité de l'approvisionnement en eau représente une contrainte majeure. De nombreux étangs ne recueillent que les précipitations atmosphériques et les eaux de ruissellement temporaire. Au cours de l'assec (phase terrestre du cycle d'exploitation), la végétation lutte avec l'assèchement progressif du substrat. De cette confrontation à un facteur limitant résulte cependant la diversité remarquable de types biologiques et d'espèces adaptées : d'abord des mousses et hépatiques appliquées à la vase humide et qui finissent par ne subsister que dans les crevasses de dessiccation. Presque en même temps apparaissent de minuscules plantes herbacées au port étalé (les genres *Elatine* et *Callitriche*) ; tout ce petit monde « se dépêche » pour achever son cycle de vie en quelques semaines. Au fur et à mesure que la saison avance, l'étang asséché se transforme en un gazon peu élevé⁴⁹³, dominé par de petites Cypéracées spécialisées et dont les nuances de vert sont d'une grande beauté : un jardinier concevant un recouvrement ornemental du sol ne saurait mieux faire. Dans les nuits claires, la rosée dépose des millions de gouttelettes sur les brins serrés de ce

490 Plus précisément : les macrophytes.

491 De cette manière, la plante perd jusqu'à 99 % de la luminosité disponible (BAILLY & SCHAEFER, *Guide illustré des Characées*, p. 16).

492 Dans le contexte allemand, on estime que le pic de biodiversité prairiale se situe autour de 1950 et que les pertes de surfaces en herbe exploitées extensivement et riches en espèce se monte à 98 % (HAFT, *Die Wiese*, p. 217). La tendance est la même en France et en Suisse.

493 Des associations végétales de l'ordre du *Nancyperion*.

merveilleux tapis et à l'aube, le spectacle de la réflexion du soleil naissant surpasse de loin le scintillement des plus beaux luminaires de Baccarat.

Scientifiquement parlant, l'eau de la rosée améliore le bilan hydrique du substrat. Théologiquement parlant, elle manifeste le don et le charme de la grâce.

À la longue ne survivront dans l'étang asséché que les espèces au système racinaire pénétrant, capables de rechercher l'eau dans les strates inférieures de la vase. C'est l'heure des herbiers de Bident (*Bidens*) et de Renouée (*Polygonum*). Ils atteignent facilement un mètre de hauteur, voire deux. Leur floraison mélange le jaune de petits « soleils » avec des panicules lâches aux teintes roses et blanches. Les Bidents donnent des leçons d'anthropologie. Leurs « graines »⁴⁹⁴ pourvues de deux petites dents s'accrochent aux vêtements. Le « roi de la création » pour lequel je suis tenté de me prendre se transforme alors en valet chargé du transport des petits d'une plante herbacée.

La deuxième leçon est plus subtile. Parfois, les conditions météorologiques sont tellement défavorables que les plantules de Bident n'ont aucune chance de grandir davantage. Elles sautent alors le développement végétatif adulte et passent immédiatement à la reproduction : une petite inflorescence éclot au-dessus des cotylédons. Ce télescopage du cycle de vie, la reproduction au stade juvénile, s'appelle *néoténie*. Dans l'interprétation biologique et philosophique de l'anthropogénèse, la néoténie est considérée comme une marque distinctive de l'humain en comparaison avec les autres Primates : l'humain adulte ressemble à un singe juvénile, de par sa morphologie et son comportement. Cette réflexion rejoint les traditions philosophiques sur l'humain « être dénué » ou « être incomplet » (*Mängelwesen*, Arnold Gehlen à la suite de Herder).⁴⁹⁵ Belle chiquenaude d'anthropologie spéculative où l'humain se découvre biologiquement proche d'une simple plantule germée dans la vase d'étang !

La grâce des limites de distribution dans l'espace

C'est la *zonation* qui représente le trait le plus frappant de la structure horizontale de la végétation : au bord de l'eau se relaient, immergées vers l'intérieur, puis de plus en plus émergées, des ceintures de végétation contiguës. Rien que par leur physionomie, elles se détachent les unes des autres : plantes aquatiques entièrement recouvertes de la nappe, puis une végétation enracinée à feuilles flottantes, ensuite les peuplements de joncs des chaisiers, roseaux et massettes dont la base est pratiquement toujours immergée, puis encore, vers l'extérieur, les touffes de laïches ou carex, enfin la ceinture périphérique, moins clairement individualisée, où se rencontrent des espèces des bas-marais ou des prairies et forêts humides.⁴⁹⁶

La zonation en bordure d'étang est un exemple classique d'*écotone* : l'écotone représente une zone de transition entre deux écosystèmes différents, aquatique et terrestre dans le cas présent. Les écotones sont toujours très riches en espèces puisqu'ils rassemblent celles provenant des écosystèmes riverains qu'ils relient et d'autres, spécifiques, qui sont situées sur le gradient de la transition ou inféodées à des microstations originales. En bordure d'étang on trouve par exemple des espèces poussant sur des suintements localisés (Centauree délicate), sur le détritus végétal accumulé

494 Des akènes à parler proprement.

495 LEVIVIER, L'hypothèse d'un Homme néoténique ; cf. SCHAEFER, Continuité et discontinuité entre l'homme et l'animal.

496 La zonation s'observe aussi en situation d'assec (en fonction du relief et des propriétés du substrat).

au gré des vents (Laîche faux-souchet, Grande ciguë), des taches de substrat graveleux (Litorelle) ou encore de petites plages naturelles décapées par la pression de la glace en hiver ou par les herbivores s'attaquant localement à la roselière (Laîches jaunes, Gratiolle officinale).⁴⁹⁷

La raison profonde de cette multiplicité est la possibilité du *jeu à l'intérieur de limites*. Tout n'est pas possible : il y a des limites, aussi les limites d'adaptabilité des espèces. Mais tout n'est pas prédéterminé ni contrôlé non plus. *Entre maîtrise et démaîtrise il y a de la place pour le jeu*. La souplesse de la transition induit des discontinuités relatives entre les associations végétales voisines. Elle n'empêche pas l'expression d'unités de végétation discernables et identifiables⁴⁹⁸ mais laisse du « jeu » - presque au sens où un mécanicien ne serre pas trop la vis, sachant qu'il ne maîtrise pas tout, déjà pas la météorologie qui travaille le métal. Le monde des organismes est infiniment plus complexe que celui de la mécanique mais lui aussi, et même surtout lui, a besoin de jeu. *Dans ce jeu des relations spatiales dans un même site se déploie la grâce de la diversité*.

La grâce de l'alternance dans le temps

Si la grâce a besoin de place, d'espace, elle requiert aussi du temps, des temps. Cette considération nous conduit à la rechercher dans la cyclicité de l'exploitation, autrement dit dans l'alternance entre phase terrestre annuelle et phase aquatique pluriannuelle. Nous avons vu qu'à l'intérieur de ces phases la végétation passe par des étapes caractéristiques. On observe une suite d'aspects, voire l'ébauche d'une succession de formations végétales différentes.⁴⁹⁹ Or, à moyen et à long terme, l'exploitation cyclique fait osciller l'étang entre un milieu aquatique et un milieu terrestre et rétablit périodiquement des conditions pionnières. Idéalement, l'étang présente donc toujours un milieu jeune – des siècles durant. Chaque cycle fait revenir en son temps un cortège caractéristique d'espèces, globalement les mêmes, individuellement des surprises.

Une fois de plus nous constatons le jeu de la multiplicité dans la confrontation aux limites – d'un cycle, d'une phase, d'une étape à l'intérieur d'une phase. *Rien ne s'installe définitivement mais rien ne vient de nulle part non plus. Tout est promis à revenir autrement*.

La pertinence du langage de la grâce se précise encore dès lors qu'on relève le fait que les deux phases ne sont pas équivalentes. La phase aquatique (pluriannuelle) est la règle, la phase terrestre (annuelle) l'exception. La phase aquatique est celle de l'exploitation piscicole, la phase terrestre celle du « repos ».⁵⁰⁰ C'est donc la flore de l'étang asséché qui est « gratuite » : ni nécessaire au processus économique, ni due en récompense des labeurs d'empoisonnement, de pêche et d'entretien, contribuant tout au plus à la teneur humique du substrat. Mais que vaut cette objection face à la joie

497 Certaines des espèces citées ont des noms latins significatifs : *Centaurium pulchellum* désigne une « petite jolie », *Gratiola officinalis* une « petite grâce ».

498 Nous savons bien que derrière cette assertion plutôt furtive se profile un débat méthodologique fondamental sur les continuités et les discontinuités du couvert végétal et les théories dites individualistiques ou organismiques de sa composition et de son analyse appropriée.

499 La présence dispersée de ligneux indique la succession possible vers des groupements arbustifs et arborescents.

500 Ce contraste est moins affirmé dans une région comme la Dombes où la phase terrestre sert à la mise en culture céréalière de l'étang. L'exploitation agricole intercalée était beaucoup plus répandue autrefois (avec du sarrasin sur les substrats plus pauvres).

de regarder le soleil se lever au travers de millions de gouttelettes de rosée ou face au bonheur de qui trouve quantité de feuilles de trèfle à quatre folioles, en réalité une fougère très rare⁵⁰¹ ?

Ce milieu artificiel mais peuplé de richesses naturelles est l'une des plus belles illustrations de la dynamique sabbatique prônée dans le Pentateuque pour la gestion des terres (Ex 23 ; Lv 25 ; Dt 15). En réservant périodiquement un temps au lâcher-prise, à la cessation temporaire de l'exploitation, on ne perd pas, on gagne. Même économiquement mais sans y travailler ! Lors de l'assec, le terrain se refertilise tout seul. Des parasites, des maladies, des poissons indésirables sont éliminés sans lutte. Et si de grands travaux s'imposent (de colmatage, de reprofilage), ils sont facilités par l'accès aisé et le moindre poids des terres. Certes, le sabbat de la terre est une idéalisation, dans le Premier Testament déjà. Mais les idéalizations, les idéal-types sont là pour pouvoir mieux saisir ce qui oriente utilement la pensée et l'action.

Conclusions

Selon l'impact de l'intervention humaine, l'étude de la végétation différencie les milieux sur une échelle d'anthropisation.⁵⁰² Globalement, l'anthropisation s'est fortement accrue depuis un demi-siècle. Le cas du milieu prairial (que nous avons évoqué) avec la disparition des fleurs, des insectes et des oiseaux, mais aussi des fruitiers haute-tige, des haies et des pierriers, des flaques et des chemins non goudronnés est représentatif de cette tendance lourde. Les étangs de pisciculture extensive subissent le même type de pression aboutissant, comme pour les prairies, au partage en deux situations contrastées mais fatales, l'une et l'autre, à la biodiversité : l'intensification ou alors l'abandon de l'exploitation. *L'équilibre entre maîtrise et démaîtrise se rompt, le jeu s'appauvrit parce que la gamme des possibles spontanés se resserre.* La conformité (aux structures dominantes) et l'innovation (économiquement et techniquement requise) prennent la place de la fidélité (non calculée) et de la nouveauté (imprévue). Théologiquement parlant, la grâce recule.⁵⁰³

Ethnoécosystème, c'est-à-dire milieu d'origine humaine et conditionné par une économie rurale historiquement et culturellement située, l'étang de pisciculture extensive présente des affinités évidentes avec la grâce, tête chercheuse de notre investigation théologique : il est un système itératif (« itération de la vie ») offrant des produits alimentaires prisés issus de la vase méprisée (don) et dont la sobre production rationnelle est comme constellée de beautés gratuites (charme). La flore et la végétation des étangs expriment le potentiel de nouveauté (les surprises de la prospection de terrain) au sein des aspects récurrents d'un couvert végétal lié à des pratiques ancestrales de gestion régulière (fidélité).

Cependant, tout éloge exclusif de ce type de milieu est exclu : les discontinuités brutales de l'assec et de l'évolage favorisent les espèces pionnières dont la dynamique de reproduction se caractérise par la stratégie r (vie courte, nombreux descendants, sélection sévère). Or, globalement, les enjeux de la

501 *Marsilea quadrifolia* L. Thermophile, cette espèce est traditionnellement plus fréquente dans les rizières d'Italie et de Hongrie.

502 Le concept est discutable en raison de l'agrégation très poussée des paramètres inégaux qui le constituent.

503 Parlant des prairies, le réalisateur de films allemand Jan Haft relève avec beaucoup de respect l'attachement de certains agriculteurs « conventionnels » (il en est de même pour les pisciculteurs) à des espèces animales et végétales menacées, attachement qui leur fait adopter à l'échelle d'une parcelle des pratiques non rentables dans une logique intensive, et ceci sans aucune compensation financière : « Comme partout dans la société, il y a les uns et les autres » (HAFT, *Die Wiese*, p. 180).

conservation concernent souvent des espèces à la stratégie K (longévité, peu de descendants, faible pression sélective).⁵⁰⁴ C'est le cas, par exemple, des plus grands arbres de la Terre. Le don et le charme qui émanent d'eux se rapportent à l'humilité que nous ressentons en leur présence : en nous précédant et en nous dépassant, dans le temps et l'espace, ils nous rappellent notre condition de créature avec d'autres créatures, et non de Créateurs de nous-mêmes. Majestueux, ils sont les ambassadeurs de la Source de toute majesté.

Contrastées, les diverses lectures de la grâce ne sont pas contradictoires pour autant. La grâce n'est pas un paramètre mesurable. Elle n'est pas une propriété objectivable. Sa dimension existentielle ne peut pas être évacuée. Elle se manifeste donc dans l'expérientiel mais sous différentes formes d'expérience existentielle. Nous rencontrerons un certain nombre de ces « variations de la grâce du végétal » au chapitre 11.

Les interférences existentielles de l'interdisciplinarité intrapersonnelle

Au début de ce sous-chapitre, nous parlions des « interférences » existentielles entre les deux domaines de compétence de l'interdisciplinarité *intrapersonnelle*, de « sollicitations et stimulations réciproques situées dans la même biographie ». Dans la rétrospective, il nous semble en effet, que notre réflexion théologique ne serait pas la même si nous n'avions pas travaillé en tant que scientifique, il y a trente ans, sur un milieu aussi particulier que l'étang de pisciculture extensive, sa flore et sa végétation. L'attention à une histoire qui a laissé ses traces, relie notre réflexion botanique et théologique de cette époque, que ce soit l'historique si important à connaître de l'exploitation d'un milieu naturel⁵⁰⁵ ou le substrat historique d'une pensée.

D'autres contagions apparaissent, par exemple la tournure inhabituelle de « la conciliation du vivant » pour l'éthique écologique dans notre livre *Et demain la Terre... Christianisme et écologie*, paru en 1990, l'une des toutes premières vulgarisations de théologie de l'écologie dans le protestantisme français et francophone. La « conciliation du vivant » traduit la prise de conscience de la biodiversité exceptionnelle d'un milieu anthropique, artificiel, à la condition de son exploitation *extensive*. Dans le même petit livre, la présentation des données bibliques se regroupe, en fonction des temporalités dominantes, dans les trois modèles « création et sagesse », « création et histoire », « création et vie rituelle ». Un accent particulier porte sur le troisième, « sabbatique », compris comme la synthèse des deux autres. À ce sujet nous insistions sur « le don régulièrement renouvelé d'un moment privilégié qui casse le cours du temps et l'engrenage acheter-posséder-exploiter ; donc l'apparition périodique de la création en fête au milieu de la création en travail ; [et] par là le rappel répété de la grâce du Créateur [...] »⁵⁰⁶

« C'est ça l'Évangile ! » L'exclamation spontanée d'un paroissien, professeur de médecine, lors de la soutenance en 1985, de notre mémoire de D.E.A.⁵⁰⁷ portant sur la végétation de l'assec dans les

504 La définition et la modélisation mathématique des stratégies r et K remontent à Robert H. MacArthur et Ernest O. Wilson et leurs travaux sur la biogéographie insulaire (1967).

505 La métaphore de l'écriture employée plus haut par Ludovic Burel sert non seulement en « hortographie » mais aussi à comprendre le couvert végétal d'un milieu naturel avec ses empreintes anthropiques, tourbière, étang, prairie, forêt, par exemple.

506 SCHÄFER-GUIGNIER, *Et demain la terre*, p. 50.

507 Diplôme d'études approfondies, équivalent de l'actuel Master de recherche.

étangs bressans est à prendre au deuxième degré, bien sûr. Mais elle donne à penser. Jésus nous dit *d'observer de près* les lis des champs et non de macérer les dernières finesses linguistiques de cette parole. Il s'agit de *voir et de goûter la beauté, comme l'insinue le mot allemand Augenweide – pâture des yeux*. Le discours esthétique n'est pas réductible au discours métaphorique, il repose sur des expériences sensorielles originales ; c'est ce que montre notre exemple très peu connu de l'atmosphère (au sens de Böhme) qui habite un étang en assec, recouvert de rosée sous la lumière de l'aube. Mais l'esthétique alimente le discours métaphorique – aussi dans la liturgie et la prédication où elle s'articule avec l'exégèse biblique, comme nous l'avons illustré dans l'exemple de la gestion sabbatique des terres dans le Pentateuque.

Ce n'est pas par hasard que l'un des homiléticiens majeurs de la deuxième moitié du XX^e siècle, Rudolf Bohren, insiste sur la place de la nature dans la prédication – contre la tendance contraire à son époque – et qu'il soit en même temps l'auteur d'une esthétique théologique comprise comme le cœur de toute la théologie pratique.⁵⁰⁸ Pour la prédication comme pour la catéchèse se pose un même défi, celui d'aborder les phénomènes de la nature par un discours théologique nourri du discours métaphorique et esthétique, en dehors de toute concurrence induite avec le discours scientifique et en évitant les schémas surannés de la théologie naturelle. Perception et réflexivité, relation et appropriation font partie des orientations à donner à une catéchèse didactiquement mûrie sur le topos de la création et des créatures.⁵⁰⁹ Nous avons essayé de montrer comment un travail scientifique en géobotanique peut être théologiquement fécond sans interférence nuisible à l'authenticité et les limites méthodologiques de l'une et de l'autre de ces deux approches.

5.3 Bilan provisoire des explorations pratiques et transition vers la partie historique

Dans l'ensemble, nos explorations pratiques confirment la pertinence de la « grâce du végétal » et de la définition adoptée pour la grâce : « la nouveauté et la fidélité du don et du charme dans l'itération de la vie. » Deux accents apparaissent que la définition n'inclut pas ou peu mais que notre travail théologique sur la grâce a déjà permis de saisir : la fonction médiatrice de la grâce et le paradoxe de la grâce ; nous en parlerons dans un deuxième temps.

Les six lieux pratiques choisis sont tous pleins de vie : vie humaine et vie végétale entrent en interaction et se stimulent mutuellement. La diversité du monde animal est également au rendez-vous, discrètement dans l'exposé (car un peu « hors sujet ») mais puissamment dans les faits ; car le monde végétal n'est pas le tapis de salon des humains mais la base de la subsistance et du jeu de toute vie.

L'un des aspects dominants et récurrents est le rapport à tout ce qui nous alimente, littéralement surtout⁵¹⁰ mais métaphoriquement aussi. En tant qu'humains nous sommes du végétal transformé.

508 BOHREN, *Predigtlehre*, p. 295-301; *id.* *Dass Gott schön werde*.

509 ROTHGANGEL, *Schöpfung – praktisch-theologische Herausforderungen und bildungstheoretische Konsequenzen*, p. 315 (en référence à Guido Hunze). Notre exemple de la *néoténie* peut être compris comme un phénomène naturel observé dans le monde végétal en l'occurrence mais que nous nous approprions en raison de sa portée anthropologique.

510 Nous remercions Olivier Bauer, professeur de théologie pratique à Lausanne, pour un échange sur ses recherches théologiques concernant l'alimentation et la cuisine.

L'attention à l'alimentation est aujourd'hui un dénominateur commun de mouvements contestataires et innovants qui dénoncent les ravages planétaires du productivisme néolibéral et cherchent à inventer une autre mondialisation, conviviale, empathique et égalitaire, interculturelle et écologiquement durable. Le végétal joue un rôle clé dans cette transition tant et si bien que la « génération végétale » est devenue l'une des marques d'une société alternative émergente.⁵¹¹

Le rôle constructif du végétal dans cette démarche (passionnant à saisir dans le jardin des deux artistes de Faucogney mais aussi dans maintes animations de la Saison de la création) risque d'être perçu cependant comme une banalité : c'est le prix de sa forte médiatisation. Il est intéressant de voir comment les acteurs y échappent. Les facteurs « débanalisants » sont multiples. Il y a d'abord le concret d'une recherche ethnobotanique qui ne porte jamais sur le végétal en général mais toujours sur telles plantes précises, à rechercher, à récolter, à goûter et à rejeter ou préparer. Ensuite, la relation aux plantes n'en reste pas à l'utilitaire (comestibilité) mais induit des innovations sociologiques (« Laboratoire de fermentation alimentaire et sociale »), sémantiques (co-écriture dans « l'hortographie ») et ontologiques (le végétal, objet-sujet interagissant avec l'humain à égalité). L'échelle des valeurs n'en sort pas indemne lorsque le végétal périssable devient objet d'art face à l'inerte qui dure, « sculpture vivante » qui valorise ce dont l'absorption quotidienne entraîne habituellement la dévalorisation.⁵¹² Enfin, on sort de toute banalité dès lors que le végétal, en raison même de son rôle constructif à l'échelle de la Terre, devient l'ennemi de l'humain : idée-choc écologiquement plausible mais existentiellement effrayante sur laquelle Zep a construit le scénario de *The End*. Trop belle pour être vraie, l'utopie végétale est donc fortement teintée de dystopie dans ce roman graphique. Trop douce à l'endroit, elle devient interpellatrice à l'envers.

La grâce se manifeste dans toutes ces « débanalisations »⁵¹³ qui sont autant d'espaces de nouveauté et de fidélité (retrouvée) : des offres du deuxième regard et de la « seconde chance ».

Dans ces situations, les plantes déploient généralement une « force tranquille » dépourvue de violence.⁵¹⁴ Leur « générosité » est relevée, leur « séduction » aussi (don et charme). La non-violence rencontrée chez plusieurs de nos interlocuteurs⁵¹⁵ est l'une des caractéristiques (réelles ou recherchées) de la réorientation de la vie, inspirée par les plantes. Le végétal est facteur de paix, matériellement par les besoins énergétiques moindres de la production végétale, vitalement par l'absence (apparente) de douleur,⁵¹⁶ symboliquement (comme le montrent les belles réalisations collectives de « Cultures et religions » à Saverne) par l'accueil généreux de toute vie et le charme partagé de tant de formes que le végétal offre sans discrimination.

511 BASTIEN & DARBOURET (dir.), *Génération végétale*.

512 Dans une société d'abondance et de gaspillage !

513 Comme nous l'avons vu plus haut, Adam S. Miller situe tout discours crédible sur la grâce entre *obscurity* et *banality*.

514 Sauf dans le scénario de *The End*, où un dendrocentrisme violent sert de caricature fictionnelle de l'anthropocentrisme violent.

515 Ju Hyun Lee, Claudia Baumberger, Danielle Mathieu-Baranoff, Jean-Marc Dupeux.

516 Les réactions de défense et d'avertissement (chimiques) ouvrent des pistes de recherche susceptibles de requalifier la traditionnelle insensibilité des plantes à la douleur.

Ce qui nous alimente, pour en revenir à notre point de départ, concerne le corps et l'âme. En stimulant tous nos sens (l'audition de manière plus discrète ou indirecte), les plantes nous aident à être nous-mêmes avec d'autres, à rassembler les éléments disparates de nos vies individuelles et collectives, à consolider et à activer la mémoire. Les plantes soutiennent la vie au quatrième âge en transformant partiellement les soignés en soignants et en libérant la parole. En suscitant la curiosité partagée des interlocuteurs, elles sont les sages-femmes de la relation de confiance. De même, dans un jardin interreligieux, elles permettent de partager les récits qui nous rattachent, chacun dans sa culture, aux générations précédentes, à la présence de leur foi et de leur espérance, leurs rires et pleurs. Dans un langage peu précis mais évocateur, les plantes nous *humanisent*, et cela dans leur différence même. Muettes, elles composent un orchestre de paroles qui font vivre.

« Médiation » est le maître-mot qui surgit à cet endroit. C'est un premier décalage des données de nos explorations pratiques par rapport à la formule adoptée préalablement pour la grâce. Dans notre définition – « la nouveauté et la fidélité du don et du charme dans l'itération de la vie » – la médiation n'est pas explicitement mentionnée. Implicitement on la saisit, certes, dans le fait que tout don renvoie à un hors de nous (non nécessairement à un donateur mais à un ailleurs qu'en soi). De même, le sens originel, magique, du mot charme implique des forces mystérieuses à l'œuvre et dont on dépend : le charme se brise dès que l'on cherche à le manipuler.

Pour le dire plus sobrement, la grâce opère une médiation par décentrement. Elle nous place hors de nous-mêmes. Tout ce qui contribue à enlever à l'humain l'illusion de se suffire à soi-même et de se fonder sur soi-même est au service de ce décentrement, tout ce qui surmonte le repli sur soi aussi. Il en résulte un effet vivifiant que nous avons observé, dans nos explorations pratiques, lorsque les plantes jouent ce rôle. De manière pratiquement identique, deux de nos interlocutrices⁵¹⁷ ont souligné que la référence partagée à la plante crée les conditions du dialogue empathique et confiant : « ouvre-porte », la plante est médiatrice de dialogue (nous avons parlé d'un « tiers-végétal »). Un autre interlocuteur⁵¹⁸ insistait sur « l'ouverture » - à autrui et à d'autres cultures : pour lui aussi, bien souvent, les plantes sont les médiatrices de cette ouverture. Enfin, l'accueil de la *Saison de la création* dans les Jardins botaniques, la fonction de « tiers-lieu » de ces derniers, relèvent aussi de la médiation par décentrement : les humains – et les Églises ! – se rassemblent « chez les plantes », dans l'hétérotopie qu'elles déterminent. Une inversion a lieu : à première vue ce sont les plantes qui sont accueillies chez les humains, dans une installation aménagée, arrosée, chauffée. Mais très vite on prend conscience d'une réalité toute différente : les plantes du jardin botanique sont les médiatrices de la biosphère, elles nous signalent que nous, les humains, sommes les hôtes du monde vert planétaire. Une telle disposition signifie l'accueil de la grâce.

Les inversions, les renversements de l'échelle des valeurs constituent un deuxième décalage par rapport à notre définition de la grâce. La grâce est paradoxale, cet aspect est apparu dans nos recherches sur la grâce (surtout chez Leonardo Boff) mais nous ne l'avons pas inclus dans la définition. Il n'est peut-être pas systématique. Ou alors il échappe à toute définition car une contre-évidence régulière devient une nouvelle évidence. Toujours est-il que nos explorations pratiques brouillent les hiérarchies – par la mise en commun et par la reconsidération radicale. « Ce qui n'est pas terrible individuellement et très beau collectivement. Tout est magnifié. » Le banal chou blanc, le vieillot dahlia sont partie prenante d'un dialogue renaissant en recréant la vie intérieure et antérieure. La boueuse vase d'étang se recouvre d'un merveilleux tapis végétal qui se garnit,

517 Martina Föhn et Danielle Mathieu-Baranoff.

518 Ludovic Burel.

nuitamment, de millions de cristaux de Baccarat. La mauvaise herbe devient bonne car résiliente et qualifiée de haute valeur nutritive. C'est dire que la résistance efficace qu'elle oppose à son élimination fait d'elle, sous certaines conditions, une « plante du futur ».

Nous nous arrêtons là, provisoirement.

Nos explorations pratiques se situent dans des contextes contemporains. Mais ceux-ci renvoient, explicitement ou implicitement, à des traditions qui les imprègnent. La partie suivante de notre thèse sera consacrée à une rétrospective historique, nécessairement sélective mais révélatrice de continuités et de discontinuités dans la relation spirituelle au végétal et son interprétation théologique.

III ENRACINEMENTS : QUELQUES MODÈLES HISTORIQUES DE GRÂCE DU VÉGÉTAL

6 La grâce du végétal chez les Réformateurs

Le chapitre précédent a permis de préciser les contours de la grâce du végétal dans un certain nombre de pratiques contemporaines : *synchronique*, cette exploration comparative appelle son complément *diachronique*. Car les phénomènes et les figures de pensée observés dans nos pratiques actuelles se rattachent, en partie du moins, à des traditions qui les inspirent de façon apparente ou sous-jacente. Notre typologie provisoire des « variations de la grâce du végétal » (chapitre 11) sera mieux documentée et mieux structurée, donc plus complète et plus plausible, en intégrant les données issues des deux démarches, synchronique et diachronique.

En dehors de cette fonction *interprétative*, c'est-à-dire la compréhension mutuellement éclairante du présent et du passé, le recours à des exemples historiques significatifs se justifie aussi par sa dimension *légitimatrice*. Il est plus aisé de plaider une perspective renouvelante telle que la grâce du végétal, lorsque la pertinence de cette dernière pour les débats du temps présent se double de son attestation dans la pensée et l'action de celles et de ceux qui nous ont précédés. Des traditions oubliées ou négligées peuvent s'avérer fécondes dans un contexte nouveau : cette affirmation se vérifie dans l'écothéologie actuelle.

Encore faut-il s'entendre sur le sens même de la théologie en tant que recherche productrice d'assertions soumises au débat. Il nous semble essentiel d'en élargir l'horizon au-delà de la théologie de métier ou institutionnelle : les *théologies implicites* (parfois explicites aussi) d'écrivains, d'artistes et d'acteurs très divers, femmes et hommes, sont du plus grand intérêt. La raison en est, entre autres, la stimulation de la théologie par les situations interdisciplinaires et, plus généralement, transfrontalières : le non-théologique au sens d'un réel théologiquement inerte n'existe pas et, pour cette raison, les *théologies de non-théologiens* ne relèvent de l'oxymoron que sur le plan lexical. Notre raisonnement à cet égard est donc parfaitement analogue à celui tenu au chapitre 5 lorsqu'il s'agissait de reconnaître pleinement la pertinence théologique des lieux non-ecclésiaux à côté des lieux ecclésiaux.

Notre étude s'inscrit dans une perspective protestante. Dès lors la référence à la Réforme fait obligatoirement partie du champ d'investigation – au risque, toutefois, de se limiter, en l'occurrence, à de la politesse intellectuelle. Car la marginalité, réelle ou apparente, de notre sujet fait douter d'un rapport substantiel avec la théologie et la pratique des Réformateurs, centrées, en dehors de la lecture de la Bible, sur la doctrine de la justification par la foi, la redéfinition de la piété et des règles du vivre-ensemble et la réorganisation de l'Église. Il sera d'autant plus surprenant de découvrir tout particulièrement chez Luther et Calvin⁵¹⁹ des affirmations théologiques et des métaphores spirituelles significatives : les plantes ont une place importante dans la création terrestre et elles parlent de l'humain, de Dieu – et de la foi.

519 Nous avons exploré aussi l'œuvre de Zwingli et notamment son *Traité de la Providence* (issu d'une prédication prononcée lors du Colloque de Marbourg en 1529). Or, les pièces rassemblées et quelques sondages dans la littérature secondaire ne permettaient pas de conclure à un tableau qui aurait utilement complété les données relevées chez Luther et Calvin. Le providentialisme de Zwingli n'est pas resté sans effet pour autant ; il a contribué à préparer le terrain pour l'essor de la botanique et zoologie zurichoises dont Conrad Gessner (1516 – 1565) fut un représentant d'importance européenne.

6.1 Martin Luther

Le problème de l'anecdotique n'est pas absent pour autant. Nous en voulons pour preuve les deux citations les plus connues de Luther au sujet des arbres ; elles posent problème, chacune à sa façon.

Des forestiers protestants invoquent volontiers une sentence extraite des propos de table : « Il faut se courber devant un arbre qui nous donne de l'ombre ». ⁵²⁰ Luther, ami des arbres ? Peut-être mais en l'occurrence il s'agit d'un proverbe imagé que le Réformateur ne fait que citer et qui signifie en réalité : « Il ne faut pas mordre la main qui te nourrit » (l'ombre étant connotée de protection politique et juridique) ⁵²¹. Ensuite, le célèbre « La fin du monde serait-elle pour demain, je n'en planterais pas moins un petit pommier aujourd'hui » ⁵²² ne se trouve dans aucun écrit connu de Luther tout en circulant sous l'autorité du Réformateur ; ce dicton amplement évoqué dans les discours de l'Allemagne contemporaine est plutôt en phase avec le besoin de courage de vivre après la guerre, d'abord, ensuite face à l'évidence de la crise écologique à partir des années 1970. ⁵²³

6.1.1 L'extension de la justification à l'espace de la créature non humaine

Regardons ailleurs dans l'œuvre du Réformateur. Le combat spirituel du jeune Luther, il est vrai, sa révolte contre un Dieu juge impitoyable et la révélation de Dieu « rendant juste » l'homme pécheur par pure grâce, ne semble concerner que la vie intérieure, et cela dans le registre juridique du jugement et de la justification. En réalité, Luther lui-même en a tiré des conséquences très nettes pour la vie du chrétien, dans le sens de la gratitude pour la grâce reçue. Il a employé la métaphore vitale de « porte du paradis » ⁵²⁴ pour caractériser l'impact existentiel d'une herméneutique biblique où la justice et le salut deviennent don radical de Dieu, justice « passive » à recevoir dans la foi. ⁵²⁵

Cette expérience transforme la relation non seulement à sa propre personne et à autrui mais également au monde extérieur ; à juste titre, Christian Link parle de « l'extension de la justification, même à l'espace de la créature non humaine. » ⁵²⁶ Cette portée beaucoup plus large de la justification et donc de la grâce se lit dans la célèbre interprétation du premier article du Credo dans le Petit Catéchisme : « Je crois que Dieu m'a créé, ainsi que toutes les autres créatures. Il m'a donné et me conserve mon corps avec les yeux, les oreilles et tous les membres, mon âme avec la raison et les diverses facultés spirituelles ; il me donne tous les jours libéralement le manger et le boire, les vêtements et les chaussures, une demeure, femme et enfants, champs, bétail et tous les autres biens. [...] Il me protège dans tous les dangers, me préserve et me délivre de tout mal, et cela sans

520 *Ein Baum, da man Schatten von hat, soll man sich für neygen (WA TR I 34, 32)*

521 PEIL, *Der Baum des Königs*, p. 45s.

522 Traduction d'après BÜHLER, *Prédestination et Providence*, p. 1111.

523 SCHLOEMANN, *Luthers Apfelbäumchen*.

524 Passage autobiographique dans la préface du 5 mars 1545 au premier volume de l'édition de ses œuvres latines ; LUTHER, *Œuvres choisies*, tome 7, p. 306s.

525 BARTHEL / BÜHLER *et al.*, *Justice en dialogue*, p. 35.

526 LINK, *Schöpfung*, p. 79.

que je le mérite et que j'en sois digne, par sa pure bonté et sa miséricorde paternelle. Je dois, pour tous ces bienfaits, le bénir et lui rendre grâces, le servir et lui obéir, c'est ce que je crois fermement. »⁵²⁷ On trouve dans cette teinte sotériologique déjà du premier article - confession de Dieu Père et Créateur mais « qui me délivre de tout mal » – l'affirmation de l'attitude spirituelle que Bertrand Vergely appelle « voir le monde avec les yeux d'un miraculé ». ⁵²⁸

Le thème de la grâce si prégnant chez Luther s'entend donc non seulement de la justification du pécheur mais aussi de l'existence des créatures (dont les plantes), de la perception de leur être-créé et de la communion avec elles.⁵²⁹

6.1.2 La création au présent et tendue vers l'avenir

La citation suivante légèrement abrégée révèle l'originalité du Réformateur qui « pense la création en la situant entièrement *dans le présent* ». ⁵³⁰ Le présent représente le moment actuel de la création vivante mais aussi le point charnière de sa requalification eschatologique.

« Dès maintenant nous sommes à l'aube de la vie future car nous commençons à regagner la connaissance des créatures que nous avons perdue par la chute d'Adam. Maintenant nous considérons les créatures comme il faut, plus que nous ne l'ayons jamais fait sous la papauté. [...] [N]ous commençons, de par la grâce de Dieu, à reconnaître ses œuvres magnifiques et ses merveilles même dans les petites fleurs en considérant combien Dieu est tout-puissant et plein de bonté. Dans ses créatures nous reconnaissons la force de sa Parole, à quel point elle est puissante. Il a parlé, et la chose arriva [Ps 33,9] – même dans un noyau de pêche. Bien que sa coquille soit très dure, elle ne manquera pas de s'ouvrir en temps voulu grâce à la très tendre amande qu'elle renferme. [...] »⁵³¹

Ce propos de circonstance décrit parfaitement le renouvellement tant de l'humain que de la création non humaine, provoqué par l'expérience de la grâce. Oswald Bayer résume la pensée de Luther de la manière suivante : « L'humain ouvert au monde, émerveillé, reconnaissant, n'est plus le vieil homme, mais création nouvelle. Il est œuvre de Dieu le Saint-Esprit, la présence de Dieu le Fils qui nous fait 'reconnaître et posséder le Père avec ses dons.' »⁵³² Autrement dit : la justification par la grâce implique une conversion universelle ; pour la foi, la réalité extérieure devient « *pulcherrimus liber seu biblia* ». ⁵³³ Réflétant la grâce, les créatures suscitent émerveillement, gratitude et même la connaissance de Dieu au travers du rapport croyant qui nous relie à elles.

Si notre connaissance des créatures est changée, c'est que leur être même est marqué de la présence créatrice de la Parole divine ; la « conversion universelle » comporte donc une dimension

527 LUTHER, *Le Petit Catéchisme*, p. 9s.

528 VERGELY, *Retour à l'émerveillement*, p. 222.

529 LINK, *Schöpfung*, p. 55s.

530 „[...] ganz von der *Gegenwart* her denkt“ (LINK, *Schöpfung*, p. 76).

531 WA TR 1, 374 (n° 1160). Traduit par nos soins d'après la version légèrement modernisée chez BAYER, *Anrede*, p. 57 (le même texte est cité p. 65s., des textes similaires p 63 et p. 159).

532 BAYER, *Anrede*, p. 87. La citation à l'intérieur de la citation provient de WA 26, 506, 2s. (*De la Cène du Christ*).

noétique et une dimension ontique. Dans la pensée de Luther, chaque créature est « placée dans une relation *immédiate* à Dieu. »⁵³⁴ Par sa Vie, Dieu est présent dans la création à tout moment, il ne se réduit pas à la Cause première agissant au travers des causes secondes du monde créé. Des accents panenthéistes sont fréquents dans l'œuvre du Réformateur allemand. Parfois il adopte un langage néoplatonicien (Dieu le Père s'est déversé – « *ausgeschütt'* » – en créant), plus souvent il emploie la métaphore du déguisement : la créature est le masque (*larva*) de Dieu.⁵³⁵ C'est le Créateur qui joue dans le jeu des créatures.⁵³⁶

Pour les raisons qui viennent d'être exposées, le topos théologique de la *conservation* de la création présente une allure toute différente chez Luther que dans les conceptions teintées de métaphysique de l'orthodoxie protestante ultérieure. La conservation repose non seulement sur la fidélité constante du Père mais aussi et surtout sur celle constamment renouvelée de l'Esprit : « Il faut attribuer *ceci* à l'Esprit Saint qu'Il soit la vie et l'élévation de toutes choses, ... le lien qui maintient toutes les créatures et leur donne leur exercice et leur efficacité ». ⁵³⁷ La « conservation » s'articule donc avec l'espérance ; ce n'est pas par hasard que Rm 8,18ss. occupe une place centrale dans la théologie de la création chez Luther. Les cieux et la terre, y compris « tous les végétaux, feuillage et herbe » « attendent en gémissant la révélation de notre gloire. »⁵³⁸

Contrairement à un cliché qui sous-estime la dimension pneumatologique dans la pensée du Réformateur allemand, Luther est ici très proche de Calvin (ou inversement).⁵³⁹ C'est par le Saint-Esprit et non pas « par ma raison et mes propres forces »⁵⁴⁰ que je peux m'approcher de Jésus-Christ et donc aussi reconnaître dans le monde « la force de [l]a Parole » de Dieu. C'est la même Parole qui libère l'humain recourbé sur lui-même et, serait-on tenté de dire, le monde recourbé sur lui-même, c'est-à-dire tournant à vide et dépourvu de sens. C'est dans ses termes en tout cas que l'on pourrait tirer toutes les conséquences des « œuvres magnifiques » de Dieu visibles dans les petites fleurs et de l'action de sa Parole même sur un noyau de pêche.

533 Note du 23 janvier 1546, datant des dernières semaines de la vie du Réformateur ; WA 48, 501, 5-9 (cité d'après BAYER, *Anrede*, p. 63). Ce passage prouve d'ailleurs que la métaphore du livre n'implique nullement une théologie naturelle (que Luther récuse vigoureusement ; cf. SCHAEFER, *Le script du Créateur et ses ratures*).

534 LINK, *Schöpfung*, p. 46 (en référence à D. Löfgren).

535 „[U]niversa autem creatura est facies et larva Dei (WA 40 I, 174, cours sur l'Épître aux Galates de 1531 ; cf. WA 17 II 192,28–Fastenpostille de 1525 ; passages cités d'après LINK, *Schöpfung*, p. 46).

536 Cet imaginaire présente des affinités avec l'approche systématique de EUVÉ, *Penser la création comme jeu*.

537 WA 12,450,5, cité d'après LINK, *Schöpfung*, p. 44.

538 WA 41,307,13 ; cité d'après LINK, *Schöpfung*, p. 62-65.

539 La pneumatologie de la création rapproche Luther et Calvin ; la christologie de la création les sépare en partie puisque l'incarnation du Christ est une marque durable de la création chez Luther alors que la théologie calvinienne est réticente à cet égard (l'Ascension interdit toute incarnation prolongée ou réactualisée ; voir LINK, *Schöpfung*, p. 130s.). Cette différence se retrouve dans la controverse séculaire sur le mode de présence du Christ dans la Sainte-Cène.

540 LUTHER, *Le Petit Catéchisme*, p. 13.

6.1.3 Les plantes « prêchent » le mystère de la création et de la Résurrection

Le thème de l'admiration du Créateur dans la splendeur des créatures végétales même les plus humbles est récurrent chez le Réformateur, souvent avec la constatation lucide pourtant que l'humain, dans son ingratitude et sa révolte, se refuse à voir ce que saisissent les yeux de la foi : « Ô, quelle méditation profonde sur Dieu dans toutes les créatures aurait été possible à l'humain si bien que dans les plus petites corolles il eût perçu la puissance et la sagesse de Dieu ! Car en effet, qui donc sondera jamais la manière dont Dieu suscite de la terre brute [*dürr*] toutes sortes de petites fleurs aux couleurs si belles et aux parfums délicieux et qu'aucun peintre ni pharmacien n'arriverait à fabriquer ; pourtant, Dieu sait faire sortir de terre des couleurs vertes, jaunes, rouges, bleues et brunes. »⁵⁴¹

Que les arbres apparemment morts en saison hivernale bourgeonnent et fleurissent au printemps, qu'une graine semblant sans vie produise une plante verdoyante et chargée de fruits, tout cela est même une parabole de la résurrection : « Va voir le cerisier [...] Aucun être créé ne saura faire une créature pareille : aucun humain, aucun roi aussi puissant qu'il soit, aucun docteur, même le plus cultivé, sage et intelligent ne saura créer la moindre petite cerise. [Et lorsque les noyaux tombent sous l'arbre] on les foule des pieds sans y faire attention. L'année d'après, un petit arbre sort du noyau. Il grandit d'année en année se transformant, après dix ou vingt ans, en un grand arbre portant plusieurs milliers de cerises à la place du simple noyau dont il est sorti. Si donc tu dis autour de Pâques : hé, comment une cerise sortirait-elle de ce petit bourgeon et comment ce noyau produirait-il un arbre ? [...] ouvre les yeux et regarde le cerisier : c'est lui qui te prêchera la résurrection des morts et t'enseignera comment la vie surgit de la mort. »⁵⁴²

Il n'est pas étonnant que le contexte homilétique (sermon) ou convivial (propos de table) favorise ce type de réflexion théologique : la manière captivante dont Luther sait décrire des phénomènes connus de la vie de tous les jours en amenant ses auditeurs à l'émerveillement spirituel se prête particulièrement bien à la communication orale. Il en sera de même de Jean Calvin qui illustrera son « théâtre de la gloire de Dieu » de préférence en chaire.

Le couple Luther possédait plusieurs jardins et on sait que le Réformateur s'occupait en partie lui-même de la commande de semences ou de l'envoi de plants issus de la multiplication végétative. Par moments il rêve même de devenir jardinier.⁵⁴³

6.1.4 La rose de Luther : un emblème

Dans le registre beaucoup plus spirituel de l'emblème, Luther s'est encore une fois appuyé sur la plante pour lui faire dire sa théologie de la grâce. Nous voulons parler de la « rose de Luther ». Martin Luther lui-même a conçu, dans les grandes lignes, cet emblème lui servant de sceau et d'ex-libris. Dans une lettre à Mélancthon datée du 15 septembre 1530 (un contexte « confessant », celui de la Diète d'Augsbourg à laquelle Luther ne peut pas assister pour des raisons de sécurité), il expose

541 Propos de table prononcé le soir de Noël (25/12/1538), WA TR, n° 4201. Texte cité d'après STRAUCHENBRUCH, *Luthers Paradiesgarten*, p. 59s.

542 Martin Luther, Prédication du 25 mai 1544 sur 1 Co 15,36ss. Texte cité d'après STRAUCHENBRUCH, *Luthers Paradiesgarten*, p. 22-24.

543 STRAUCHENBRUCH, *Luthers Paradiesgarten*, p. 9ss.

les différents éléments allégoriques de cet emblème de sa théologie : « La croix vient en premier, noire, et dans le cœur avec sa couleur naturelle, pour me rappeler que c'est la foi dans le Crucifié qui sauve. Car celui qui croit de tout son cœur sera justifié. Bien qu'il s'agisse d'une croix noire, qui mortifie et doit faire mal, elle laisse subsister le cœur dans sa couleur, ne corrompant pas la nature. En effet la croix ne tue pas, mais elle maintient en vie. [...] Le cœur repose au milieu d'une rose blanche pour montrer que la foi donne la joie, la consolation et la paix. C'est pourquoi la rose est blanche et non rouge, car le blanc est la couleur des esprits et de tous les anges. Cette rose se détache sur un fond de la couleur du ciel, car cette joie dans l'esprit et dans la foi est le début de la future joie céleste, qui y est déjà comprise et comme sertie par l'espérance, mais qui n'est pas encore manifestée. Et dans ce fond se trouve un anneau d'or signifiant que cette félicité au ciel dure éternellement et n'a pas de fin, et que sa valeur surpasse toutes les joies et tous les biens – de même que l'or est le plus noble et le plus précieux des métaux. »⁵⁴⁴

6.2 Jean Calvin

Les deux formules de « théâtre⁵⁴⁵ de la gloire de Dieu » et de « droit usage des biens terrestres » résument la réflexion théologique très explicite de Jean Calvin sur la relation de l'humain à la création (dont l'humain fait lui-même partie)⁵⁴⁶. Cette relation est donc *contemplative et active*. La double dimension de notre rapport à la création est exprimée de la manière suivante dans le commentaire sur le Psaume 104 : « Ce n'est pas ici un honneur ordinaire que Dieu ait pourvu le monde d'un si splendide décor en notre faveur que non seulement nous soyons spectateurs de ce beau théâtre mais que nous jouissions aussi de l'abondance et de la variété multiples des biens qui nous y sont présentés. En cela la gratitude est comme l'unique compensation auprès de Dieu, que nous lui offrons avec la louange qui lui est due. »⁵⁴⁷ Notre regard humain sur l'œuvre de Dieu dont nous faisons partie est d'emblée celui de la *reconnaissance* : nous devons tout ce que nous sommes et tout ce que nous avons à la sollicitude paternelle de Dieu.⁵⁴⁸ Pour Calvin, comme pour Luther, la création s'expérimente au présent : dans la providence.

6.2.1 Le spectacle de la gloire de Dieu

L'aspect *contemplatif* joue un rôle majeur dans la théologie, la piété et la prédication du Réformateur français. « Le Dieu de Calvin est effectivement le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui parle par la Bible. Mais il est remarquable de constater, en dépit de toutes ses précautions oratoires sur la nature corrompue, l'amour authentique, à la limite du lyrisme parfois, qu'il éprouve pour la création. [...]

544 WA BR 5, 444s. (n° 1628). Traduction par nos soins.

545 Ou « spectacle ».

546 SCHAEFER, « Théâtre de la gloire de dieu ». Certains passages du présent sous-chapitre sont extraits de cette contribution à une publication collective ou s'en rapprochent.

547 Ad Ps 104,31, CO XXXII, 96.

548 LINK, *Schöpfung*, p. 121s.

Cela se vérifie, davantage encore, dans sa prédication où les humbles sont spontanément appelés à s'en remettre au témoignage de leurs sens pour juger de la grandeur de Dieu » (Bernard Cottret⁵⁴⁹).

De manière générale, la forte sensibilité visuelle du Réformateur a été sous-estimée pendant longtemps, sous l'influence, sans doute, d'un cliché appliqué à la Réforme protestante dans son ensemble et valorisant trop exclusivement le sens auditif percevant la Parole - conformément à la formule paulinienne de la foi venant de l'écoute (Rm 10,17). Jérôme Cottin a remis à l'honneur et explicité l'esthétique théologique de Calvin⁵⁵⁰. La formule du « beau théâtre » ou « beau spectacle » revient souvent sous la plume du Réformateur (p. ex. *IC I, V, 5*), résumant « la fascination esthétique qui émane de la brillance du soleil, du charme des fleurs et de la bonne odeur des fruits. »⁵⁵¹

Attaché au lieu théologique de la Providence générale de Dieu, Calvin admire, avec le Psalmiste, la présence féconde de Dieu à sa création, son action de « cultivateur agissant en secret » (*Deus arcanus est agricola*⁵⁵²) et qui arrose les cèdres du Liban ; lorsque Dieu bénit la terre simplement « par le rayonnement de son repos » (*Deus terram ex sua quiete benedicens*), il réalise bien plus que l'acharnement de tous les humains ne saurait produire⁵⁵³. La Vie de Dieu transparait dans celle des créatures : la théologie calvinienne de la Providence est dynamique, elle relève du troisième article de la foi autant que du premier. Toujours inspiré du Psaume 104, Calvin formule l'une de ses plus belles confessions du Créateur conçu sous les traits non pas de l'Ouvrier seulement mais surtout de la Joie créatrice. Le Psalmiste *montre que l'existence du monde est fondée dans [la] joie de Dieu – « statum mundi in [...] Dei laetitia fundatum esse »*.⁵⁵⁴

Dans sa préface au Nouveau Testament de la Bible d'Olivétan (1535), le Réformateur évoque dans les termes suivants le paradis terrestre des origines : « Les oiselets chantants chantaient Dieu, les bêtes le réclamaient, les éléments le redoutaient, les montagnes le résonnaient, les fleuves et fontaines lui jetaient œillades, les herbes et fleurs lui riaient. »⁵⁵⁵ - *Tableau digne d'un Ronsard biblique*, remarque Jean Bastaire dans son ouvrage « Pour une écologie chrétienne »⁵⁵⁶ dans lequel il n'omet pas – en tant qu'auteur catholique – de consacrer tout un paragraphe à l'apport de Calvin à la spiritualité chrétienne de la création.

549 COTTRET, *Calvin*, p. 319.

550 COTTIN, « Ce beau chef-d'œuvre du monde ».

551 LINK, *Schöpfung*, p. 136.

552 *Ad Ps. 104,10 ; CO XXXII, 89*. Cette formule est l'application sur un cas concret de l'*arcana Spiritus efficacia* par laquelle le Créateur structure le chaos (*massa indisposita ; ad Gn 1,2 ; Commentaire sur la Genèse, CO XXIII,16*). *Arcanus* est un vocable préféré de Calvin pour dire le mystère de la présence divine (la « *Geheimnistheologie* » calvinienne est liée à l'insistance sur l'honneur de Dieu ; MANN, *Das Wunderbare*, p. 35).

553 *Ad Ps 104,10-13, CO XXXII,89*.

554 *Ad Ps 104,35, CO XXXII, 97*.

555 *CO IX, 795*. Cité d'après BASTAIRE, *Pour une écologie chrétienne*, p. 49 (texte de Calvin en orthographe modernisée).

556 BASTAIRE, *ibid.*

La contemplation provoque la louange – elle a donc déjà une connotation active mais l'action est d'ordre liturgique. C'est encore dans le commentaire de Calvin sur le Psaume 104 que cet aspect liturgique ressort nettement : « [...] nous sommes créés à cette fin que le Nom de Dieu soit célébré par nous sur terre »⁵⁵⁷. À cet égard, Calvin est l'héritier d'un idéal de vie vétérotestamentaire dont le Psautier est comme trempé (p. ex. Ps 104,33s.) et que reprennent les hymnes de l'Église primitive intégrés dans les écrits du Nouveau Testament (p. ex. Ep 1,2-14 ; Ph 2,6-11 ; Ap 4,11).

Calvin est loin de défendre une théologie naturelle naïve⁵⁵⁸ : car s'il est vrai que les créatures sont destinées à être « témoins et messagers » de la gloire de Dieu⁵⁵⁹ et qu'une « grâce générale » inspire l'humanité attentive à ces « marques » de la présence divine, y compris hors Église (chez les philosophes païens par exemple), la reconnaissance de cette grâce générale suppose de soumettre l'acuité de sa raison à la folie de la croix.⁵⁶⁰ L'Évangile est donc la jauge de la perception de la gloire de Dieu dans les créatures, comparable à des lunettes permettant de bien « sonder » le monde.⁵⁶¹ Calvin emploie une métaphore organique pour cet équilibre entre l'attention conjugée aux Écritures et à la création : « Le Christ est donc l'image en laquelle Dieu nous présente non seulement son cœur [*pectus*] mais aussi ses mains et ses pieds ». Le cœur, c'est son amour ; les mains et les pieds représentent les œuvres créées qu'il étale sous nos yeux.

6.2.2 Le juste usage des biens terrestres

Calvin réfléchit aussi à notre approche active, transformatrice et consommatrice du monde créé. Car nous nous *approprions* en effet ce que Calvin appelait « les biens terrestres » dont la forme brute correspond aux ressources naturelles de notre réflexion environnementale actuelle. Le Réformateur compare la création à une maison pleine de trésors dans laquelle l'homme entre en venant au monde ; l'homme est « riche avant de naître ».⁵⁶² « Le droit usage des biens terrestres » vient donc compléter « le théâtre de la gloire de Dieu » pour constituer ensemble les deux pôles de l'apport de Calvin à notre conception de la relation à la création et, finalement, à notre pensée environnementale actuelle.⁵⁶³ En tout cela se déploie ce qu'Olivier Abel a appelé « l'éthique de la

557 *Ad Ps 104,33s.* ; *CO XXXII*, 97 (également éd. A. THOLUCK, pars II, p. 228).

558 Dans le même sens : LAVIGNOTTE, *Pistes de réflexion*, p. 76s.

559 Préface au Nouveau Testament de la Bible d'Olivétan, *CO IX*,795 (orthographe modernisée). D'une manière fort caractéristique, Calvin ajoute à ce témoignage des sens, venant du monde extérieur, celui manifeste intérieurement : « [...] chacun le pouvait trouver en soi-même, en tant que nous sommes tous sustentés et conservés de sa vertu habitante en nous. »

560 « [...] *totam mentis suae perspicaciam crucis stultitiae (ut Paulus nominat 1 Cor 1,21) subiicere* » (préface au Commentaire sur la Genèse, *CO XXIII*,9-10). Les citations suivantes proviennent du même passage. L'ensemble de la problématique est clairement exposé dans LINK, *Schöpfung*, p. 145-157.

561 Le mot *specilla* que le contexte assimile aux lunettes se réfère aussi à des sondes chirurgicales.

562 COTTRET, Calvin, p. 37. Cf. VISCHER, « Reich, bevor wir geboren wurden » ; SCHAEFER, « Théâtre de la gloire de Dieu ». Le motif de la terre garnie de plantes vertes comme « demeure » de l'humain se trouve aussi chez LUTHER (Commentaire sur la Genèse, *Œuvres choisies*, tome XVII, p. 51).

563 « Droit » veut dire « juste ».

gratitude » du Réformateur français.⁵⁶⁴ Pour Calvin, la grâce est créatrice, elle est « ce par quoi tout commence. Le commencement du monde. Tout est par grâce. Le monde n'est qu'un chant, qu'un rendre grâce. En quoi la nature rend-elle grâce ? [...] En quoi nos cités et nos églises rendent-elles grâce ? [...] En quoi est-ce que je rends grâce d'exister ? Comprendre ma propre gratitude, c'est me comprendre moi-même de la tête aux pieds. »⁵⁶⁵

« Pensons-nous que notre Seigneur eût donné une telle beauté aux fleurs, laquelle se représentât à l'œil, qu'il ne fût licite d'être touché de quelque plaisir en la voyant ? Pensons-nous qu'il leur eût donné si bonne odeur, qu'il ne voulût bien que l'homme se délectât à flairer ? Davantage, n'a-t-il pas tellement distingué les couleurs, que les unes ont plus de grâce que les autres ? N'a-t-il pas donné quelque grâce à l'or, à l'argent, à l'ivoire et au marbre, pour les rendre plus précieux et nobles que les autres métaux et pierres ? Finalement, ne nous a-t-il pas donné beaucoup de choses, que nous devons avoir en estime sans qu'elles nous soient nécessaires ? » (*IC III,X,2*, éd. Kérygma/Farel, p. 188)

Tout ce qui n'est pas nécessaire n'est pas superflu pour autant : Calvin encourage le plaisir ! Encore avant les belles pierres et les métaux précieux, l'attrait tant visuel qu'olfactif des fleurs illustre bien la grâce se manifestant dans les joies simples du quotidien. La grâce se vit dans l'accueil joyeux de ce qui nous est donné. Certes, le Réformateur défend, dans le même passage, un idéal de conformité à des *finalités modératrices inscrites dans la nature elle-même* : « [...] les bonnes qualités naturelles de toutes choses nous montrent comment nous en devons jouir, et à quelle fin et jusqu'à quel point. » La sursaturation du toujours plus est contraire à la grâce du don accueilli. Le parfum des fleurs, plaisir auquel Calvin nous invite, comporte une pondération inhérente où la sollicitation excessive ou trop fréquente des sens fait basculer le délice dans l'écoeurement et, finalement, dans le dégoût.

6.2.3 La réserve eschatologique

S'il est vrai que Calvin s'appuie, en cet endroit, sur des schémas de pensée d'origine aristotélicienne et stoïcienne, ceux-ci n'ont qu'une fonction auxiliaire dans sa réflexion sur le droit usage des biens terrestres. Car la réflexion du Réformateur français repose, plus fondamentalement, sur une *spiritualité de la vie en Christ*. Le chapitre X sur l'usage de la vie présente est précédé du chapitre VII qui inclut l'amour du prochain et le partage des biens⁵⁶⁶ et puis, surtout, du chapitre IX sur la méditation de la vie à venir. Rien que cet ordre énonce une hiérarchie : tout ce que Calvin peut dire sur la vie terrestre et présente est subordonné à la perspective de la vie céleste et éternelle⁵⁶⁷. La vie terrestre n'est qu'un avant-goût que Dieu nous offre : « [...] nous commençons ici à goûter la douceur de sa bénignité en ses bienfaits, pour que notre espoir et notre désir soit incité à en rechercher la pleine révélation » (*IC III,IX,3*, éd. Kérygma/Farel, III, p. 181).

Par conséquent, au chapitre suivant, l'usage des biens terrestres est placé sous la réserve eschatologique de ce qu'un philosophe actuel, interprète de la pensée paulinienne, appelle le

564 « Le premier terme de l'éthique est la gratitude [...] », ABEL, Calvin, p. 139.

565 ABEL, Calvin, p. 97.

566 « [...] l'usage légitime de cette grâce est une amicale et libérale communication envers nos prochains [; ...] tout ce que nous avons de bon nous a été baillé en garde par Dieu, et ce à telle condition qu'il soit dispensé au profit des autres » (*IC, III, VII, 5*, éd. 1978, p. 159).

567 Cf. VISCHER, « Reich, bevor wir geboren wurden ».

« temps qui reste » (Giorgio Agamben). « [...] ceux qui usent de ce monde, y doivent avoir aussi peu d'affection que s'ils n'en usaient point » dit Calvin en citant un célèbre passage de l'apôtre Paul (1 Co 7,31). Cette réserve eschatologique ou spiritualité de l'attente de la vie future est, bien au-delà d'une sage modération dont la nature elle-même fournirait l'exemple, l'un des foyers de la doctrine calvinienne sur le droit usage des biens terrestres.

6.2.4 L'amour du prochain et la responsabilité sociale

Et le deuxième, nous le disions, c'est l'amour du prochain. Bien plus que Luther, Calvin est un pionnier toujours actuel de l'éthique sociale chrétienne. Si les plantes apparaissent dans ce contexte c'est en raison, surtout, de leur importance décisive pour l'alimentation.⁵⁶⁸ Il convient de prendre soin du sol fertile en prélevant le fruit annuel ; on transmettra cette précieuse ressource à la génération suivante sans l'avoir dégradée et même en l'ayant améliorée si possible.⁵⁶⁹ En temps de guerre il faut ménager les ressources vitales dont les arbres fruitiers. Comparables à ceux qui coupent les arbres fruitiers comme s'ils « faisaient la guerre aux créatures » sont, en temps de paix, les propriétaires de stocks de blé qui les retiennent pour faire monter les prix. Préférant les laisser pourrir au lieu de les mettre à la disposition des pauvres, ils « ensevelissent la grâce de Dieu. »⁵⁷⁰ Prier Dieu pour « *notre* pain de ce jour » exclut des moyens malhonnêtes pour nous le procurer ; car ce que nous nous approprions « iniquement n'est jamais nôtre ».⁵⁷¹

6.2.5 La grâce du végétal : le matériel et le spirituel sont inséparables

La grâce du végétal apparaît donc chez Calvin dans la vie chrétienne à sanctifier jusque dans la gestion économique quotidienne. En même temps, et d'une manière très caractéristique du Réformateur genevois, cet accent social et matériel s'inscrit dans une pensée qui explore aussi, symboliquement, les aspirations spirituelles les plus hautes.

En effet, l'arbre qui donne du fruit est le symbole de l'origine divine de la vie. En dépeignant le paradis, le Réformateur français insiste sur la variété d'arbres offrant la nourriture avec le bon goût et la beauté sur laquelle se promène le regard (*pascendis oculis*⁵⁷²). L'arbre de la vie au jardin d'Éden rappelle donc la « grâce divine », il fait apparaître que nous avons la vie non par nous-mêmes (*propria virtute*) mais comme un bienfait de Dieu. Pour toutes ces raisons, Calvin approuve les Pères de l'Église qui voient dans l'arbre de vie « une figure du Christ » en tant que Verbe créateur (*quatenus sermo est aeternus Dei*). Car c'est en Lui que nous avons la vie (Jn 1,4).⁵⁷³

568 Voir BIÉLER, *L'éthique économique et sociale de Calvin*, p. 431-436, en particulier p. 435.

569 *Ad Gn 2,15* ; Commentaire sur la Genèse, CO XXIII, 44.

570 Sermons sur le Deutéronome (20,16-20 ; 20.12.1555), CO XXVII, 628-640, ici col. 639. Texte reproduit dans VISCHER & NYOMI, *L'héritage de Jean Calvin*, p. 58-62.

571 *IC III,20,44* (éd. Kérygma/Farel, livre troisième, p. 381).

572 La métaphore du « pâturage des yeux » (cf. *Augenweide* en allemand) insinue que non seulement la bouche mais les yeux aussi se nourrissent du végétal.

573 *Ad Gn 2,9*. Commentaire sur la Genèse, CO XXIII, 38s.

6.3 Les confessions de foi de la Réforme

Reproduction d'un tableau: → vol. II, 6.3

6.3.1 Les confessions de foi réformées

Dans les confessions de foi *réformées* figure le thème de l'attestation de Dieu au travers de l'émerveillement que suscitent ses œuvres. Dieu est confessé comme Créateur non seulement de la création des origines mais aussi de la création actuelle qu'il garde, conserve et qu'il dirige et soutient.

Le *Catéchisme de Genève* (1542) traite de la création et de la Providence dans les questions/réponses 21-29. La providence est surtout affirmée comme le gouvernement de Dieu (« la puissance de Dieu n'est pas oysive », Dieu « a tousiours la main à la besongne » question/réponse 24), moins comme un témoignage de sa présence au monde (sauf qu./rép. 25, « [...] le monde nous est comme un miroir, auquel nous le pouvons contempler » [sc. Dieu]).⁵⁷⁴ Le motif du livre apparaît dans la *Confessio Belgica* de 1561. L'article 2 expose deux manières (*duobus modis*) de connaître Dieu : « [Premièrement] par la création, conservation et gouvernement du monde universel, d'autant que c'est devant nos yeux comme un beau livre, auquel toutes créatures, petites et grandes, servent de lettres pour nous faire contempler les choses invisibles de Dieu, savoir sa puissance éternelle et sa divinité, comme dit l'Apôtre saint Paul [Rm 1/20]. Toutes lesquelles choses sont suffisantes pour convaincre les hommes, et les rendre inexcusables. Secondement : Il se donne à connaître à nous plus manifestement et évidemment par sa sainte et divine Parole, tout autant pleinement qu'il nous est de besoin en cette vie pour sa gloire et le salut des siens. »⁵⁷⁵ La *Confession de La Rochelle* de 1559 (dont dépend celle des Églises « belges », c'est-à-dire wallonnes des Pays-Bas) traite ce thème plus succinctement (art. 2) et le reprend avec un accent plus existentiel (Dieu nous préserve du danger ; il n'est pas auteur du mal, art. 8).⁵⁷⁶

Cette touche existentielle est très sensible aussi dans le *Catéchisme de Heidelberg* (1563, questions/réponses 26 à 28). La qu./rép. 27 détaille les manifestations de la Providence en y intégrant le monde végétal : « Qu'entends-tu par la providence de Dieu ? - La force toute-puissante et présente de Dieu (Actes 17.25s.), par laquelle il maintient comme par la main les cieux et la terre avec toutes les créatures et les gouverne (Hébreux 1.3), de sorte que frondaison et herbe, pluie et sécheresse, année fertile et stérile, nourriture et breuvage (Jérémie 5.24; Actes 14.17), santé et maladie (Jean 9.3), richesse et pauvreté (Proverbes 22.2), et toutes choses ne nous viennent pas du hasard, mais de sa main paternelle. » L'application aux dispositions personnelles (qu./rép. 28) est déterminante : patience dans l'adversité, gratitude dans le bonheur, assurance pour les jours à venir.⁵⁷⁷

La *Confession helvétique postérieure* rédigée par le zurichois Henri Bullinger (1566) reconnaît dans les êtres créés des images véritables de Dieu qu'elle oppose à la vanité des images sacrées, représentations figuratives de Dieu, du Christ et des saints. Christ a ordonné de prêcher l'Évangile, non de peindre et d'instruire les laïcs par la peinture ; en outre il a institué [*instituit*] les sacrements, il n'a pas érigé [*constituit*] de statues (art. IV, *De idolis vel imaginibus Dei, Christi et Divorum*). Puis,

574 *Bekenntnisschriften reformiert*, p. 5.

575 *Bekenntnisschriften reformiert*, p. 120.

576 *Bekenntnisschriften reformiert*, p. 66 et 68.

577 *Bekenntnisschriften reformiert*, p. 155s.; version française légèrement différente: *Catéchisme de Heidelberg*, p. 22.

sous le titre *Scriptura laicorum* : « Par ailleurs, dans quelque endroit que nous tournions nos yeux, se manifestent [*occurrunt*] des choses créées de Dieu, vivantes et vraies, qui lorsqu'elles sont regardées comme il convient, touchent le spectateur de façon beaucoup plus évidente que toutes les images de tous les humains, autrement dit des peintures vaines, immobiles, inconsistantes [« flasques », *marcidae*] et mortes. C'est d'elles que dit vrai le prophète : Elles ont des yeux, et elles ne voient pas, etc. (Ps. 115,5ss.). »⁵⁷⁸ Dans l'article VI (*De providentia Dei*) sont repris les passages bibliques et les arguments habituels en faveur de l'affirmation « Tout est conservé et gouverné par la Providence de Dieu dans le ciel et sur la terre et dans toutes les créatures ». Un élément original est l'articulation entre la foi en la Providence et les médiations humaines que sont l'initiative, le travail, la responsabilité. L'insistance sur cet aspect des choses s'explique par un front polémique où Bullinger réfute la thèse provocatrice suivante : « Si tout est géré par la Providence de Dieu, alors nos efforts [*conatus*] et nos projets [*studia*] sont inutiles ». ⁵⁷⁹

6.3.2 Les confessions de foi luthériennes

Les confessions de foi *luthériennes*, antérieures pour la plupart et centrés sur les points litigieux de la sotériologie et de l'ecclésiologie, ne traitent que marginalement les lieux théologiques de la création et de la providence. Les deux catéchismes de Luther, cependant, mentionnent le monde végétal dans les productions de la terre qui attestent la bonté du Créateur à l'égard des humains. Dieu seul est Dieu (exposé du premier commandement) : « Car les créatures ne sont que la main, les canaux et les moyens par lesquels Dieu donne tout, comme il donne à la mère des seins et du lait à offrir à son enfant : du blé et toutes sortes de plantes sortant de la terre et servant de nourriture, des biens qu'aucune créature ne sait produire d'elle-même. »⁵⁸⁰ Dieu Créateur du ciel et de la terre, tel qu'il est confessé dans le Crédo, a produit « le blé et toutes sortes de plantes ». ⁵⁸¹ Et la demande du pain dans le Notre Père motive un regard sur les céréales : « C'est pourquoi il te faut pousser plus loin ta pensée et l'élargir, et regarder au-delà du four à pain et de la caisse à farine, dans les vastes champs et dans tout le pays qui porte et nous fournit le pain quotidien et toute sorte de nourriture. Car si Dieu ne faisait pas pousser [les plantes], s'il ne bénissait et ne conservait pas tout ce qui est dans le pays, nous n'aurions jamais le moindre pain à sortir du four ni à poser sur la table. »⁵⁸²

Dans deux contextes tout à fait différents, les confessions de foi luthériennes se servent de la *comparaison avec les végétaux* pour plausibiliser des affirmations doctrinales qui se situent sur un autre plan. Le *mariage des prêtres* – qui sont des humains comme les autres – est justifié comme la conséquence inévitable de l'attraction mutuelle des sexes inscrite dans l'ordre de la création au même titre que la vitalité de la verdure : « [...] tous les ans [la terre] produit de la verdure, de l'herbe et d'autres plantes tant que dure la nature présente ; de même l'homme et la femme ont été créés pour être féconds tant que dure la nature présente. »⁵⁸³ Enfin, le problème épineux, au sein même du luthéranisme, de l'expression adéquate de la *relation entre la foi* (qui seule rend agréable à Dieu) et *les œuvres* (qui ne sauvent pas mais ne sont pas facultatives pour autant) appelle des métaphores

578 *Bekenntnisschriften reformiert*, p. 226.

579 *Bekenntnisschriften reformiert*, p. 228s.

580 LUTHER, *Der Große Katechismus. Bekenntnisschriften lutherisch*, p. 566.

581 LUTHER, *Der Große Katechismus. Bekenntnisschriften lutherisch*, p. 648.

582 LUTHER, *Der Große Katechismus, Bekenntnisschriften lutherisch*, p. 678.

583 MELANCTON, *Apologie der Konfession, Bekenntnisschriften lutherisch*, p. 335.

végétales d'origine biblique. La foi produit des fruits⁵⁸⁴ comme un arbre ou comme une vigne⁵⁸⁵. Ce type de métaphore permet à la fois de souligner la hiérarchie performative – d'abord l'arbre, ensuite les fruits – et le lien essentiel plutôt que contingent : « Et comme un bon arbre doit porter de bons fruits, et ce ne sont pourtant pas les fruits qui rendent l'arbre bon, de la même manière les œuvres bonnes suivent après la nouvelle naissance, quand bien même ce ne sont pas elles qui rendent l'homme agréable à Dieu. En effet, comme l'arbre doit déjà être bon auparavant, de la même manière l'humain doit déjà être agréable à Dieu au préalable par la foi et en raison du Christ. »⁵⁸⁶

Dans la bulle papale *Exsurge Domine* de 1520, Léon X avait comparé Luther à un sanglier dévastant la vigne du Seigneur. La propagande iconographique ultérieure du luthéranisme a repris cette métaphore (tirée du Psaume 80) en la retournant contre le parti adverse (s'appuyant en outre sur la parabole des ouvriers dans la vigne, Mt 20,1-16) : dans la vigne du Seigneur située sur une colline on reconnaît des ouvriers négligents, voire franchement pervers du côté gauche – les représentants de l'Église romaine – et des ouvriers habilement et harmonieusement appliqués à l'entretien de la plantation du côté droit – les Réformateurs luthériens. Le tableau de Lucas Cranach le Jeune (1515 – 1586) existe en deux versions, l'une de 1569 (Wittenberg), l'autre de 1582 (Salzwedel).⁵⁸⁷ Martin Luther et Philippe Melanchthon travaillent ensemble au premier plan (le tableau est aussi une invitation à la bonne entente entre philippistes et gnésioluthériens), Melanchthon (humaniste attaché aux « sources ») maniant la chaîne servant à monter de l'eau du fond d'un puits. Mais toutes les occupations quelles qu'elles soient, même les plus humbles, participent des soins professionnellement apportés à la culture de la vigne. Bugenhagen par exemple ameublait le sol en se servant d'une houe, d'autres s'affairaient à épierrer, planter des tuteurs et attacher les sarments, deux collaborateurs enfin transportent du fumier – qu'ils vont chercher du côté des mauvais ouvriers : le tas d'ordures produit là-bas peut servir. Sans concession sur le fond, à cette époque de consolidation des blocs confessionnels, la polémique n'est pas dépourvue de toute aménité pour autant. Sur la clôture devant les bons ouvriers, un liseron des haies en fleur⁵⁸⁸ symbolise la modestie et la persévérance.⁵⁸⁹

6.4 Les emblèmes de Georgette de Montenay : une didactique spirituelle

Reproduction de deux emblèmes : → vol. II, 6.4

L'emblématique pieuse est le pendant didactique, populaire, de la conceptualité hautement formalisée des orthodoxies protestantes. Nous avons vu l'exemple célèbre de la « rose de Luther » et

584 CA VI. *Bekenntnisschriften lutherisch*, p. 60.

585 CA XX. *Bekenntnisschriften lutherisch*, p. 81. Le texte cite la parabole johannique de la vigne et des sarments: « Sans moi vous ne pouvez rien faire » (Jn 15,5). Un autre arrière-fond biblique des passages cités se trouve dans la prédication de Jean Baptiste (Mt 3,9s; Lc 3,8s.).

586 MELANCHTHON, Apologie der Konfession, IV. *Bekenntnisschriften lutherisch*, p. 209s. La *Formule de Concorde* de 1577 reprend ce type d'argumentation dont l'inspiration métaphorique est certes biblique (Mt 7,17s. et 12,33) mais dont le raisonnement naturaliste traduit le style melanchthonien (*Solida declaratio*, IV; *Bekenntnisschriften lutherisch*, p. 940-942).

587 STEINWACHS, *Der Weinberg des Herrn*; KALMBACH & PIETSCH, *Der Weinberg-Altar*.

588 *Calystegia sepium* (L.) R.Br.

589 STEINWACHS, *Erdrach, Distel, Apfelbaum*, p. 50 (ce détail ne figure que sur la version de Wittenberg).

celui, plus complexe, de la vigne des Réformateurs. Là où la formule latine rigoureuse des théologiens rebute et passe par-dessus toutes les têtes, elle est remplacée par l’emblème toujours savant mais accessible et souvent expliqué à l’aide d’un texte pourvu de facilités mnémotechniques (rime, énumération, etc.). Il serait donc fort unilatéral (quoique habituel) de ne considérer que les confessions de foi, institutionnellement décisives, il est vrai, sans se pencher aussi sur cette autre expression de la foi et de la vie croyante que sont les emblèmes. C’est d’autant plus vrai que les ouvrages d’emblématique de l’époque bénéficiaient d’une diffusion très large.

L’allégorèse de la nature, c’est-à-dire l’interprétation des cieux et de la terre, des animaux et des plantes, comme porteurs d’un sens spirituel codé permet de condenser dans des images « parlantes » des énoncés doctrinaux et moraux sous une forme propice à l’édification. Puisque les conflits ne manquent pas au sein de la nature, les polémiques de la théologie de controverse y trouvent, elles aussi, des figurations suggestives.

Pour les Eglises réformées, ce sont les *Emblèmes chrétiens* de Georgette de Montenay (1540 – 1581)⁵⁹⁰ qui inaugurent une grande tradition d’emblèmes spirituels, y compris des emblèmes végétaux. En composant ses emblèmes *religieux* jouant sur le rapport entre image (gravure) et texte (octet), « Georgia Montanea » fonde, en collaboration avec le graveur Pierre Woeiriot, un nouveau genre littéraire.⁵⁹¹ Elle fait partie des personnalités féminines de la Réforme dont l’importance longtemps sous-estimée a été mise en lumière par l’historiographie et les études de genre de ces dernières décennies.⁵⁹²

Nous allons présenter deux exemples d’emblèmes spirituels végétaux.⁵⁹³ En désherbant ses tulipes ou autres fleurs à bulbes, tout jardinier amateur comprendra facilement l’image du lis envahi de plantes piquantes – et les lecteurs de la Bible feront le lien avec Ct 2,2 et Es 9,17 :

« De tous costez de ronces et d’espines / ce povre Lis se void environné : mais la vertu de ses vives racines / L’entretient vif et de blancheur orné : Ainsi est-il du troupeau deux-fois-né / Vivant à Dieu, et pressé des bastards : Lesquels ayant leur Dieu abandonné / Comme l’espine à la fin seront ars [brûlés]. »

Et qu’Adam le glébeux peine à s’élever vers les hauteurs célestes, cela est parfaitement illustré par le comportement des longues pousses de ronces dont l’extrémité se recourbe vers la terre pour s’y enraciner :

« Comme la ronce, ensuyvant sa nature, Va derechef racine en terre prendre, Tout homme aussi, terrestre creature, Ne peut de soy plus haut qu’en terre tendre : Combien que Dieu assez luy face entendre / Que d’icy bas ne vient rien que martyre. Mais au bien est l’esprit si foible et tendre, Que la chair forte en bas tousjours le tire. »

Le végétal exprime l’évidence spirituelle : créature non humaine, il annonce, voire joue sur scène les vérités de la grâce dans la triangulaire plante, humain et Dieu. Le thème calvinien du « théâtre de la gloire de Dieu » se concrétise dans la sagesse spirituelle des emblèmes assimilés par le texte et l’image.

590 D’origine normande, orpheline dès l’âge de huit ans, Georgette de Montenay fut recueillie par sa cousine Jeanne d’Albret. C’est dans ce contexte béarnais et plus généralement gascon qu’elle se convertit au protestantisme.

591 Pascal JOUDRIER, Un « miroir » calviniste.

592 Sara F. MATTHEWS GRIECO, Georgette de Montenay.

593 Source : Georgette DE MONTENAY, *Emblèmes ou devises chrétiennes*, La Rochelle, Jean Dinet, [1571] 1620 (gallica.bnf.fr), emblèmes n° 39 et 47 (la numérotation est identique dans l’édition zurichoise de 1584).

L'emblématique de Georgette de Montenay, parue en français en 1571, a eu un rayonnement très considérable dans le milieu réformé international grâce aux éditions franco-latine de 1584 (Zurich) et polyglotte de 1619 (Francfort). Indépendamment de Georgette de Montenay, la tradition des emblèmes a été fortement cultivée aussi par les imprimeurs réformés (souvent sur les pages de titre), tant en France qu'en Suisse et en Hollande. Dans la mesure où l'emblème relève davantage de l'écriture que de l'art figuratif, ce mode d'expression a été particulièrement apprécié dans le milieu réformé sensible à l'aniconisme religieux.⁵⁹⁴

6.5 Conclusions

Surtout chez Luther et Calvin, le végétal est bien présent au sein de la multiplicité des créatures vivantes qui manifestent, dans l'esprit du Psaume 104 et parfois en référence explicite à cet hymne biblique, la *présence* du Créateur dans le monde quotidien et la vie vécue des croyants. Car si les Réformateurs insistent bien sur la présence du Christ (d'où la formule *Christus praesens*), ils ne la détachent pas pour autant de celle du Père et de l'Esprit. C'est plutôt le carcan de la nature qu'ils fluidifient en insistant sur la communion des créatures. *Solus Christus*, principe de la Réforme, ne signifie nullement *Pater absens* ni *Spiritus absens*, tout au contraire. Pour cette raison, le cerisier prononce une prédication de Pâques en plein mois de mai et qu'il met dans la bouche d'un certain Martin Luther. Et le cèdre du Liban, arrosé depuis les demeures célestes, manifeste, pour Jean Calvin, la présence arboricole discrète de Dieu, *arcanus agricola* : le cèdre désormais tricentenaire du Parc Beaulieu à Genève aurait plu au Réformateur. Sur cette base, les confessions de foi de la Réforme peuvent se servir de références végétales, littérales et métaphoriques. Enfin, certains emblèmes de Georgette de Montenay, illustrés par Pierre Woeiriot, représentent un sommet de la grâce du végétal à l'époque de la Réforme ; chez elle c'est au ras-du-sol, en compagnie des ronces, que s'observent et s'expérimentent, dans la contemplation et dans l'action (de désherber s'il le faut !) les vérités spirituelles que la pensée abstraite risque de cacher tout en les exposant.

594 Dans le luthéranisme, c'est le botaniste Joachim Camérarius le Jeune (1534 – 1598) qui a réalisé une œuvre comparable, également très influente, sous la forme de ses *Symbola et emblemata tam moralia quam sacra* parus à partir de 1590.

7 Trois penseurs de la grâce du végétal à l'aube de l'époque contemporaine : Rousseau, Goethe, Runge

Les Lumières cultivent la raison. Et lorsque celle-ci prend l'allure de la rationalité scientifico-technique, on aboutit facilement à la vision d'un univers déterministe où l'enchaînement mathématiquement calculable et prédictible des causes et des effets élimine la grâce.⁵⁹⁵ Si le mouvement des corps célestes répond aux lois de la mécanique, il ne semble y avoir aucune raison que la même causalité ne s'exerce sur terre et sur le monde vivant jusqu'à la plus petite des graines et des spores. Un finalisme à la Panglosse aura beau déployer ses sagaces arguments contraires, il n'arrivera plus à se dégager de son frère ennemi réductionniste qui amusera la galerie en faisant des farces dans son dos. La marque de l'époque, c'est le Dieu Horloger, l'univers mécanique, le vivant automate et l'homme machine. Bien sûr, notre caractérisation sommaire force le trait. Mais elle fait ressortir l'une des tendances lourdes du XVIII^e siècle, surtout en France.

Son corollaire est le rationalisme en théologie aussi, et notamment le moralisme. Dans ce cas, la grâce n'est pas éliminée, chassée en dehors d'une réalité empirique étanchéifiée, elle est intégrée et rendue inoffensive : elle perd son pouvoir dérangeant de passer outre – les règles et conventions, les hiérarchies, le mur entre l'esprit et la matière. Pourtant, l'arrangement rationnel de la bienséance est le contraire de la grâce, comme l'Évangile est le contraire de la morale bien-pensante. C'est en ce sens que la grâce est stérilisée.

Cette double tendance, à la mécanisation et à la moralisation, suscite la résistance, aussi dans le domaine que nous étudions, la compréhension du vivant en général et du monde des plantes en particulier. Les formes de cette résistance sont diverses, nous laissons de côté les apologétiques datées⁵⁹⁶ et focalisons l'attention sur trois exemples dont l'histoire de la réception demeure importante.

Les trois penseurs que nous allons présenter sont, chacun à sa manière, des défenseurs de la grâce du végétal dans un contexte où le phénomène des plantes, tissus⁵⁹⁷ remplis de liquide salé, semble se réduire au résultat passif de formules chimiques et de parallélogrammes de forces, combinaison d'énergie lumineuse et d'échanges gazeux.⁵⁹⁸ Les trois, Rousseau, Goethe et Runge, s'inspirent aussi, quoique différemment, d'un héritage théologique protestant. Sur cette base, Rousseau souligne le

595 Parmi les théologiens actuels que nous avons étudiés, cette opposition entre causalité et grâce ressort le plus nettement chez Adam S. Miller.

596 Le mouvement important de la *physicothéologie* – se manifestant dans des ouvrages de vulgarisation scientifique sensibles à la grandeur, la bonté et la sagesse du Créateur dans ses œuvres – est cependant de valeur inégale et mérite le regain d'intérêt dont il bénéficie depuis quelques décennies (voir MICHEL, *Physikotheologie*).

597 La métaphore du tissu en tant que concept biologique date du XVIII^e siècle ; l'essor des manufactures textiles crée un univers mental propice à ce genre de comparaison qui associe, implicitement, la croissance du vivant à la mécanique des métiers à tisser (pour la genèse de ce concept, voir CHEUNG, *Omnis Fibra ex Fibra*).

598 La découverte de l'assimilation et de la photosynthèse date de la fin du siècle.

charme du végétal et son rôle de source de vertus par son effet bienfaisant sur l'âme humaine. Goethe est particulièrement sensible à *l'auto-déploiement du végétal*, modèle de l'humain appelé à se former harmonieusement. Runge voit dans les plantes *la survivance de la pureté des origines* au sein d'un monde déchu ; dans sa vision romantique, nostalgique, les plantes nous apprennent ce qu'est idéalement la vie des créatures en Dieu.

Car entretemps, la Raison abstraite a montré ses limites et ses perversions. L'emballement violent de la Révolution française conforte Goethe, témoin oculaire, dans sa réticence. Runge, beaucoup plus jeune, se démarque d'emblée de tout culte de la Raison et veut fonder son art dans la religion révélée. Les trois penseurs, séparés les uns des autres par l'espace d'une génération, ne sont donc pas à agglutiner mais à sérier. Leurs différences et leurs points communs peuvent être interprétés, malgré la diversité des contextes géographiques et culturels, comme une filiation partielle, décalée et un peu brouillée.

Mais chez les trois, le végétal s'offre à nous comme un autre vivant et autre soi-même, don et charme, pour nous apporter nouveauté et fidélité dans l'itération de la vie.

7.1 Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778)

Selon la formule très juste de François Matthey, l'herborisation et la botanique constituent « la dernière passion de Jean-Jacques Rousseau »⁵⁹⁹ ; elles appartiennent au dernier quart de son existence et apportent à cette période un renouvellement de son esprit, un approfondissement de sa personnalité et une coloration de son rayonnement sans lesquels Rousseau ne serait pas celui que l'histoire des idées a retenu. Combinée à la randonnée pédestre dont il fait le moyen d'accès privilégié à la contemplation de la nature⁶⁰⁰, la science végétale devient pour Rousseau une occupation à la fois sérieuse et charmante dans laquelle il investit du temps, des moyens et une certaine ambition.

C'est lors de son séjour neuchâtelois, à Môtiers dans le Val de Travers, de 1762 à 1765, que Rousseau, « élève à barbe grise »⁶⁰¹, s'initie à la botanique herborisante. L'homme est aux abois : la publication successive de la *Nouvelle Héloïse* (1761), de *l'Émile* (1762) et du *Contrat social* (1762) l'a porté au faîte de sa gloire tout en entraînant des condamnations officielles dont celle de *l'Émile* par le Parlement de Paris est la plus menaçante. Le sommet de la carrière de Rousseau semble en signifier la fin. En se réfugiant dans le Val de Travers, avec Thérèse Levasseur, sa compagne, le philosophe subversif se met sous la protection du Roi Frédéric II de Prusse, souverain de la Principauté de Neuchâtel. C'est dans ce contexte qu'il découvre à l'âge de 52 ans, en 1764, les joies de l'herborisation.⁶⁰²

599 MATTHEY, *La dernière passion*.

600 ROCH, *Dialogue avec Jean-Jacques Rousseau*, p. 19-39.

601 ROUSSEAU, Lettre du 4 novembre 1764 à Pierre-Alexandre Du Peyrou, CC, n° 3620 ; cf. DUCOURTHIAL, *La botanique selon Jean-Jacques Rousseau*, p. 313, note 24 ; cf. p. 31.

602 Voir nos publications SCHÄFER, Rousseau et la popularisation de la botanique, et SCHÄFER « Non, Salomon dans toute sa gloire ».

7.1.1 Rousseau pédagogue : botanique et formation scientifique des femmes

Dans l'œuvre de Rousseau, le grand intérêt qu'il attache à la plante en général et aux espèces végétales en particulier s'affirme dans différents genres littéraires : correspondance et témoignages autobiographiques, romans, travaux didactiques et scientifiques.

Parmi ces derniers, les *Lettres élémentaires sur la botanique* (1771–74) méritent une mention particulière. Les débuts de cette initiation à la détermination des plantes sont pourtant modestes : l'opuscule inachevé et composé de huit lettres adressées à la mère d'une petite fille (Mme Delessert) n'a été publié pour la première fois qu'en 1782, à titre posthume, dans les « Œuvres complètes ». Or, comme nous l'avons montré dans une publication antérieure⁶⁰³, l'impact de ces *Lettres élémentaires sur la botanique* a été très puissant jusque vers le milieu du XIX^e siècle, spécialement en raison de sa destination à l'éducation féminine : des générations de jeunes filles et de femmes doivent à Rousseau l'initiation à une formation scientifique quand bien même l'objet de cette dernière, le monde végétal, a été associé un peu « gentiment » au genre féminin, pour des raisons pratiques (jardin, cuisine, pharmacie familiale), de scrupule moral (absence d'accouplement) ou de courtoisie douteuse (très apparente dans le commentaire pourtant élogieux de Goethe sur les *Lettres élémentaires* : « Je saisis donc l'occasion de recommander de nouveau le beau règne des fleurs à mes belles amies »⁶⁰⁴). On pouvait cependant faire confiance aux femmes : celles-ci sont rapidement passées de la botanique à la chimie de laboratoire, et même aux fauves en apparence réservés aux chasseurs mâles ou encore à la géologie minière, que les mines soient un domaine masculin ou pas.

7.1.2 Un texte emblématique : genêts et bruyères évoquent les lis des champs

« [...] L'or des genêts et la pourpre des bruyères frappaient mes yeux d'un luxe qui touchait mon cœur, la majesté des arbres qui me couvraient de leur ombre, la délicatesse des arbustes qui m'environnaient, l'étonnante variété des herbes et des fleurs que je foulais sous mes pieds tenaient mon esprit dans une alternative continuelle d'observation et d'admiration : le concours de tant d'objets intéressants qui se disputaient mon attention, m'attirant sans cesse de l'un à l'autre, favorisait mon humeur rêveuse et paresseuse, et me faisait souvent redire en moi-même : ' Non, Salomon dans toute sa gloire ne fut jamais vêtu comme l'un d'eux.' Mon imagination ne laissait pas longtemps déserte la terre ainsi parée. Je la peuplais bientôt d'êtres selon mon cœur [...]. »⁶⁰⁵

Célèbre extrait de la 3^e lettre à Malesherbes, le passage cité annonce clairement la signification spirituelle des plantes chez Rousseau. L'observation n'est pas sans admiration, et inversement. Les deux semblent se stimuler mutuellement : plus on est frappé d'admiration et plus on est curieux de voir de plus près ; plus on discerne les détails les plus fins, et plus on ressent le miracle de ce que l'on voit. Et l'admiration s'inspire, finalement, du regard émerveillé sur les lis des champs auquel invite Jésus dans le Sermon sur la montagne (Mt 6,28-30). Rousseau détaille les raisons de son admiration : entre l'habit proprement royal des espèces dominantes (genêts et bruyères) – l'or et le pourpre préparent, par l'analogie dans le dépassement, la comparaison avec le « luxe » du roi Salomon – et le couvert végétal étonnamment varié et pourtant le plus humble et même en apparence méprisable

603 SCHÄFER, *Rousseau et la popularisation de la botanique*.

604 Lettre au Duc Charles-Auguste de Saxe-Weimar, 16 juin 1782. Cité d'après ROUSSEAU, *Anfangsgründe der Botanik*, exergue (traduction O. Schäfer) ; cf. BIAGOLI, *Les botaniques des dames*.

605 ROUSSEAU, *OC I*, p. 1140.

(« que je foulais sous mes pieds ») se profilent grandeur et finesse : la « majesté des arbres » et la « délicatesse des arbustes ».

7.1.3 Observation, admiration et rêverie

Trois termes particulièrement significatifs méritent d'être développés : l'observation, l'admiration (qui s'articule avec la passion) et, finalement, la rêverie (dans le texte : « l'imagination » suscitée par « l'humeur rêveuse »).

L'observation

Rousseau souligne la valeur de l'*observation*. Il n'y a pas chez lui le mépris que peuvent avoir des âmes romantiques à l'égard de la rigueur comparatiste et classificatrice. Rousseau s'équipe d'une boîte d'herborisation, de loupes, d'un microscope, d'ouvrages botaniques divers ; et il apprend les bons procédés pour faire sécher des échantillons d'herbier et pour les appliquer sur les planches prévues à cet effet. A une époque où la nomenclature binominale introduite par Charles de Linné (1707 – 1778)⁶⁰⁶ est encore controversée, Rousseau l'adopte résolument tout en étant conscient des limites de cette option taxonomique⁶⁰⁷. Fidèlement il applique aussi le système linnéen du règne végétal, système dont il n'ignore pas non plus les critiques, car ce dernier est artificiel et basé unilatéralement sur les pièces florales et notamment le nombre d'étamines et de carpelles (d'où le nom de système sexuel⁶⁰⁸). Du fait de cet alignement sur la méthodologie et la conceptualité du grand Suédois, c'est dans la fondation de nombreuses « sociétés linnéennes » que s'est institutionnalisée en France (autour de 1780, puis autour de 1820) la popularisation de la botanique à laquelle Rousseau a grandement contribué.⁶⁰⁹

L'admiration et la passion

« Ravissements », « extases »⁶¹⁰ - l'observation des plantes s'accompagne d'un haut degré d'admiration mais aussi, tout simplement, de passion. Pour la passion, tout d'abord, Rousseau a trouvé des expressions délicieuses dont la plus belle, sans doute, se trouve dans une lettre adressée au géologue Jean-André Deluc : « Je raffole de botanique : cela ne fait qu'empirer tous les jours. Je n'ai plus que du foin dans la tête, je vais devenir plante moi-même un de ces matins, et je prends

606 Dans son *Systema naturae* de 1753, Linné a opéré la réduction des longues périphrases usuelles depuis deux siècles à un binôme composé d'un nom de genre et d'un nom d'espèce (p. ex. *Fagus sylvatica* pour le hêtre). La démarche a été révolutionnaire, utile mais discutable aussi, car supposant un concept « réaliste » de l'espèce et la constance des espèces que Linné, fils de pasteur, défendait aussi pour des raisons théologiques.

607 DUCOURTHIAL, *La botanique selon Jean-Jacques Rousseau*, p. 86ss.

608 Rousseau ne donne jamais aucun écho à l'agitation mi-lubrique mi-horrifiée que le système sexuel de Linné avait suscitée dans quelques âmes pudiques par les fantasmes d'orgies polygames dans le monde des fleurs, perçu jusque-là comme innocent. Les formulations un peu équivoques de Linné lui-même y avaient contribué, il faut le dire.

609 Certaines d'entre elles, comme la Société linnéenne de Lyon, prospèrent toujours.

610 ROUSSEAU, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, p. 97.

déjà racine à Môtiers. »⁶¹¹ Sur ce dernier point, Rousseau s'est tragiquement trompé, il est vrai : dès le mois suivant, le 6 septembre 1765, lui et Thérèse quitteront précipitamment le Val de Travers pour l'île St-Pierre, après un ameurement haineux autour de leur maison.⁶¹² Comme souvent chez Jean-Jacques, son témoignage est à lire à deux niveaux : celui relativement trivial quoique touchant d'une passion innocente, presque ludique, et que nombre de botanophiles peuvent parfaitement partager, raffolant de botanique, eux aussi, et n'ayant « plus que du foin dans la tête » ; puis celui, beaucoup plus profond, existentiel, d'un exilé déraciné et dont la passion pour les plantes traduit son propre désir d'accueil, d'intégration, de stabilité qui rassure et nourrit.⁶¹³

Il y a donc la passion qui est comme une chaleur ressentie en soi-même, et il y a l'admiration qui, elle, se rapporte à la chaleur de l'objet. On retrouve ici l'idée d'une relation d'adéquation, exprimée plus haut pour l'expérience esthétique.

L'admiration se cultive tout autant que la connaissance ; pour Rousseau qui est résolument pédagogue dans ce domaine comme dans tous les autres, l'admiration ne s'assimile pas à l'enchantement suscité par un monde non encore rationnellement exploré et analysé. Au contraire, l'admiration s'accroît au fur et à mesure que « l'idée du système » se précise, se confirme et s'expose constamment à l'empirie. L'émerveillement instruit est bien plus estimable que l'émerveillement « stupide et monotone »⁶¹⁴ et il va de pair avec la connaissance rationnelle du monde. Le règne végétal en est une illustration privilégiée parce qu'il est considéré à cette époque comme « le plus riche et le plus varié des trois » règnes de la nature.⁶¹⁵

Les dimensions morale et religieuse de l'observation et de l'admiration du monde végétal

Un précieux calme intérieur vient de l'application studieuse au monde végétal, impliquant l'observation comparée des caractères, la connaissance des critères de distinction, une démarche méthodique de différenciation et d'identification par familles, par genres et par espèces. Au-delà de la culture scientifique, c'est un objectif spirituel, pédagogique et moral qui motive explicitement le projet d'initiation à la botanique mis en œuvre dans les *Lettres élémentaires* de 1771-1774. Rousseau est « persuadé qu'à tout âge l'étude de la nature émousse le goût des amusements frivoles, prévient le tumulte des passions, et porte à l'âme une nourriture qui lui profite en la remplissant du plus digne objet de ses contemplations ».⁶¹⁶

611 ROUSSEAU, Lettre à Jean-André Deluc, 1^{er} août 1765, CC, n° 4555 ; cf. DUCOURTHIAL, *La botanique selon Jean-Jacques Rousseau*, p. 38ss.

612 Le terme consacré de « lapidation de Jean-Jacques Rousseau » est excessif.

613 Deux ans auparavant, le 12 mai 1763, Rousseau avait renoncé à la citoyenneté genevoise par réaction aux condamnations dont *l'Émile* et le *Contrat social* avait fait l'objet dans sa patrie. Il est donc effectivement coupé des racines formées au cours des deux siècles de présence des Rousseau à Genève.

614 ROUSSEAU, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, p. 97.

615 ROUSSEAU, Fragment isolé sur la botanique, OC IV, p. 1249-1251 ; cf. DUCOURTHIAL, *La botanique selon Jean-Jacques Rousseau*, p. 21. Actuellement, une petite majorité des espèces décrites relève de la seule classe des Insectes ; les espèces animales sont beaucoup plus nombreuses que les espèces végétales.

616 *Lettres élémentaires sur la botanique*, Lettre première (ROUSSEAU, *La botanique*, p. 85). Sur la méthode de ce « cours par correspondance », voir DUCOURTHIAL, *La botanique selon Jean-Jacques Rousseau*, p. 193-210.

Dans l'admiration du monde végétal, telle que la conçoit Rousseau, la dimension religieuse est tout à fait présente. On observe en outre une certaine constance de la métaphore de l'habit appliqué au végétal revêtant la terre, métaphore dont un arrière-fond biblique peut être explicite (dans la référence à la prestance salomonienne ci-dessus), implicite (par l'évocation très approximative du troisième jour de la création, Gn 1,9-13) ou absent. Dans la désignation de l'origine, un certain balancement entre la nature et le grand « Ouvrier » (ou « l'Auteur des choses ») est caractéristique de Rousseau qui échappe finalement à l'étiquetage convenu de panthéisme ou de déisme, les deux étant parfaitement contradictoires mais alternativement et parfois simultanément invoqués dans les tentatives de classement de la pensée religieuse du philosophe.⁶¹⁷ Ce balancement est très frappant dans la citation suivante.

« La nature qui a mis tant d'élégance dans toutes ses formes et tant de choix dans toutes ses distributions a pris surtout un soin particulier de couvrir la nudité de la terre d'une parure si riche et si variée qu'elle fait le charme des yeux et l'étonnement de l'imagination ; c'est dans l'examen de cette brillante parure, c'est dans l'étude de cette profusion de richesse que le botaniste admire avec extase l'art divin et le goût exquis de l'ouvrier qui fabriqua la robe de notre mère commune. »⁶¹⁸ Ce passage est à comparer avec celui dans la 7^e promenade des *Rêveries du promeneur solitaire*, où Rousseau qualifie les arbres, les arbrisseaux et les plantes de « parure et de vêtement de la terre » et en souligne la beauté et la fécondité par la métaphore de la robe de noces offerte à la contemplation de l'humain : « [...] seul spectacle au monde dont ses yeux et son cœur ne se lassent jamais. »⁶¹⁹

La rêverie

Ce dernier énoncé de Rousseau nous conduit au thème de l'imagination et de la rêverie. Revenons à la troisième lettre à Malesherbes. La scène prend sa source dans l'imagination, elle fait revivre un paysage d'été en plein hiver (la lettre date du 26 janvier 1762). Et l'imagination devient productrice au-delà du paysage rappelé à la mémoire : Rousseau peuple « la terre ainsi parée » d'êtres selon son cœur. Tout comme d'autres phénomènes de la nature – le calme du ciel ou le clapotis des vagues par exemple – la beauté végétale dans ses registres si divers est instigatrice de « rêverie », notion centrale chez Rousseau et dont toute la profondeur apparaît dans la 5^e promenade des *Rêveries d'un promeneur solitaire*. La rêverie induit la conscience mystique : « De quoi jouit-on dans une pareille situation ? De rien d'extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de sa propre existence, tant que cet état dure on se suffit à soi-même comme Dieu. »⁶²⁰

617 Sur le mode d'une herméneutique du soupçon, cette ambivalence de Rousseau s'énonce de la manière suivante : « Il hésite entre un refuge parfaitement naturel et un refuge parfaitement surnaturel » (MAREJKO, *Rousseau et la dérive totalitaire*, p. 160). Pierre-Olivier Léchet montre les liens très forts de la pensée théologique de Rousseau avec celle qui prédomine dans les Eglises réformées du XVIII^e siècle (Ostervald, Turretini, Vernet), théologie qui, se voulant « éclairée », procède à la rationalisation et à la moralisation de la foi. Rousseau peut être qualifié de précurseur de la théologie libérale du XIX^e siècle (LÉCHOT, Pierre-Olivier, Introduction. - ROUSSEAU, *Profession de foi du Vicaire savoyard*, p. 72s.).

618 ROUSSEAU, Fragment isolé sur la botanique, OC IV, 1249-1251 ; cf. DUCOURTHIAL, *La botanique selon Jean-Jacques Rousseau*, p. 21.

619 ROUSSEAU, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, p. 122

620 ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Les Rêveries du promeneur solitaire*. p. 102

7.1.4 La relation à la nature chez Rousseau : une spiritualité largement partagée et une théologie controversée

Cette affirmation de Rousseau – l'idée d'entrer, au contact de la nature et par la rêverie, dans un état d'autosuffisance comparable à la plénitude divine – fait écho à la sagesse antique relative à la tranquillité de l'âme, par exemple chez Sénèque et Plutarque (que Rousseau a lus).⁶²¹ Elle peut donner lieu à deux interprétations théologiques divergentes mais qui ne s'excluent pas complètement.

L'une, critique, fait le lien avec la faiblesse de la notion de révélation chez Rousseau, son idéal de religion naturelle rendant toute révélation spéciale problématique et même perturbatrice. « Jésus incarne donc la bonté divine, non pas sur le mode de l'événement, en tant que *manifestation* extraordinaire de cette dernière dans l'histoire, mais en tant qu'*émanation* naturelle de celle-ci, en tant qu'elle est présente dans chaque être humain, mais accomplie parfaitement, dans l'histoire, en Jésus-Christ. »⁶²² La condamnation la plus sévère de Rousseau, et qui radicalise à l'extrême cette ligne de pensée, est probablement celle de Karl Barth dans la *Théologie protestante au XIX^e siècle* : Barth reproche à Rousseau une « religion humaine »⁶²³, terme polémique injuste dans la mesure où Rousseau parle lui-même de « religion humaine »⁶²⁴ mais au sens de la « religion civile » et donc dans un contexte très particulier, celui de la prise en charge par l'Etat du fait religieux et du pluralisme des convictions religieuses.

L'autre interprétation, beaucoup plus compréhensive, pense devoir reconnaître non pas tant la *théologie* de Rousseau (dont l'optimisme anthropologique – l'homme foncièrement bon – est problématique de toute façon) que sa *spiritualité*. On en admet l'authenticité notamment par opposition à l'anticléricalisme cynique de Voltaire et à l'athéisme moqueur de Diderot et d'Holbach dont Rousseau s'est nettement démarqué au prix d'un isolement dur à vivre dans le monde des salons intellectuels parisiens. Comme nous l'avons montré dans des publications antérieures, l'apport positif à la religion de la part de Rousseau – qui est de promouvoir la teneur spirituelle de la nature – est approuvé même par les milieux du Réveil et par le courant protestant orthodoxe du XIX^e siècle.

Alexandre Vinet dont la relation très pensée et très amplement documentée à Rousseau relève de l'amour-haine, critique même des alliés encombrants : « Les défenseurs de la religion faisaient beau jeu à J.-J. Rousseau. Il eût fallu défendre la religion d'une tout autre manière, mettre la nature de côté. Le christianisme avait proclamé les droits de la nature et s'était recommandé par là. »⁶²⁵ Ruben Saillens (1855 – 1942), grande figure du protestantisme évangélique français, affirme dans son ouvrage *The soul of France* (1916) : « *While Voltaire seems to have entirely lacked that mystic sense*

621 Boèce, auteur chrétien, constitue, lui aussi, un maillon de l'histoire du motif mais le XVIII^e siècle l'ignorait largement.

622 LÉCHOT, Pierre-Olivier, Introduction. – ROUSSEAU, *Profession de foi du vicaire savoyard*, p. 71.

623 BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, p. 190.

624 Plus précisément « religion humaine et sociale » ; *Lettre à Christophe de Beaumont* (1763), OC IV, p. 976.

625 Alexandre VINET, *Agendas*, 5 juin 1836, cité d'après JAGGI, Vinet lecteur de Rousseau, p. 111s., cf. SCHÄFER, « Non, Salomon dans toute sa gloire », p. 341 ; SCHÄFER, *Rousseaus kirchliches Erbe*.

by which even the unregenerate soul is able to perceive, at least dimly, some spiritual realities, Rousseau was full of respect for the unseen. [...] Thus Rousseau's influence prevented the total wreck of the French soul. »⁶²⁶ Saillens lui-même partageait, quoique sur des bases théologiques très différentes, la sensibilité rousseauiste à la présence divine dans la nature.⁶²⁷

Si donc la « rêverie » rousseauiste a eu une influence considérable sur la spiritualité des siècles qui ont suivi, et très nettement d'ailleurs sur la piété protestante, quelle est la place du végétal dans ce rapport spirituel à la nature ?

7.1.5 Le déploiement du végétal : équivalent et adjuvant de l'imagination

L'un des grands interprètes contemporains de Rousseau, Jean Starobinski, cite un passage de la 7^e promenade où le végétal apparaît comme un pendant extérieur de l'esprit humain et dans lequel ce dernier rencontre de manière bienfaisante sa propre fécondité en représentations imaginatives : « Plus la solitude où je vis alors est profonde, plus il faut que quelque objet en remplisse le vide, et ceux que mon imagination me refuse ou que ma mémoire repousse sont suppléés par les productions spontanées que la terre, non forcée par les hommes, offre à mes yeux de toutes parts. »⁶²⁸

Le contexte biographique de cet énoncé est certes particulier : Jean-Jacques reste perturbé par les persécutions dont il a fait l'objet pendant de longues années, persécutions en partie réelles et en partie imaginaires et d'autant plus obsédantes, sans doute, que l'hostilité objective et sa majoration dans le soupçon ressenti et exprimé se renforçaient mutuellement : d'où la référence à des objets de la représentation que la « mémoire repousse ». Rousseau fuit les ennemis qui le traquent, les hommes et les souvenirs, il fuit dans la nature, sous le feuillage des arbres, dans la solitude de la forêt.

Il est vieux désormais, et c'est un deuxième élément circonstanciel qui compte ; son imagination est moins vive, moins hardie, moins prolifique. « Le philosophe demande à la nature l'équivalent approximatif de ce que lui offrait sa propre conscience : des images qui semblent éclore d'elles-mêmes, et qu'il suffit d'accueillir sans effort », écrit Jean Starobinski.

Lorsqu'on fait le lien avec la 3^e lettre à Malesherbes écrite dix ans plus tôt, la relation entre la richesse intérieure de l'esprit imaginaire et celle rencontrée dans les formes et les couleurs du monde végétal, extérieur, apparaît cependant sous un autre jour : elle est moins mélancoliquement

626 SAILLENS, *The soul of France*, London, p. 129 et 131. Parfaitement anglophone, Saillens a publié en anglais cette histoire de la spiritualité française très centrée sur l'évangélisme. Il n'en existe pas de version française.

627 Il en est de même pour Constant Jeanmonod (1862 – 1934), l'un des pionniers de l'Armée du salut en Suisse romande, en France et en Algérie : « Blanches anémones, gentianes au bleu du ciel, orchis velours, bouton d'or, fleurs aimées de la montagne qui frissonnez sous mes pas, vous êtes un monde de vie, de beauté mais aussi une prédication bien vivante pour nous dire en votre muet langage, qu'en ce bas monde les belles choses durent peu, que la vie est une course, une occasion, un acte de désintéressement et de sacrifice, parfois d'isolement comme la fleur qui s'épanouit dans les endroits solitaires, parmi les roches et les escarpements des cîmes !... » (FORISSIER, *Constant Jeanmonod*, p. 180s. ; cf. p. 14, 21, 110s., 125, 166 et 194).

628 ROUSSEAU, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, p. 132 ; pour la citation qui suit : STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau*, p. 280.

substitutive que mutuellement stimulante. Rousseau ne pourrait voir de l'or dans la floraison jaune des genêts ni du pourpre dans la couleur magenta un peu terne des bruyères si la réminiscence biblique du vêtement royal de Salomon, de son analogie et de son surpassement dans les lis des champs, ne lui instillait pas cette interprétation bien précise de son expérience visuelle. Inversement, la source de l'imagination « selon mon cœur » draine des apports puissants de l'observation et de l'enthousiasme visuel généré par la richesse et la variété des formes végétales.

Ces réflexions font penser à la théorie ricœurienne de la métaphore (2.2.1) où celle-ci est assimilée à une « éclosion », éclosion du végétal, dans une tradition remontant à Heidegger et à Hölderlin⁶²⁹. Le parallèle entre l'éclosion de la flore et de la végétation du dehors et l'éclosion de dedans, se manifestant dans des métaphores permettant la refiguration du sujet, se trouve donc déjà ébauché chez Rousseau.

7.1.6 La botanique : guérison de l'âme plutôt que science d'apothicaire

Pour Rousseau, les plantes sont humanisantes. Elles le sont même contre les humains, du moins contre « les méchants » parmi eux. En dehors des raisons déjà évoquées, pragmatiques, d'accessibilité – les plantes sont à l'échelle humaine – Rousseau fonde cette affinité particulière sur le plaisir que procure l'étude des végétaux et le déplaisir qui accompagne celle des minéraux et des animaux : alors que la géologie conduit dans l'obscurité asphyxiante des mines et exige de fastidieuses analyses de laboratoire pour être opérante, la zoologie implique des dissections rebutantes, la captivité des animaux que l'on veut avoir à sa disposition et, finalement, l'exposition à des odeurs pestilentielles, à « de[s] baveuses et livides chairs ». « Brillantes fleurs, émail des prés, ombrages frais, ruisseaux, bosquets, verdure, venez purifier mon imagination salie par tous ces hideux objets », s'exclame le philosophe comme pour faire entrer l'air frais d'un paysage bucolique.⁶³⁰

On se demande, bien sûr, si cette discrimination positive de la botanique (dans la 7^e promenade) est bien sérieuse. Non, serait-on tenté de dire, la part d'amusement de l'essayiste jonglant avec les figures de style pour épater les futurs lecteurs est indéniable ; on ne peut que sourire de cette pseudo-métaphysique d'enfant gâté plaçant à l'aide d'arguments spécieux son jeu préféré au centre de l'univers. Pourtant : la subjectivité et même l'affectivité subjective sont déterminantes pour le regard sur la nature parce que cette nature communique si intensément avec une âme souffrante que les besoins de cette dernière l'emportent sur toute autre considération. Ne voulant « étudier la nature que pour trouver sans cesse de nouvelles raisons de l'aimer », cherchant dans la nature ce qui peut raviver « [s]on âme morte »⁶³¹, le philosophe-botaniste préfère ce qui lui fait du bien. Autant Rousseau méprise une botanique prisonnière de la recherche d'applications médicales, science d'apothicaire qui ne fait que broyer au mortier les délicates structures végétales dans lesquelles réside tout l'intérêt de l'attention qu'on accorde aux plantes⁶³², autant il est heureux de trouver dans

629 Hölderlin est fortement influencé par Rousseau auquel il vouait la vénération due à un « demi-dieu ». Voir LINK, Jürgen, *Hölderlin – Rousseau. Retour inventif*.

630 ROUSSEAU, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, p. 129s.

631 ROUSSEAU, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, p. 130.

632 ROUSSEAU, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, p. 125. Cf. ROCH, *Dialogue avec Jean-Jacques Rousseau*, p. 70-74.

la nature végétale un ordre délicieusement attachant, merveilleusement varié et rigoureusement régulier et qui est le double de l'âme qui aspire à toutes ces qualités.

« La nature, c'est-à-dire le sentiment intérieur » - cette équation incidemment intégrée dans une lettre⁶³³ exprime le degré de communion que Rousseau établit entre la nature extérieure et la vie intérieure. Au lieu de la consommation de simples, c'est la contemplation du complexe qui guérit, complexité apprivoisée dans la multiplicité toujours agréablement surprenante et calmement constante des plantes. S'il y a une « grâce du végétal » chez Rousseau, elle est surtout là, dans la guérison et la vivification de l'âme, opérée par cette charmante création toujours renouvelée qui déambule au rythme de la marche et qui témoigne, au-delà de la nature, de l'Auteur des choses : « Le secours d'une imagination riante est nécessaire, et se présente assez naturellement à ceux que le ciel en a gratifiés. »⁶³⁴

7.1.7 Le souvenir de l'autre au travers du végétal : la plante « mémoratif »

Ce n'est pas seulement le reflet du Soi que communique la plante : celle-ci peut s'imprégner aussi de la marque d'autrui pour en dire la présence dans l'absence. Il s'agit là du rôle de « *mémoratif* » joué par le végétal : liée par les circonstances de la vie à une personne particulière, telle ou telle plante rappelle le souvenir. L'épisode de la pervenche (*Vinca minor* L.) atteste cet aspect de la plante chez Rousseau. Le philosophe en parle dans ses *Confessions* : dans ses jeunes années, lors de l'une de ses promenades avec Mme de Warens, celle-ci attire l'attention de son compagnon sur « de la pervenche encore en fleur ». Près de trente ans plus tard, en 1764, Rousseau se trouve dans les environs de Cressier (Neuchâtel), à Belle-Vue, maison de campagne de son ami Pierre-Alexandre DuPeyrou (1729 – 1794). « Je commençais alors d'herboriser un peu. En montant et regardant parmi les buissons, je pousse un cri de joie : *Ah ! Voilà de la pervenche !* et c'en était en effet. Du Peyrou s'aperçut du transport, mais il en ignorait la cause [...] »⁶³⁵

La pervenche de Rousseau est devenue un quasi-emblème : l'iconographie du philosophe l'expose régulièrement, la légende en a fait – par une projection simplificatrice – sa « fleur préférée », et il y a probablement même une filiation à établir entre la pervenche de Rousseau et la « fleur bleue » des romantiques allemands.⁶³⁶ Rousseau lui-même ne va pas aussi loin : cependant, la pervenche est associée dans son souvenir à celle qui a accueilli le jeune fugitif échappé de la discipline genevoise, Françoise-Louise de Warens (1699 – 1762), à la fois sa tendre « Maman » et son initiatrice à l'amour des femmes.

La place que tient la pervenche dans l'existence et, finalement, la spiritualité de Rousseau (car le souvenir d'un être aimé relève bien de la vie intérieure) est purement contingente : sans la découverte fortuite de cette fleur un jour de printemps dans les environs de Chambéry et sans l'attention partagée que celle-ci a pu susciter par sa jolie corolle bleue, Rousseau n'aurait aucune raison de la rattacher à la mémoire de Mme de Warens. Il ne s'agit nullement d'une fleur

633 Lettre à Jacob Vernes du 18 février 1758, CC V, p. 32 ; cf. AUDI, *Rousseau*, p. 19.

634 ROUSSEAU, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, p. 103.

635 ROUSSEAU, *Les Confessions I*, p. 266

636 Pour une argumentation explicite, voir JAQUIER, *La pervenche*, et SCHÄFER, « Non, Salomon dans toute sa gloire »

traditionnellement chargée d'un symbolisme quelconque, que ce soit l'amour, la gratitude ou la vie après la mort. Et néanmoins, par le concours des circonstances, la pervenche se trouve saturée de toute cette signification.

D'un point de vue culturel, ce type de mémoratif biographico-spirituel se rapproche davantage d'une démarche protestante : comme la Réforme elle-même, fondatrice dans la constellation contingente de ses lieux et de ses personnalités – Wittenberg et Genève étant des « Romes protestantes » sans y être historiquement prédestinées d'aucune manière –, la pervenche et d'autres plantes (dont nous parlerons dans le chapitre 11) n'ont pas d'autre dignité spirituelle que leur place – fortuite ou providentielle mais rétrospectivement assumée comme déterminante – dans une biographie bien précise. En somme, la « grâce du végétal » chez Rousseau comporte aussi le souvenir de l'être aimé dans le mémoratif botanique – la présence d'un temps révolu et, en l'occurrence, d'une personne décédée et qui « affleure » en quelque sorte dans le végétal qui les évoque.

7.1.8 Le jardin entre aliénation et avant-goût de l'éternité

Jean-Jacques n'a pas de jardin à lui. Sa vie de nomade est évidemment la principale cause de cette situation. Mais il y a des raisons plus générales et plus fondamentales à une certaine réticence de Rousseau à l'égard des jardins. Le jardin est un espace clos et artificiel.⁶³⁷ Le philosophe botaniste-amateur se moque autant de la « botanique de cabinet » que des « jardins des curieux » remplis de plantes exotiques.⁶³⁸ Si la flore indigène bénéficie de la préférence absolue de Jean-Jacques, c'est qu'elle écloit dans des conditions de liberté ; nous avons vu précédemment le rôle de substrat de l'imagination qu'ont pour Rousseau « les productions spontanées que la terre, non contrainte par les hommes, offre à mes yeux ». Parmi les techniques horticoles, c'est d'ailleurs le forçage, la culture sous verre hâtant la floraison où la maturité, que Rousseau déteste particulièrement ; il n'aime pas non plus les variétés horticoles à fleurs pleines.⁶³⁹

C'est l'auteur du *Discours sur l'origine de l'inégalité* et de *l'Émile* qui s'exprime de cette manière, le critique de la civilisation, avocat du développement spontané et théoricien de l'aliénation par la propriété privée. Il faut chercher et aimer les plantes là où elles sont libres : « D'ailleurs, la nature semble vouloir dérober aux yeux des hommes ses vrais attraits, auxquels ils sont trop peu sensibles, et qu'ils défigurent quand ils sont à leur portée : elle fuit les lieux fréquentés ; c'est au sommet des montagnes, au fond des forêts, dans les îles désertes, qu'elle étale ses charmes les plus touchants. »⁶⁴⁰ La nature est comme Jean-Jacques : elle fuit les méchants, se retire dans la solitude pour pouvoir être authentique. Idéalement il ne faudrait pas la déranger.

Mais c'est exclu, et Rousseau le sait. Comme dans le *Discours sur l'inégalité* et dans le *Contrat social*, le philosophe ne prône nullement le « retour à la nature » que lui impute la culture générale

637 Cf., dans les terrains pratiques explorés (5.2.2), la remarque analogue de Ludovic Burel.

638 ROUSSEAU, *Les rêveries du promeneur solitaire*, p. 131s. (Septième promenade).

639 La fleur pleine « n'est qu'un véritable monstre » (ROUSSEAU, Fragmen[t]s pour un dictionnaire des termes d'usage en botanique. – *id.*, *La botanique de J. J. Rousseau*, p. 1-81, ici p. 30s. (notice « fleur ») ; cf. ROUSSEAU, *Lettres élémentaires sur la botanique* (lettre du 18. 10. 1771), *id.*, *La botanique de J. J. Rousseau*, p. 92s.

640 ROUSSEAU, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, p. 359s. (Lettre XI de la 4^e partie).

contemporaine mais dont Rousseau enseigne l'impossibilité. Il faut des aménagements, au sens figuré d'institutions politico-sociales et au sens littéral d'un travail avec la nature qui la rehausse au maximum de ses capacités tout en la dirigeant discrètement. C'est pourquoi le propos de Julie, dans notre dernière citation, se poursuit par l'insistance même étonnamment lourde sur la nécessité de dominer la nature : « Ceux qui l'aiment et ne peuvent l'aller chercher si loin [dans les montagnes, les forêts profondes, les îles lointaines] sont réduits à lui faire violence, à la forcer en quelque sorte à venir habiter avec eux ; et tout cela ne peut se faire sans un peu d'illusion ». L'illusion, c'est celle d'un jardin entièrement naturel où la dérivation d'un cours d'eau et le travail de la terre sont rendus invisibles. Comme la taille d'ailleurs : juste assez peu pour que le chèvrefeuille tombe « avec grâce le long du ruisseau. »⁶⁴¹ « Il est vrai [...] que la nature a tout fait, mais sous ma direction, et il n'y a rien là que je n'aie ordonné », précise Julie.⁶⁴²

Le jardin de Julie est magnifique par l'harmonie d'arbres, d'arbustes et d'herbes au port et à la disposition naturels, par la symphonie des impressions visuelles, olfactives, auditives : la végétation dans son équilibre de foisonnement et de retenue s'accorde avec le parfum des plantes, le murmure de l'eau et le chant des oiseaux aussi nombreux que dans une volière mais attirés librement par la nourriture qui leur est fidèlement apportée, et par l'absence d'ennemis et de dérangement. Ce jardin fictif, le seul à notre connaissance dont Rousseau parle avec autant d'émotion positive dans son œuvre, est à l'image même de celle qui l'a créé : dans le jardin comme dans Julie se conjuguent le charme et la vertu, et c'est cette correspondance dans l'interaction qui impressionne Saint-Preux, l'ancien amant devenu ami de celle qui est désormais l'épouse d'un autre et mère de deux garçons. Ce jardin dit une fragile mais possible synthèse entre la nature et la convention, la culture et la spontanéité.⁶⁴³

C'est pour cette raison, sans doute, que Julie a appelé ce jardin son « Élysée » : à l'image du bienheureux séjour des défunts dans la mythologie grecque, l'Élysée de Julie incarne une anticipation d'éternité : « En vérité, mon ami, me dit-elle d'une voix émue, des jours ainsi passés tiennent du bonheur de l'autre vie ; et ce n'est pas sans raison qu'en y pensant j'ai donné d'avance à ce lieu le nom d'Élysée. »⁶⁴⁴ Il existe donc finalement dans la relation aménagée au végétal dans un jardin proche de la nature un dernier aspect de « grâce » que l'on peut trouver chez Rousseau, quoique sur le mode littéraire et dans la bouche d'un personnage pieux (mais non dévot) : le renvoi spirituel qui fait de la vie saine et heureuse dans la verdure l'avant-goût de l'au-delà.⁶⁴⁵

641 ROUSSEAU, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, p. 356. (Lettre XI de la 4^e partie).

642 ROUSSEAU, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, p. 354. (Lettre XI de la 4^e partie).

643 Le jardin reflète donc « la métamorphose de Julie en Mme de Wolmar » (OGHINA-PAVIE, *Frontières du jardin*, p. 9).

644 ROUSSEAU, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, p. 364. (Lettre XI de la 4^e partie).

645 L'attente d'une vie après la mort se trouve aussi dans les écrits autobiographiques de Rousseau (p. ex. dans la 5^e promenade des *Rêveries du promeneur solitaire*, p. 104) ; Julie n'est donc pas en désaccord fondamental avec l'auteur qui lui a donné vie.

7.2 Johann-Wolfgang von Goethe (1749 – 1832)

Le plus célèbre des poètes allemands est très connu pour l'intérêt qu'il portait au monde végétal. Son pavillon de jardin (*Gartenhaus*) à Weimar fait partie des sites les plus visités parmi ceux qui rappellent sa mémoire. La palmeraie (*Palmengarten*) de Francfort-sur-le-Main, sa ville natale, évoque le souvenir de Goethe à chaque pas, ou presque. Même le jardin botanique de Strasbourg (situé rue Goethe) n'échappe pas à la vénération du poète botanophile, jadis étudiant en droit dans la capitale alsacienne.

Nul doute, le grand écrivain est un ami des plantes populaire. Il est aussi un théoricien fécond du végétal et de la relation au végétal. C'est ce deuxième volet qui nous intéresse le plus – après une brève incursion dans le premier.

7.2.1 Goethe, ami des plantes populaire

Les jardins de Goethe, ceux de Francfort et de Weimar, et d'autres encore, font l'objet de recherches spécialisées et d'ouvrages de vulgarisation.⁶⁴⁶ Par ailleurs, plusieurs plantes, individus ou espèces, sont plus particulièrement associées, voire dédiées au célèbre Francfortois.

C'est le cas du plus vieux spécimen cultivé au jardin botanique de Padoue (le plus ancien jardin botanique du monde) : datant de 1585, un palmier nain (*Chamaerops humilis* L. var. *arborescens* PERS.) est appelé « Palma di Goethe » parce que le poète allemand l'admirait déjà en 1786 comme un exemplaire vénérable.

L'un des poèmes d'amour les plus célèbres de Goethe (dûment mis en valeur au *Palmengarten* de Francfort) se réfère à la feuille du *Ginkgo biloba* L. Plus ou moins échanquée au milieu, fusionnée et séparée, cette feuille inspire au poète des réflexions sur le couple amoureux.⁶⁴⁷

Enfin, d'autres plantes goethéennes populaires sont liées à sa théorie de la métamorphose que nous allons examiner par la suite. Ce sont des plantes qui manifestent de manière particulièrement frappante ce que la botanique actuelle appelle l'itération : la répétition d'un même modèle de base dans la morphologie composite d'une plante. Le bryophylle produit des plantules au bord de ses feuilles : la morphologie de la plante se répète, à une échelle réduite, dans ces propagules végétatives, des « bébés » en quelque sorte. Goethe était fasciné par l'espèce *Kalanchoé pinnata* (LAM.) PERS. (anciennement *Bryophyllum calycinum* SALISB.) ; elle s'appelle *Goethepflanze* en allemand. Un phénomène analogue est la *prolifération* au sens de la morphologie végétale : une tige feuillée traverse une fleur et refait souvent un autre bouton floral de dimensions plus modestes (l'équivalent floral d'une pièce montée en gâteaux superposés). Goethe signalait en particulier la *rose prolifère* comme un exemple illustrant sa théorie de la métamorphose des plantes.

7.2.2 Goethe, théoricien du végétal et de la formation de soi (*Bildung*)

Dans son intérêt pour le végétal, Goethe est influencé par Rousseau – tout en puisant à d'autres sources. La marque de Jean-Jacques est manifeste dans « Les souffrances du jeune Werther », premier roman de Goethe, roman épistolaire paru anonymement en 1774 et œuvre majeure de sa

646 HÜCKING, *Mit Goethe im Garten*.

647 UNSELD, *Goethe und der Ginkgo*.

période *Sturm und Drang*.⁶⁴⁸ En 1779, trentenaire, Goethe suit les traces du Citoyen de Genève en profitant d'un voyage en Suisse pour se rendre en pèlerin sur l'île Saint-Pierre. Mais progressivement il prend ses distances, évolution à laquelle le culte de Rousseau par les protagonistes de la Terreur, Robespierre en tête, a contribué.

En fin de compte, Rousseau et Goethe (surtout le Goethe de la maturité) se distinguent nettement par les accents spécifiques de leur amour et de leur étude des plantes. En simplifiant on soulignera chez Rousseau le ravissement exercé par les plantes, chez Goethe l'attention à l'auto-déploiement du végétal. Pour Rousseau, le mouvement est donc centrifuge : l'observation du végétal permet de sortir de soi et de ses conflits intérieurs et de trouver la paix dans une forme de communion avec un autre organisme vivant. Pour Goethe, le mouvement est centripète : l'auto-déploiement harmonieux de la plante représente le modèle du développement idéal de la personne humaine ; ce modèle est donc à appliquer à soi.

7.2.3 La plante, modèle de la formation de soi (*Bildung*)

L'intérêt marqué que porte le classicisme de Weimar à la compréhension de l'organisme végétal va de pair avec la place centrale du concept de formation de soi (*Bildung*) sur les plans anthropologique et pédagogique. À cet égard, Goethe est proche de Johann Gottfried Herder (1744 – 1803) qui écrit : « [T]out l'art du végétal est de former par élévation [*hinaufzubilden*] un niveau supérieur en partant de l'inférieur »⁶⁴⁹. L'idée d'*émergence* qui ne sera conceptualisée qu'au siècle suivant est sous-jacente à ce propos : contrairement au réductionnisme qui cherche à ramener la complexité du vivant au jeu de causes matérielles simples, le regard sur le végétal, caractéristique du classicisme de Weimar en général et de Goethe en particulier, décèle une dynamique autonome de complexification ordonnée. Non seulement le tout est plus que la somme des parties : mais la convergence vers le tout organise la cohérence des parties.

L'étude de la nature occupe une place importante dans l'œuvre du grand Weimarien. Les recherches scientifiques et naturalistes ont été tenues en haute estime par leur auteur qui leur accordait une valeur égale à celle de la poésie qui l'a rendu célèbre. Goethe se consacrait tout particulièrement à l'interprétation morphologique du végétal ; il a d'ailleurs forgé lui-même le terme de *morphologie*⁶⁵⁰ promis à un grand avenir par le développement spectaculaire, au cours du XIX^e siècle, de la morphologie comparative des organismes.

648 Un exemple parmi d'autres, et qui concerne le monde végétal : Werther contemple le paysage, tournant son attention vers la terre et les plantes (la mousse, le genêt) avec une véritable ferveur religieuse : « [...] je me sentais comme déifié moi-même. » (Lettre du 18 août 1771 ; GOETHE, *Werther*, p. 82s).

649 Johann Gottfried HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, livre 5, III ; cité d'après INGENSIEP, *Pflanzenseele*, Stuttgart, p. 306.

650 DROUIN, *L'herbier des philosophes*, p. 57. Au même titre, Goethe a participé au débat sur l'existence chez l'humain de l'os intermaxillaire des Primates.

Dans la *Métamorphose des plantes* (1790)⁶⁵¹, Goethe cherche à montrer que « tout est feuille »⁶⁵² : à partir d'un seul organe, la feuille, se forment toutes les parties appendiculaires de la plante par modulation et variation infinies, depuis les cotylédons du germe jusqu'aux pièces florales. La fascination du poète naturaliste s'attache à ce dynamisme d'auto-organisation – comme nous dirions aujourd'hui – où la fin du cycle (la formation de la graine) rejoint le commencement (la germination) et où la reprise permanente d'un modèle de base se déploie dans des variations infinies sur le mode à la fois de l'élévation et de la multiplication des possibles cohérents. La diversité des espèces végétales reflète donc un type unique, la « plante primitive » (*Urpflanze*), mais que Goethe conçoit comme une abstraction typologique, non comme un ancêtre phylogénétique.

L'aspect de l'élévation se voit, entre autres, dans les considérations de Goethe sur l'induction de la floraison⁶⁵³, son explication spéculative étant scientifiquement dépassée mais néanmoins très parlante : un excès de nutriments empêcherait la formation de l'inflorescence à cause de la nécessité d'évacuer d'abord, dans l'appareil végétatif, les sucs bruts ou rudes (*roh*), seuls les sucs inaltérés, plus fins, plus filtrés⁶⁵⁴, plus purs, voire même plus spirituels (*geistiger*) permettraient l'apparition des fleurs. L'analogie avec l'humain, plus précisément avec l'idéal de formation de la personnalité, grâce aussi à l'autodiscipline, est évidente. Pour Goethe, une relation d'analogie détermine aussi le lien entre la nature et l'art : l'auto-déploiement organique dont la nature fournit la démonstration régit aussi l'art véritable.⁶⁵⁵ Ce n'est certainement pas par hasard que la disposition de la matière dans le petit traité sur la métamorphose des plantes reproduit le motif fondamental de la variation dans l'itération et de la concentration dans l'élévation : de précieux passages récapitulatifs placés à des endroits cruciaux⁶⁵⁶ traduisent dans la forme la substance du contenu. La récapitulation varie les termes utilisés jusque-là, leur surajoutant parfois une expression allant enfin au bout de la pensée de l'auteur⁶⁵⁷.

On doit à Friedrich Schiller (1759 – 1805) un poème liant l'humain au végétal par l'idéal implicite de la formation harmonieuse qui est élévation en même temps : « Cherches-tu le plus haut, le plus grand ? La plante peut te l'apprendre. Ce qu'elle est sans le vouloir, sois-le par la volonté. C'est cela. »⁶⁵⁸ Schiller, héraut de la liberté, suggère un élément volontariste là où Goethe insinue davantage l'auto-déploiement de la vie intérieure. Mais sur l'essentiel, ils sont d'accord : la plante, par la dynamique à la fois ordonnée et variée qui caractérise sa croissance, sa floraison, sa

651 Titre original : *Versuch, die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*. GOETHE, *Werke*, vol. 13 p. 64-101. L'opuscule est subdivisé en 123 paragraphes.

652 INGENSIER, *Pflanzenseele*, p. 345s.

653 §§ 30 et 113.

654 §§ 39 et 40.

655 LACOSTE, *La métamorphose des plantes*.

656 Les §§ 29-30, 39, 67, 84, 94, 102 et, surtout, la répétition (*Wiederholung*) finale des §§ 112ss.

657 Ainsi les « forces plus spirituelles » qui remplacent au § 113 les « sucs plus purs » des paragraphes précédents. Goethe donnera une formulation encore différente de sa théorie dans le poème *La métamorphose des plantes* composé en juin 1798 et dédié à sa femme Christiane Vulpius (GOETHE, *Werke*, vol. 1, p. 199-201 ou vol. 13, p. 107-109).

maturation, sa reproduction, par sa soumission à une loi générale et sa liberté dans l'expression particulière est le modèle de l'accomplissement humain. Le plaidoyer de Schiller pour la pulsion ludique de l'humain, dans les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* (1795), concorde parfaitement avec l'éloge du modèle végétal que lui a transmis son ami Goethe : le jeu en tant que « forme vivante » (*lebende Gestalt*)⁶⁵⁹ représente la synthèse des nécessités morales de la raison et d'un autre ordre de nécessités que sont les besoins de la vie et de la nature.⁶⁶⁰

7.2.4 La religion de Goethe : une floraison panthéiste sur une racine chrétienne

Goethe se disait expressément « non chrétien ».⁶⁶¹ Sa socialisation religieuse protestante à Francfort le marque néanmoins toute sa vie, lui transmettant une excellente connaissance des récits bibliques et une culture théologique provenant de sources diverses, issues de l'orthodoxie luthérienne mais aussi du piétisme. Dans l'un des nombreux passages relatifs à la religion, dans son autobiographie *Poésie et vérité*, le poète expose sous la forme de métaphores organismiques une typologie simplifiée du contexte chrétien de ses jeunes années, entre un pôle « historico-positif » et un pôle déiste porté sur la morale avec, toutefois, un dégradé infiniment fin (*unendliche Abstufungen*). Les uns, pleins d'esprit, sont comme des papillons oublieux de leur existence de chenilles d'avant la métamorphose et se débarrassent de l'enveloppe de la chrysalide ; mais les autres se comparent à des plantes qui parvenues à la plus belle floraison ne s'en détachent pas pour autant de la racine et du tronc maternel.⁶⁶² Goethe évolue entre ces deux types, certainement, mais il est plus proche, malgré tout, du modèle végétal.

Pour comprendre son idéal de *Bildung*, idéal scientifique, pédagogique et religieux à la fois, il n'est donc pas sans intérêt d'en explorer la racine et le tronc chrétiens.

7.2.5 Un soubassement théologique : croître en Christ⁶⁶³

Dans le vocable allemand de *Bildung*, la connotation organique est forte ; elle ressort plus nettement que dans « formation » (*Gestalt* pose un problème d'équivalence analogue). Cet imaginaire

658 Distique classé dans les « Épigrammes ». Voir l'original allemand « Das Höchste » dans SCHILLER, *Sämtliche Werke*, vol. 3, p. 198. Ces petits poèmes traduisent souvent l'influence des conversations entre Goethe et Schiller et donc une certaine contagion réciproque par les sensibilités de l'un et de l'autre.

659 15^e lettre. SCHILLER, *Sämtliche Werke*, vol. 5, p. 354ss.

660 Le rapprochement entre le modèle végétal de l'humain, d'une part, et le motif anthropologique fondamental du jeu, d'autre part, se retrouve dans les réflexions de Schiller sur la théorie des jardins où, là encore, il s'agit de s'engager dans une voie médiane entre l'ordre et la liberté, la nature et l'art (« Über den Gartenkalender auf das Jahr 1795 », Schiller, *Sämtliche Werke*, vol. 5, p. 707-714.

661 Lettre à Johann Caspar Lavater, pasteur à Zurich, du 29 juillet 1782, citée dans GREMINGER, *Lavater*, p. 64. Nous n'entrons pas ici en profondeur dans la caractérisation des convictions religieuses de Goethe, complexes, passant du piétisme au panthéisme et très ouvertes sur la pluralité des religions.

662 Goethe, *Werke*, vol. 9, p. 334 (*Dichtung und Wahrheit*, livre VIII).

663 Plusieurs paragraphes de cette partie du sous-chapitre ainsi que certaines idées formulées dans d'autres paragraphes ont déjà été publiés dans nos études *Vertus vertes* (2020) et *L'homme végétal* (2017).

organique remonte du langage théologique. Il vient de la référence au corps du Christ dans l'origine mystique médiévale du concept de *Bildung* : la formation est comprise comme un processus de conformation au Christ (chez Maître Eckhart entre autres⁶⁶⁴). *L'Imago Dei* se concrétise dans *l'Imago Christi* vers laquelle tend le développement de tout croyant. Il s'agit de croître en Christ. La formation de l'ensemble des facultés humaines repose donc initialement sur une sorte d'embryologie spirituelle christomorphe. La Réforme protestante reprend ce concept et l'applique à tous les membres du peuple de Dieu : la *Bildung* devient un enjeu universel.

En retraçant le cheminement de cette idée vers la *Bildung* goethéenne et son modèle végétal, on trouve une étape intermédiaire très significative dans les *Livres du vrai Christianisme* (1609) du pasteur luthérien Johann Arndt (1555 – 1621).⁶⁶⁵ Cette importante méditation spirituelle a bénéficié d'une diffusion très large dans toutes les langues européennes. Il s'agit, sans exagération, de l'un des écrits théologiques les plus influents de la modernité. Une idée maîtresse de Arndt, précurseur du piétisme, est le renouvellement de l'image de Dieu dans l'humain intérieur. C'est la conformité à l'image du Christ qu'il faut chercher, ce qui correspond justement au sens initial de la *Bildung*.

Or, dans le *quatrième livre du vrai Christianisme*, méditation sur les œuvres de la création, ce sont les plantes qui se présentent en modèle du renouvellement intérieur auquel il faut tendre. Les plantes sortent de terre, de la chambre où elles reposaient, en quittant leur vieille dépouille et en revêtant un corps nouveau. Ensuite elles commencent à parler en leur langage qui est « leur belle figure (*Gestalt*) renouvelée et leurs nobles odeurs et couleurs » comme si elles voulaient dire aux humains : « Regardez, ô enfants d'hommes, ô incroyables, nous étions mortes et nous voici vivantes. Nous avons quitté nos vieux corps et habits et sommes devenues des créatures nouvelles. Nous nous sommes renouvelées dans notre origine. Quittez donc, vous aussi, le vieil homme et revêtez l'homme nouveau (Eph. 4, 23-24). »⁶⁶⁶

Lorsqu'on regarde les vocables grecs de la conformité au Christ dans les épîtres pauliniennes (authentiques), on trouve *symmorphos* (Rm 8,29) mais aussi *symphytos* (Rm 6,5 ; cf. plus haut 3.2.2) : par le baptême les croyants deviennent « une même plante » avec le Christ, avec sa mort et sa Résurrection. Le langage paulinien n'est donc pas sans suggérer l'affinité particulière développée dans la tradition ultérieure, entre le végétal et l'humain dans la conformité à l'image de Dieu en Christ.

En somme, l'auto-déploiement du végétal en tant que modèle de la formation de soi chez Goethe représente la version sécularisée d'un idéal christomorphe de *Bildung* proposé à l'humain. Ce qui est intéressant chez Johann Arndt, c'est la structure triangulaire de ce rapport : Jésus Christ – les humains – les plantes. Les plantes parlent, en effet. Ce sont elles qui disent ce que signifie l'humain véritable, « renouvelé dans son origine ». *Ce détour par la plante libère l'humain de son amour*

664 HEGEMAN / EDGELL / JOCHEMSEN, *Practice and Profile*, p. 21.

665 Par « étape intermédiaire » nous entendons un stade idéal-typique. Il n'est pas de notre compétence de retracer en détail les lectures et autres influences dont se nourrit le monde intérieur de Goethe. Toujours est-il que le piétisme joue un rôle dans sa formation intellectuelle et spirituelle (il a lu Gottfried Arnold, même passionnément), et le piétisme était imprégné des idées de Johann Arndt. L'influence de Arndt est manifeste dans un cas analogue, celui de Kant (SCHLETTE, *Natur in ihren schönen Formen*).

666 ARNDT, *Bücher vom wahren Christentum*, IV,1,3,12-13. Traduction par nos soins (la traduction de Samuel DE BEAUVAL, datant de 1722, n'a plus qu'une valeur historique).

propre (un thème central chez Arndt) et l'installe comme par imitation du végétal dans l'amour de Dieu.

Cette triangulaire est donc anti-anthropocentrique, une fois de plus, elle l'est spirituellement et anthropologiquement. Spirituellement parlant, plus près de Arndt, les plantes sont nos catéchètes : elles nous enseignent le renouvellement de l'image de Dieu en nous par la conformité à Jésus Christ. Anthropologiquement parlant, plus près de Goethe, elles sont un modèle émergentiste du vivant, modèle applicable au développement humain.⁶⁶⁷ Sur cette base, des perspectives passionnantes de dialogue interdisciplinaire s'ouvrent pour la théologie.

7.2.6 L'actualité de l'émergentisme végétal goethéen

La « science goethéenne » est restée tout au long du XIX^e siècle, et au-delà, un concept polémique dirigé contre le réductionnisme du courant scientifique majoritaire. Son influence est nette chez le physiologiste et philosophe allemand Gustav Theodor Fechner (1801 – 1887) auquel Hans Werner Ingensiep a consacré un chapitre circonstancié de son « Histoire de l'âme végétale ».⁶⁶⁸

Récemment, le biologiste français Gérard Nissim Amzallag a repris l'orientation émergentiste défendue jadis par Goethe en l'actualisant par le recours, entre autres, à la mise en évidence, dans la génétique moléculaire actuelle, de mécanismes d'autorégulation et d'autotransformation du génome.⁶⁶⁹ Face à la métaphore inappropriée du vivant-machine, Amzallag défend l'autonomie du vivant, plus précisément sa « capacité auto-harmonisante ».⁶⁷⁰ C'est dans l'adaptabilité du cerveau humain qu'il voit une analogie particulièrement frappante avec le mode d'organisation propre aux végétaux. Nous avons exposé dans une étude antérieure les perspectives nouvelles d'anthropologie chrétienne inhérentes à cette approche.⁶⁷¹

Dans sa *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, le théologien strasbourgeois Gérard Siegwalt consacre plusieurs pages à la relation aux plantes, critiquant le matérialisme fonctionnaliste et le productivisme agricole en s'inspirant, entre autres, des traditions émergentistes issues de Goethe.⁶⁷² Sa cosmologie théologique représente une entreprise courageuse et nécessaire, unique dans la théologie protestante francophone de nos jours. C'est dans ce cadre que le monde végétal, l'agriculture et la sylviculture, sont traités.⁶⁷³ Évidemment, le résultat d'une démarche interdisciplinaire sera toujours rapidement relativisé par le progrès des méthodes et des

667 « *Bildsam ändre der Mensch selbst die bestimmte Gestalt !* » (extrait du poème sur la métamorphose des plantes, GOETHE, *Werke*, vol. 1, p. 201 ou vol. 13, p. 109).

668 INGENSIEP, *Pflanzenseele*, p. 368-432.

669 On pensera en particulier à la découverte des transposons par Barbara McClintock et à l'essor récent de l'épigénétique.

670 AMZALLAG, *L'homme végétal*, p. 231.

671 SCHÄFER, *L'homme végétal*.

672 Nous regrettons toutefois que l'assimilation de l'émergentisme goethéen se fasse au travers de sa standardisation anthroposophique (Rudolf Steiner). Celle-ci nous semble problématique, et les ouvrages botaniques émanant de ce courant de pensée n'ont guère convaincu le botaniste que nous sommes.

connaissances dans les disciplines concernées : c'est le prix à payer pour une démarche dialogique. L'actualité de la réflexion consacrée aux plantes dans la cosmologie théologique de Gérard Siegwalt réside donc moins dans l'interprétation du moment, toujours dépendante de références circonstanciées et datées, que dans la manière d'assumer l'enjeu de dire théologiquement la créature végétale, et cela, entre autres, dans un cadre émergentiste.

7.3 Philipp Otto Runge (1777 – 1810)

Reproduction de tableaux : → vol. II, 7.3

Beaucoup moins connu que les deux représentants précédents de cette première période de notre rétrospective sur le végétal dans la piété et la culture protestantes, Runge n'en mérite pas moins, dans le cadre de notre réflexion, une attention particulière. Car en dehors de la place qu'il tient dans la peinture romantique allemande, Runge est un théoricien de son art dont les écrits traduisent la culture théologique de sa piété luthérienne. Rompant avec le néo-classicisme de ses jeunes années, il établit un nouveau système de significations reposant sur l'immersion de l'humain dans un ordre cosmique vécue comme l'expression de l'Esprit divin; l'amour unissant le couple et la famille mais aussi, plus fondamentalement, la lumière, les couleurs, les éléments et surtout les plantes présentent un renvoi à la transcendance que l'artiste cherche à dire dans ses tableaux et ses dessins – et dans les développements théoriques qui s'y réfèrent.

Runge est partiellement influencé par Goethe avec lequel il a correspondu au moment de ses recherches sur la théorie des couleurs. Mais les deux hommes n'ont pas les mêmes idéaux artistiques ; le romantisme religieux du cadet agace l'aîné, représentant du classicisme de Weimar.⁶⁷⁴ La filiation Rousseau – Goethe – Runge est donc réelle mais toujours conflictuelle et décalée.

7.3.1 La famille, les enfants et les fleurs

Philipp Otto Runge est né en 1777 à Wolgast en Poméranie antérieure (suédoise à l'époque), au bord de la mer Baltique. Après des séjours à Hambourg, Copenhague, Dresde et encore à Hambourg, il meurt dans la ville hanséatique en 1810, de la tuberculose. Parmi les éléments marquants de son existence figure la forte cohésion de sa famille : neuvième de onze enfants d'un charpentier naval, armateur et négociant, Runge fera toujours état de l'amour filial et fraternel dans lequel il a grandi et sur lequel il pouvait compter sans faille. Les femmes jouent un rôle important, sa mère d'abord, puis son épouse Pauline Bassenge, fille d'un industriel huguenot de Dresde. L'importance symbolique qu'il donnera dans sa peinture à l'harmonie du monde et des cycles du temps est, certes, dans l'air du romantisme naissant mais, en termes biographiques, elle n'est pas indépendante d'un vécu familial heureux.

Ce n'est donc pas par hasard que l'œuvre de loin la plus connue de Runge, l'une des plus représentatives aussi de son art, soit un portrait familial, celui d'une fratrie en bas âge : « *Les enfants Hülsenbeck* » (1806).

Les trois enfants Hülsenbeck⁶⁷⁵ (Maria, 6 ans, August, 5 ans et le bébé Friedrich) s'amuse à l'air libre ; ils sont à la fois, par leur aspect et leur comportement, des individualités et des stades

673 SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, III/1, p. 246-248.

674 HOEPS, *Alles was wir sehen, ist ein Bild*.

typologiques de l'enfance. Un plant de tournesol à trois fleurs épanouies représente le double, végétal, de la fratrie humaine ; comme nous pouvons le vérifier à d'autres époques, le tournesol est toujours le symbole de la vie orientée vers la lumière, autrement dit la source et l'origine de l'existence. Le tournesol nous oriente vers le sens. Seul le plus petit des trois enfants saisit de la main une feuille de tournesol et indique de cette façon la communion de l'humain avec la plante. Les deux grands affichent la volonté (le garçon agitant un fouet) et la faculté de jugement (la fille adoptant une gestuelle conductrice).

Les enfants et les fleurs sont toujours étroitement associés chez Runge. C'est le cas aussi sur le portrait de ses parents (1806) où le peintre représente en même temps deux des petits-enfants : son fils Otto Sigismund (un an et demi) et son neveu Friedrich (trois ans et demi). Les deux garçons s'intéressent à un lis orangé : le petit est encore entièrement fasciné et montre du doigt l'intérieur de la corolle ; le grand saisit une tige de sa main gauche et semble vouloir cueillir la fleur. L'homme adulte (et déjà l'enfant un peu plus grand) se détache de l'harmonie de la nature et entre dans un rapport possessif.

À côté du lis pousse une plante aux feuilles dentées, apparemment un chardon.⁶⁷⁶ Dans une lettre adressée à son amour Pauline Bassenge, le peintre sans emploi stable se dit conscient des difficultés à affronter dans l'ici-bas : « [...] il n'est pas bon, c'est certain, que l'on supprime à notre époque de la bénédiction du mariage la malédiction de Dieu puisque celle-ci en fait clairement partie[.] Nous ne sommes pas au paradis, il est vrai, et je m'apprête à faire face, courageusement, à la parole qui dit *C'est à la sueur de ton front que tu mangeras ton pain, et maudit soit le champ à cause de toi, ce sont des ronces et des chardons qu'il produira pour toi et tu n'échapperas pas à ceux qui te sont destinés.* »⁶⁷⁷

7.3.2 Les plantes, survivances du paradis et « hiéroglyphes » du sens de la Vie

En termes théologiques, le statut particulier des plantes tient à la conviction que *le monde végétal comme tel n'a pas été frappé par la malédiction* de Genèse 3. Les plantes représentent un reste du paradis, *elles sont donc investies d'une immédiateté de la relation à Dieu que l'humain a perdu*. Or, comme ses contemporains et notamment la jeune génération qui est à l'origine du romantisme allemand, Runge réagit à la Révolution française dont le régime de la Terreur (1792, puis 1793-94) avait discrédité la prétention de fonder la vie et la société humaines sur des principes purement rationnels de liberté et de justice. « C'est un malheur de voir combien d'hommes de grande valeur ont succombé à la mentalité [*Sinn*] misérable des prétendues Lumières et de la philosophie, et combien est lamentable et mal fondé tout l'art de nos jours. Surmonter cette misère et employer ma vie entière à explorer la possibilité de fonder un art sur notre religion révélée – tel est mon projet. »⁶⁷⁸ C'est dire que l'art doit être placé dans la perspective chrétienne de la création et de la

675 Friedrich August Hülsenbeck, leur père, fut l'un des deux associés de Daniel Runge (frère de Philipp Otto) dans l'entreprise commune à Hambourg.

676 L'insertion des feuilles sur l'axe et le contour des feuilles rappelle le chardon aux ânes (*Onopordon acanthium* L.).

677 À Pauline Bassenge le 14 décembre 1803. RUNGE, *HS II*, p. 150.

678 Extrait non daté d'une lettre à Pauline Bassenge (période 1801-1804), RUNGE, *HS II*, p. 179.

rédemption. Pour Runge, la vérité de l'art se détermine en référence au paradis d'avant la chute, ainsi qu'à l'homme nouveau et la création nouvelle.

Dans une longue lettre datant du 1^{er} décembre 1802 et adressée à Ludwig Tieck (1773 – 1853)⁶⁷⁹, Runge expose la théologie qui sous-tend sa vision programmatique de l'art et sa conception assez insolite du paysage en tant qu'espace allégorique rempli des « hiéroglyphes » du sens de la Vie.

« Le paysage consisterait donc [...] en ceci que *les humains se verraient eux-mêmes et toutes leurs propriétés dans toutes les fleurs et tous les végétaux* et dans tous les phénomènes de la nature ; tout spécialement dans le cas des fleurs et des arbres je perçois clairement et avec une certitude croissante qu'en chacun et chacune réside un certain esprit humain, une notion ou une sensation. Et je me rends compte que cela doit subsister du paradis [*dass das noch vom Paradiese her sein muss*]. Nous rencontrons là *ce qui reste de plus pur dans le monde et en quoi nous pouvons reconnaître Dieu ou son image, c'est-à-dire ce que Dieu a appelé l'humain au moment où il a créé l'humain*. Car l'humain ne doit se faire aucune autre image de Dieu – et il ne le peut de toute façon. La Bible dit en outre : 'Lorsque le Seigneur Dieu avait pris de la terre et avait fait toutes sortes d'animaux des champs et d'oiseaux du ciel, il les amena à l'humain pour voir comment celui-ci les appellerait. Car leurs noms seraient ceux sous lesquels l'humain les aurait désignés' [Gn 2,19] – Je pense qu'il faut comprendre l'esprit que l'humain mettrait en eux, esprit dont ils seraient animés. C'est en ce sens qu'on peut parler de la fleur véritable [*rechte Blume*] car je suppose que les fleurs étaient également présentes. Et désormais, à mon avis, il faudrait examiner quel nom réside en elles [*darin sitzt*]. »

Runge poursuit son raisonnement en distinguant deux généalogies bibliques concurrentes de l'art. Il y a l'art appartenant au monde violent d'après la chute et qui remonte à Lamekh, fils de Caïn. La Genèse dit en effet que les deux fils de Lamekh auraient inventé respectivement les instruments de musique et la ferronnerie (et donc les arts plastiques ; Gn 4,19-24). Or, à côté de la descendance de Caïn il y a aussi celle de l'autre fils d'Adam et d'Ève, Seth qui remplace Abel. « À Seth, lui aussi, naquit un fils qu'il appela du nom d'Énosh. On commença dès lors d'invoquer le nom du Seigneur. » (Gn 4,26). Il faut donc développer un concept artistique se situant dans la lignée de Seth, dans une création autre que celle, violente, qui porte les empreintes de l'acte fratricide commis par Caïn. Les bases de cet art sont spirituelles (« invoquer le nom du Seigneur ») et non purement rationnelles ; le nouvel art à fonder sera appelé à exprimer la rédemption.⁶⁸⁰

C'est dans le sermon sur la montagne que Runge en trouve l'assise scripturaire. « [...] il faudra donc reprendre la marche de la création et commencer par l'herbe des champs pour en comprendre le sens. 'Tu ne te feras aucune image de Dieu' [Ex 20,4; Dt 5,8], il est vrai, il s'agit là de la grande beauté dont nous n'avons tous qu'une idée approximative [*ahnen*] et, toutefois, nous la voyons: 'Heureux les pauvres de cœur: le royaume des cieux est à eux' [Mt 5,3] et ensuite 'Observez les lis des champs comme ils croissent: ils ne travaillent ni ne filent et, je vous le dis, Salomon lui-même, dans toute sa gloire, n'a jamais été vêtu comme l'un d'eux' [Mt 6,28s.]. C'est chose si célestement belle que de scruter cette beauté plus grande que toutes que j'ai la ferme assurance [*Glauben*] de pouvoir assimiler et comprendre quelque chose en la matière. »⁶⁸¹

679 RUNGE, *HS I*, p. 23-28 (la citation dans le paragraphe suivant : p. 24).

680 La généalogie de Jésus dans Lc 3,23-38 remonte à Adam par Énosh et Seth.

681 À Ludwig Tieck (2. 12. 1802), RUNGE, *HS I*, p. 25s.

Comme l'a montré Reinhard Hoeps, le programme de Runge consiste à « dire le nom » des vivants et des réalités de la vie, dans la rencontre avec les créatures concrètes – à la suite de la vocation d'Adam d'après Gn 2,19.⁶⁸² Et pour ce faire, il faut entendre le langage des créatures, entendre le nom qu'Adam leur a déjà donné. Chez Runge réapparaît donc la sensibilité de Martin Luther à la présence du Créateur perceptible au travers des masques de la créature. L'artiste est celui qui entend ce langage et le traduit. Il est probable que Runge ait été influencé par Johann Georg Hamann (1730 – 1788)⁶⁸³ auquel Oswald Bayer a emprunté le titre de son ouvrage *Schöpfung als Anrede* (« La création en tant que parole adressée »). Considérant que la peinture d'histoire a fait son temps – la promotion par le classicisme d'un idéal antique immuable provoque l'incompréhension de Runge –, le peintre romantique cherche le sens de l'humain dans l'attention renouvelée aux messages des créatures.

Mais pourquoi chez les plantes en particulier ? D'autant que dans le récit de la Genèse Adam donne des noms aux animaux et non aux plantes ? Nous en avons déjà signalé la raison : l'aliénation introduite par la « chute » ne touche pas toutes les créatures de la même manière. Les conséquences du péché originel s'étendent au monde animal, il est vrai : dès le récit de la « chute » s'établit l'hostilité entre la descendance de la femme et celle du serpent (Gn 3,15), après le déluge les humains deviennent carnivores et la crainte s'installe dans les relations entre les humains et les animaux (Gn 9,2ss.). Mais les végétaux restent en dehors de cette brisure généralisée du tissu relationnel de la création terrestre. *C'est pour cette raison qu'elles seules sont des images religieuses authentiques, images de Dieu et images de l'humain lui-même créé jadis à l'image de Dieu.*

7.3.3 La peinture allégorique du paysage : dernier stade de l'histoire de l'art

Runge assume ici l'aniconisme protestant et considère sa propre peinture comme une expression typique de ce que doit être l'art à un âge postérieur à la Réforme. Schématiquement, le peintre romantique distingue quatre grandes périodes de l'art⁶⁸⁴, classification sommaire et assez artificielle qui lui est certainement suggérée par le schéma antique des quatre âges de la vie et du monde : l'Égypte pharaonique, la Grèce classique puis l'art « romain » qu'il voit surtout réalisé dans l'art sacré catholique, enfin la période protestante, la dernière, celle qui précède la fin du monde. Or, la différence fondamentale entre l'art « romain » catholique et l'art de l'époque protestante est celle entre la peinture d'histoire (*Historienmalerei*) et la peinture de paysage (*Landschafterey*). « D'après Runge, la multiplicité des figures sacrées qu'offre le catholicisme (la Trinité, la Vierge, les saints, les anges, etc.) fournit à la peinture d'histoire, en plus des thèmes liés à la mythologie antique, une abondante source de sujets. »⁶⁸⁵

C'est toujours vers le déclin des périodes en question que se manifesterait sous la forme la plus élevée l'art qui les caractérise. En ce qui concerne les « romains modernes », l'œuvre la plus représentative en est le *Jugement dernier* de Michel-Ange dans la Chapelle Sixtine. Or, à l'époque de Runge, la religion protestante est elle-même sur le déclin et c'est à ce stade qu'elle est appelée à

682 HOEPS, *Alles was wir sehen*, p. 115-117.

683 Sur la création en tant que langage chez Hamann, voir VELDUIJS, *Ein versiegeltes Buch*, p. 135-138.

684 DÉCULTOT, *Runge et le paysage*, p. 43-46.

685 DÉCULTOT, *loc. cit.*, p. 44.

produire, selon le peintre, la réalisation la plus fine de la peinture de paysage qui correspond à son caractère : « L'esprit de cette religion a été plus abstrait, mais il n'en a pas pour autant été moins fervent [*innig*], aussi doit surgir de cette religion un art plus abstrait. »⁶⁸⁶ Cet art « plus abstrait » sera finalement allégorique : s'appuyant en partie sur la tradition emblématique qui le précède mais qu'il renouvelle aussi par sa propre invention, Runge dit surtout par les couleurs et par les plantes la vérité sur l'humain et sur Dieu.

7.3.4 Le lis, symbole christique et eschatologique

C'est *le lis* qui, plus que toute autre plante, rappelle la présence divine dans l'harmonie de la création. Reflet de l'invitation à contempler les « lis des champs », que nous adresse Jésus dans le Sermon sur la montagne (Mt 6,28-30), le choix préférentiel de ce motif s'explique à plus forte raison par l'annonce de « l'âge du lis » dans les prophéties de Jakob Böhme. L'âge du lis est celui de la pleine révélation de Dieu dans les âmes croyantes : la mystique du cordonnier de Görlitz en constitue l'inauguration. L'arrière-fond biblique et exégétique de l'interprétation christique du lis est le « lis de la vallée » dans Ct 2,1 : l'exégèse médiévale déjà, et luthérienne du XVI^e siècle⁶⁸⁷ reconnaissait le Christ dans le lis de la vallée ; on rencontre donc dans le dialogue des amants du Cantique des cantiques, la relation de Jésus Christ à l'âme croyante⁶⁸⁸. D'où la proclamation prophétique de Jakob Böhme : « Un lis fleurit par-delà les monts et les vallées [*über Berg und Tal*] à toutes les extrémités de la terre ; celui qui cherche, trouve. Amen ». ⁶⁸⁹

Ce n'est donc pas par hasard que le lis orangé attire tant l'attention des petits-enfants et de l'âme du spectateur sur le tableau rungien représentant les parents de l'artiste⁶⁹⁰. Ailleurs, le narcisse est assimilée au lis (dans la classification traditionnelle il s'agit d'une liliacée en effet, et la forme de la fleur est très proche) ; pour cette raison, le tableau « La mère près de la source » (1804) met en perspective un petit enfant et une fleur de narcisse (les deux se reflètent dans l'eau et présentent une convergence symétrique). Le narcisse incarne une unité originelle que l'enfant grandissant (il s'éloigne déjà un peu de la mère) est en train de perdre.

Dans une lettre adressée à Pauline Bassenge (« en avril 1803 »), Philipp Otto Runge s'explique : « C'est un fait que nous sommes composés de l'âme [*Gemüt*] et du corps ; le fondement véritable

686 À Daniel Runge, 9. 3. 1802. RUNGE, *HS I*, p. 15. Traduction d'après DÉCULTOT, *loc. cit.*

687 MARTEN, *Die evangelisch-lutherischen Pflanzenpredigten*, p. 134.

688 Cette tradition est encore très vivante dans la *Passion selon St-Matthieu* de Jean-Sébastien Bach où le dialogue entre l'âme croyante (soprano ou alto) et son époux Jésus Christ (généralement la voix de ténor) s'inspire à plusieurs reprises de passages du Cantique des cantiques.

689 BÖHME, *De signatura rerum* 16,48 ; cité d'après WEHR, *Jakob Böhme*, p. 15. Böhme associe souvent la rose au lis (d'autant plus facilement que le Cantique des cantiques place la « rose de Sharon » dans une analogie de parallélisme poétique avec le « lis de la vallée »). Runge le suit même pour ce détail, non sans différencier la signification de l'une et de l'autre de ces deux fleurs classiques. « Le lis et la rose symbolisent donc deux formes d'amour, chaste et céleste, d'une part, [...], sensuel et animé de désir, d'autre part. » (BÖRSCH-SUPAN, *Deutsche Romantiker*, p. 44)

690 Lis couleur de feu (*Feuerlilie*) pour les germanophones, le *Lilium bulbiferum* L. évoque pour Runge la couleur rouge (et non orangée). Dans la théorie des couleurs du peintre, le rouge exprime la rédemption, il relève du Fils de Dieu, du matin aussi et donc de l'enfance.

des deux est le souffle vivant en nous et si nous voulons l'admettre clairement et franchement [nous dirons qu'il y a dans notre âme toujours une aspiration [*Sehnsucht*] à percer le mur qui sépare les deux. Cette aspiration et cette volonté en nous concernent ce qui est intérieur et ce qui est extérieur, nous sommes composés des deux, c'est-à-dire nous sommes Je et Tu, et les deux ne pourront être reliés que par la mort ; je veux dire d'une manière à les rendre parfaitement unis comme ce fut le cas au paradis. »⁶⁹¹ C'est par la science [*Wissenschaft*] que la séparation est intervenue. Mais il y a un moyen, dit l'artiste, un seul moyen pour unir ce qui a été séparé, à savoir l'amour.⁶⁹² Ce n'est cependant que dans la mort que l'amour achèvera l'union parfaite.

La rédemption consiste donc à réunir ce qui a été séparé. Et la rédemption s'incarne dans l'enfant, enfant en général qui n'est pas encore affecté par la connaissance séparatrice, mais surtout enfant dans lequel Dieu lui-même se fait homme et délivre le monde du péché de la séparation. La rédemption, pour Runge, consiste en la naissance de l'enfant Jésus dans l'âme humaine, nouvelle naissance régénératrice qui rétablit l'âme dans son destin éternel.

Le tableau (inachevé) « Le repos pendant la fuite [en Égypte] » (1805) est très parlant à cet égard. Runge divise la composition en deux parties contrastées : d'un côté, dans l'ombre, Joseph représentant le monde non encore racheté ; de l'autre la mère avec l'enfant, éclairée de la lumière d'en haut (symbole de Dieu) et placée à l'abri d'un superbe magnolia à grandes fleurs (*Magnolia grandiflora* L.) dont la couronne touche le ciel. Pourquoi cette espèce exotique si particulière ? Sans aucun doute en raison de son affinité sémantique avec la liliacée qu'est la tulipe : au XVIII^e siècle encore, le magnolia à grandes fleurs s'appelait « laurier tulipier » (et en allemand *Tulpenbaum*).⁶⁹³ Le magnolia sur le tableau signale donc la rédemption du monde et le retour au paradis grâce à l'enfant Jésus.⁶⁹⁴ Il est un arbre-lis, aux fleurs de lis blanches et donc divinement lumineuses, véritable arbre de vie du paradis qui efface le péché originel symbolisé, lui, dans le récit biblique, par l'arbre de la connaissance du bien et du mal.⁶⁹⁵

Peintre protestant et qui assume cette identité, Runge semble ne pas associer le lis directement à la Vierge avec l'enfant. Car cette tradition suggère une incarnation qui perdure, dans la sacralité de l'Église et du Saint-Sacrement. Se situant dans un rapport indirect, le lis est transcendant, céleste,

691 RUNGE, *HS II*, p. 208s.

692 « Zusammenhänge, Kreislauf, Liebe, Gott bestimmen das Weltbild Runges. » (TAVEL, *Zur Kritik*, p. 60)

693 De nos jours on réserve en général les noms de tulipier et de *Tulpenbaum* au *Liriodendron tulipifera* L. qui est également une magnoliacée. *Liriodendron* veut dire « arbre à lis ». Du point de vue phylogénétique il n'y a aucune parenté proche entre les magnoliacées et les liliacées mais c'est sans importance pour la démarche allégorique de l'artiste. Celui-ci associe au magnolia deux anges dont celui du premier plan tient en la main un brin fleuri de lis blanc. C'est une manière de mettre le spectateur sur la piste.

694 Le motif du repos de la sainte famille sous un arbre, lors de la fuite en Égypte, provient de l'Évangile apocryphe du Pseudo-Matthieu (ch. 20s.) et a été popularisé dans les traditions légendaires de Noël et dans l'art chrétien. On le trouve dans le Coran (sourate XIX,21-26). Traditionnellement, cet arbre est un palmier dattier (qui se penche pour offrir ses dattes à l'enfant affamé et dont les racines font jaillir une source cachée pour offrir à boire à la sainte famille). Comme pour le lis, Runge fait une concession à la tradition en peignant, devant le magnolia, quelques feuilles de palmier.

695 Dans une étude préparatoire « Paysage du Nil », Runge place un deuxième arbre (un chêne) du côté de Joseph.

offert d'en haut mais non conçu dans le sein de la terre : il vient du ciel, placé dans la main de l'ange et, sous la forme du magnolia/tulipier, il fleurit devant le firmament qui dit son origine divine – comme les deux anges qui s'amuse dans les branches.

7.3.5 Un panenthéisme à la différence du panthéisme

Ce jeu de significations entre le ciel et la terre nous semble être l'un des indices, parmi beaucoup d'autres, d'une foi en la transcendance incompatible avec l'étiquette facilement distribuée de « panthéisme ». La germaniste Élisabeth Décultot a raison de « préciser que, si Runge voit dans la nature une révélation de l'existence de Dieu, il ne s'agit pas pour autant d'une divinisation de la nature elle-même. »⁶⁹⁶ Cela dit, pour Runge, ce n'est pas tant l'existence de Dieu qui se révèle dans la nature (il n'exprime pas de doutes à ce sujet) que le sens divin de la création terrestre et de la vie humaine.

Pour comprendre la piété de Philipp Otto Runge, on ne peut guère faire abstraction de la place que tient chez lui l'étude de la Bible. Dans une lettre datée du 25 novembre 1802 et adressée à un frère plus jeune, Runge écrit ceci : « Surtout, mon cher G[ustaf], persévère dans l'étude [*studire brav*] de la Bible, et écris-moi de temps à autre, comment tu la comprends, surtout le récit de la création. Volontiers je te dirai mon opinion de mon côté. »⁶⁹⁷

Dans le milieu hambourgeois dans lequel il vivait avant, Philipp Otto Runge recevait les influences d'une forte tradition physicothéologique transmise, entre autres, dans les *Considérations sur les œuvres de Dieu dans le règne de la nature et de la providence* (1772-1776)⁶⁹⁸ du pasteur piétiste Christoph Christian Sturm (1740 – 1786), ancien enseignant au *Pädagogium* de Halle, haut-lieu de la pédagogie piétiste. Certes, la socialisation spirituelle et théologique de Runge est complexe : on discerne – au travers de Herder et du pasteur Kosegarten (1758 – 1818) à Wolgast – une empreinte néoplatonicienne (la métaphore de la lumière et la conception émanationniste de la rédemption comme réunion de ce qui a été séparé) ; l'influence marquante, « illuministe », de Jakob Böhme a déjà été mentionnée.

Il en résulte un panenthéisme affirmé (« Dieu en tout et tout en Dieu »), panenthéisme explicitement chrétien et biblique et dans lequel se manifeste – et c'est sans doute là la différence la plus radicale d'avec le panthéisme – une conscience vive du péché qui sépare de Dieu, ainsi que de la rédemption qui réconcilie avec Dieu et avec les créatures : « [...] et le diable arrive de nuit et répand la mauvaise herbe toxique et de vilaines choses [*cf. Mt 13,25*] provoquant un grand malheur si bien que l'on ne se fie plus aux chères fleurs [*lieben Blumen*] ; et uniquement par la révélation de Dieu nous pouvons de nouveau les reconnaître, et puis elles fleurissent et ne passent pas tant que dure le monde. »⁶⁹⁹

696 DÉCULTOT, *Runge et le paysage*, p.48, note 1. Dans le même sens: HOEPS, *Alles was wir sehen*, p. 118s.

697 RUNGE, *HS II*, p. 169.

698 Il s'agit d'un livre à succès, traduit dans plusieurs langues européennes (dont le français).

699 Lettre à Ludwig Tieck datée du 1^{er} décembre 1802. RUNGE, *HS I*, p. 25.

7.3.6 Des plantes concrètes et liées aux contingences d'une biographie

Contrairement à ce qu'on peut lire parfois⁷⁰⁰, les plantes de Runge ne sont jamais fantaisistes. Elles ne sont pas toujours très populaires, c'est tout. Leur rendu minutieux, digne de l'illustration scientifique, semble être une forme de respect offert à la création et au Créateur. Le peintre rencontre les plantes telles qu'elles sont, plantes habitées toutefois de l'esprit humain d'avant la chute, conformément à la lecture que fait Runge du récit de la création. Pour cette raison, on n'a pas entièrement raison de qualifier les plantes rungiennes d'allégoriques. Elles seraient plutôt « résonnantes » au sens qu'Hartmut Rosa a donné à ce terme. Elles ont un sens indirect, c'est certain, en renvoyant à la vérité de l'humain, telle que Dieu l'a voulue. Mais elles ont aussi, et tout d'abord, leur présence propre. C'est en les rencontrant, elles, que le peintre reçoit en outre une révélation du sens de l'humain. La consistance propre que Runge reconnaît aux créatures végétales se manifeste dans l'application à la restitution de leurs morphologies spécifiques. Les papiers découpés de plantes diverses, œuvre de ses débuts (à partir de 1798) et de ses moments de repos, imposés par la maladie, silhouettes végétales très appréciées de Goethe, en représentent le témoignage sans doute le plus convaincant et le plus attachant.⁷⁰¹

Les plantes bien concrètes que le peintre a l'occasion de découvrir et de connaître renouvellent sans cesse son répertoire.⁷⁰² On le voit dans la scène du matin (élément du cycle *Tageszeiten*) où les deux lis dessinés en position latérale (sur la bordure) ont été remplacés en partie, dans la peinture du *Petit Matin* [Kleiner Morgen] de 1808, par une espèce mexicaine que l'on connaissait à Hambourg, port international : l'*Amaryllis formosissima* (ou lis de St-Jacques).⁷⁰³ La représentation est très réaliste et complète, avec une étonnante vigueur du bulbe (comme un œuf, autre métaphore matinale) et des racines (il existe d'ailleurs une étude préalable qui pourrait être qualifiée de portrait botanique de la fleur – mais de ses parties aériennes uniquement). Certes, ce « lis » très particulier convenait bien pour le thème du matin par le rouge sang de sa fleur et l'apparition timide des feuilles, précédée de la floraison (caractères que nous trouvons aussi sur nos actuelles amaryllis d'appartement). Mais sa place dans le tableau est liée, en fin de compte, au fait contingent d'une biographie d'artiste et de ses contacts avec tel ou tel élément de flore exotique.

Il est caractéristique du style de Runge de se servir de formes traditionnelles mais de les remplir d'un « contenu nouveau, librement développé à partir de son vécu et de son sentiment personnels ». ⁷⁰⁴ Ludwig Tieck et Friedrich Schlegel (1772 – 1829) ont reproché à leur ami de ne pas « se rattacher aux symboles anciens, proposés et consacrés par la tradition »⁷⁰⁵ (et leur jugement assorti de quelque

700 « Runge, Philipp Otto », article *Wikipédia*, version française (consulté le 04.12.2015). Afin de ne pas surcharger ce sous-chapitre, nous renonçons à l'analyse d'une œuvre majeure inachevée de Runge, les *Heures de la journée (Tageszeiten)*.

701 JENSEN, *Philipp Otto Runge*, p. 33-40.

702 Il en exprime clairement le désir d'ailleurs en sollicitant de son jeune ami Gustav Brückner, futur médecin et botaniste, l'envoi de spécimens végétaux précis (dont l'*Amaryllis formosissima*).

703 Le nom valide actuel est *Sprekelia formosissima* (L.) HERB.

704 JENSEN, *Philipp Otto Runge*, p. 76.

705 Schlegel cité par DÉCULTOT, *Runge et le paysage*, p. 57.

ménagement s'est encore durci après la mort du peintre). Ils rejetaient l'invention d'une « symbolique personnelle, arbitraire et autonome »⁷⁰⁶. Leur propre idéal d'art sacré a été réalisé bien plutôt dans le mouvement nazaréen lancé en 1809 par la fondation de la Confrérie St-Luc à Rome : une actualisation du symbolisme religieux médiéval. Les peintres allemands du mouvement nazaréen, en majorité protestants, se sont tous convertis au catholicisme.

Chez Runge, en revanche, on trouve une piété protestante consciente de sa trempe particulière et nourrie par un raisonnement théologique personnel. La prise en compte réfléchie du vécu des individus et donc des contingences biographiques nous semble faire partie de cette démarche protestante dans son attention aux singularités et son respect du cheminement individuel. Habitant « en nous », Jésus Christ se révèle en une multitude de « moi » différents et complémentaires : et, de manière analogue, dans une diversité de plantes à rencontrer et à faire parler dans l'art.

706 DÉCULTOT, Runge et le paysage, *loc. cit.*

8 Trois penseurs de la grâce du végétal autour de la deuxième moitié du XIX^e siècle : Theodor Fontane, Pierre Loti, Philippe Robert

Le développement de la thermodynamique vers le milieu du XIX^e siècle confirme une vision déterministe de l'univers en y ajoutant encore, par la loi de l'entropie, la perspective d'une dégradation globale inéluctable : considéré comme un système fermé, l'univers évolue vers une lente mort thermique. Le vivant, il est vrai, fait exception dans un premier temps et semble se loger sur un îlot de félicité finaliste : on ne pense pas pouvoir expliquer autrement que par un divin constructeur l'articulation harmonieuse et interdépendante des fonctions et organes d'un être vivant (c'est ce que dit la célèbre *watchmaker analogy* de William Paley). La publication de *l'Origine des espèces* en 1859 tend cependant à résorber cette exception. Mutation et sélection, hasard et nécessité (termes par lesquels on résumera plus tard, et grossièrement, la théorie complexe de Darwin) soumettent le vivant aux lois de la matière. Hasard et nécessité grignotent la grâce sur les deux flancs. Il devient difficile de dégager des phénomènes de la nature un sens du monde et de la vie. Une certaine tristesse se répand, mot significatif que nous trouverons chez Pierre Loti. Le nihilisme semble bannir toute grâce palpable.

Par conséquent, les témoins de la « grâce du végétal » de cette époque doivent faire face à une ambiance générale pour laquelle l'association du vivant avec la grâce relève de l'illusion. Ils doivent passer par l'épaisseur de la matière. Les trois personnalités que nous avons choisies y parviennent tant bien que mal sur des voies très différentes : « scepticisme miséricordieux » chez Fontane, le plaisir des « petits revoirs » chez Pierre Loti lorsqu'un monde clos interdit l'espérance des « grands revoirs » au-delà de la mort, enfin le franciscanisme protestant de Philippe Robert, conviction nourrie par la Bible selon laquelle l'amour de Dieu descend jusqu'aux plus modestes créatures : plantes et humains auront donc à jamais partie liée.

D'autres auteurs ou artistes auraient pu se substituer à ces trois-là. Les plantes jouent un rôle très important dans la biographie et l'écriture d'André Gide (1869 – 1951), « monument » cependant, difficile à saisir en quelques pages. La jardinière et paysagiste Gertrude Jekyll (1843 – 1932), chrétienne anglicane pratiquante et écrivaine, combattait dans ses conceptions du jardin le darwinisme auquel elle cherchait à opposer un autre vivre-avec-les-plantes ; mais tant une certaine obstination rétrograde qui se dégageait de la première approche de ses textes que le contexte anglosaxon que nous maîtrisons moins nous ont fait renoncer à étudier ici et maintenant cette grande dame de l'histoire des jardins. Lorsqu'on pousse un peu plus loin l'horizon chronologique, Théodore Monod (1902 – 2000) offre une réflexion spirituelle sur les plantes qui évolue au cours de sa vie et qui mérite d'être résumée et analysée, d'autant que le botaniste Monod est beaucoup moins connu que le zoologiste et l'ethnographe. Il nous paraissait plus sage, pour le volume global de notre travail, de reporter cette fréquentation prometteuse.

8.1 Theodor Fontane (1819 – 1898)

Contemporain de Flaubert et représentant majeur du réalisme poétique, Henri Théodore Fontane (1819 – 1898) compte parmi les plus grands écrivains germanophones du XIX^e siècle. Né dans la petite ville de Neuruppin, de parents issus l'un et l'autre du Refuge huguenot prussien, il reçut un nom de baptême français (germanisé dans la vie courante) tout en étant pleinement intégré dans la culture allemande, même dialectophone, de son entourage brandebourgeois. D'abord pharmacien

comme son père, Fontane s'est reconverti progressivement, pendant les années 1840, au journalisme et à l'écriture littéraire. Connue dans un premier temps pour ses récits de voyage, notamment les très populaires « Randonnées au travers de la Marche de Brandebourg » (1862 – 1882), auteure également de poèmes et de nouvelles, Fontane finit par donner toute la mesure de son talent dans ses romans écrits en grande partie au cours des vingt dernières années de sa vie et dont plusieurs figurent toujours au canon de la culture générale en littérature allemande.

Fontane nous intéresse ici en raison de la place importante, symbolique et spirituelle, que tiennent les plantes dans ses récits. La sensibilité aux végétaux s'explique sans doute en partie par sa formation de pharmacien ; en partie elle remonte déjà à sa socialisation dans des villes de campagne riches en jardins et en paysages variés.⁷⁰⁷ Mais la raison profonde est sans doute ailleurs : dans ses formes multiples, toujours concrètes, la plante révèle un sens inscrit au préalable dans des réalités que les humains, tiraillés, incertains, aveuglés, contradictoires traversent en tâtonnant et subissent même dans leurs choix conscients. Annonceuses des péripéties de l'intrigue, les plantes sont des signes inscrits dans les lieux de l'action ; mais plus encore, et contrairement à d'autres éléments de l'habitat et du paysage, elles incarnent la vie – et même une autre vie possible – sous la forme pacifiée, calmement épanouie, à laquelle les humains peinent à parvenir.

A l'intérieur de l'œuvre romanesque étendu de Fontane, nous nous limiterons à deux exemples : *Errements et tourments* (« Irrungen, Wirrungen », 1888) et *Effi Briest* (1896).

8.1.1 « Errements et tourments »

Dans *Errements et tourments*, Fontane met en scène l'amour du jeune noble Botho von Rienäcker et d'une fille du peuple, Lene⁷⁰⁸ Nimptsch, dont Botho avait fait la connaissance en la « sauvant » de l'eau, empêchant du moins la collision avec un bateau à vapeur, lors d'une sortie en barque, que Lene avait faite un lundi de Pâques. Bientôt, cependant, la raison de famille l'emporte – le conflit tragique entre les dynamiques personnelles et les règles institutionnelles et conventions sociales est une constante dans l'œuvre de Fontane (et dans la littérature bourgeoise de son époque). Sous la pression des siens, pour des raisons tant de sang bleu que financières, Botho épousera sa riche cousine Käthe von Sellenthin à laquelle il avait été promis dès son plus jeune âge. Bien après, Lene trouvera un mari en la personne de Gideon (Gédéon) Franke, artisan et évangéliste, et qui l'épousera tout en ayant appris d'elle sa relation antérieure avec Botho. Le roman se termine par une scène où Botho s'accuse, en des termes voilés, admirant le geste de Gédéon qui outrepassa le jugement de la société.

Une scène clé du roman (chapitre 11) décrit une évasion à la campagne, *incognito*, du jeune couple illégitime et, de nouveau, une sortie en barque qui les conduit vers une belle prairie. Botho désire cueillir un bouquet pour sa bien-aimée mais ne pense pas y trouver de fleurs. Lene le contredit en riant : la prairie recèle des fleurs nombreuses, plus belles même que celles de l'horticulteur en ville

707 Il en donne des descriptions circonstanciées dans ses souvenirs d'enfance rédigés à l'issue d'une grave crise psychique (diagnostiquée à l'époque comme une « anémie cérébrale ») à l'âge de 72 ans (FONTANE, *Mes années d'enfance*).

708 Forme abrégée de *Magdalene*. Sans pousser la comparaison avec Marie Madeleine, on peut être sûr qu'une certaine affection de Fontane pour les prénoms symboliques lui aura dicté le choix de celui de l'héroïne du roman.

dont elle est la locataire avec sa mère⁷⁰⁹. En effet, Botho finit par en trouver qu'il identifie « en botaniste », comme il dit : des renoncules (toxiques), un faux myosotis et du *taraxacum* (en latin dans le texte) dont il explique savamment que les Français en font de la salade (de pissenlit). Lene proteste encore : « Tu n'as pas d'yeux pour ces choses parce que tu n'as pas d'amour pour elles ; et l'œil et l'amour vont toujours ensemble »⁷¹⁰.

À Lene maintenant de trouver des fleurs : le vrai myosotis que les Allemands appellent *Ne-m'oublie-pas*, la véronique (dont l'auteur ne donne que le nom d'*Ehrenpreis* – « prix – ou éloge – de l'honneur ! » – mais dont les lecteurs allemands n'ignorent point le deuxième nom populaire de *Männertreu*, la plante étant réputée rendre les hommes fidèles⁷¹¹), le mors du diable (*Teufelsabbiss*, plus couramment appelé succise) – « qui a poussé spécialement pour toi »⁷¹² – et enfin l'immortelle dont Botho sait qu'elle est la plante préférée de Mme Nimptsch, mère adoptive de Lene. Dans toute cette scène, la noblesse du cœur et de la culture est du côté de Lene : c'est elle qui, à l'image de la prairie banale en apparence, étale toute une floraison de finesse communicative, du regard d'abord, de l'interprétation ensuite, plénitude de sens caché où la relation au végétal s'inspire de la relation à l'être aimé et inversement.

Beaucoup plus tard, apprenant le mariage de Lene et de Gédéon, Botho brûle les lettres qu'elle lui avait adressées ainsi que le bouquet de fleurs cueilli dans la prairie et lié par un cheveu de la femme qu'il aimait⁷¹³. Il dit à son épouse Käthe – qui ne se doute de rien et se moque du prénom de Gédéon dans l'annonce de mariage dénichée par hasard sur une page de journal : « Gédéon vaut mieux que Botho ».⁷¹⁴ Ce qui a l'air d'une comparaison purement phonétique ou esthétique entre deux prénoms vieillots, est un jugement sur deux hommes : l'un lâche, l'autre courageux à l'image de son modèle biblique. Vieux nom saxon, Botho (ou Bodo) signifie « maître »⁷¹⁵ – et celui qui porte ce nom dans le roman est un maître prisonnier de son domaine et de l'esprit féodal de son milieu. Le Gédéon

709 Les fleurs odorantes du jardinier Dörr sont pourtant celles que Fontane lui-même adore parce qu'elles lui rappellent son enfance à Swinemünde : la giroflée matthiolo et, surtout, le réséda (FONTANE, *Irrungen, Wirungen*, p. 210 ; FONTANE, *Meine Kinderjahre*, p. 44s. ; NÜRNBERGER & STORCH, *Fontane-Lexikon*, notice « Pflanzensymbolik », p. 345s.)

710 FONTANE, *Irrungen, Wirungen*, p. 246.

711 MÖLLER, *Fontanes Pflanzen*, p. 29.

712 Le sens n'est pas facile à deviner : la plante est réputée apotropaïque, elle chasse les mauvais esprits ; plus simplement, on peut y voir la connotation libidineuse de mordre. Mais une autre interprétation est plus probable : « Dans le bouquet de Lene, cette plante symbolise la prescience que le bonheur commun n'a pas d'avenir puisque [ce bonheur] est dépourvu de racine (MÖLLER, *Fontanes Pflanzen*, p. 29). Möller place les différentes fleurs mentionnées dans un contexte symbolique et historique plus large.

713 Ayant appris le décès de Mme Nimptsch, Botho dépose au cimetière une couronne d'immortelles conformément à une promesse qu'il lui avait faite et selon une coutume surannée. Les immortelles du bouquet cueilli dans la prairie évoquent donc déjà, symboliquement, la mort du projet de couple de Botho et de Lene. Amenés, à l'époque, à choisir entre deux barques dont l'une s'appelait « Espérance » et l'autre « Truite », ils avaient pris cette dernière. Or, le poème mis en musique dans la fameuse « Truite » de Schubert contient dans sa version originale un avertissement adressé aux jeunes filles : le séducteur risque de les attraper comme le fait le pêcheur à la ligne dans la chanson.

714 L'ambivalence du propos est plus nette en allemand : « *ist besser* » signifie à la fois « [il] est meilleur » et « [cela] vaut mieux ».

biblique, en revanche, s'élève contre son propre père et démolit l'autel des idoles, de Baal et d'Ashéra (Jg 6,25-32). Ensuite, dans sa stratégie militaire, Gédéon est l'homme des faibles moyens surcompensés par sa confiance en Dieu et l'intelligence qui en découle.

Fontane n'a pas choisi par hasard les prénoms de Botho et de Gédéon⁷¹⁶. La dimension religieuse de l'existence humaine lui importait beaucoup malgré ses prises de distance d'avec l'institution ecclésiastique et le milieu clérical. Et il avait hérité une solide culture biblique de son catéchisme dans l'Église réformée française de Prusse. Ailleurs dans son œuvre⁷¹⁷, Fontane a pu appeler « service des idoles » la soumission aux conventions.

8.1.2 « Effi Briest »

Effi Briest (1896) est le roman le plus lu de Fontane. Par la problématique traitée – le mariage de convenance et l'adultère féminin – *Effi Briest* se situe dans le sillage de *Madame Bovary* (Gustave Flaubert, 1856) et d'un roman de Fontane lui-même, *L'Adultera* (1880/1882). Sans prendre ouvertement parti, voire en cultivant même les divergences de perspective, d'interprétation et de jugement moral, Fontane développe la tragédie d'une jeune femme mariée à l'âge de 17 ans à un homme de plus de vingt ans son aîné.

Fille unique d'un couple de la noblesse rurale brandebourgeoise, Effi von Briest grandit dans le manoir familial de Hohen Cremmen avec un père jovial et une mère plus stricte mais néanmoins chaleureuse, et en compagnie de trois amies du même âge, enfants du pasteur et de l'organiste. « Enfant de la nature »⁷¹⁸, « fille de l'air » aimant la balançoire⁷¹⁹, elle se trouve fiancée, sans y être préparée, à Geert von Innstetten, baron et magistrat de 38 ans, de surcroît jeune prétendant de sa mère presque vingt ans plus tôt. Le mariage implique un radical changement de lieu : Effi doit suivre son époux dans une petite ville de Poméranie, Kessin, au bord de la mer Baltique où celui-ci remplit la fonction de *Landrat*⁷²⁰.

Assez rapidement, la jeune épouse souffre d'une maison malcommode et apparemment hantée, du manque d'attention de son mari absorbé par sa carrière, enfin d'un entourage inhabituel et sans chaleur mais qui lui impose des devoirs de représentation et une permanente maîtrise de soi face à l'esprit de jugement. Désormais elle est évaluée en permanence par « toute la flore citadine »⁷²¹, selon la métaphore significative de Fontane. La naissance d'un enfant et un voyage au Danemark ne

715 Cf. la racine « bot » dans *Gebot* (commandement) ou *Botschaft* (ambassade).

716 Ni d'ailleurs les noms de famille Franke (un homme franc, intérieurement libre) et Rienäcker (les champs – *Äcker* – évoquent la propriété foncière, pourtant modeste, qui dicte sa conduite à l'héritier du domaine).

717 FONTANE, *Effi Briest*, p. 235.

718 FONTANE, *Effi Briest*, p. 35.

719 « Comme si je m'élevais jusqu'au ciel », FONTANE, *Effi Briest*, p. 279, cf. p. 6 et p. 288.

720 Chef administratif d'un arrondissement, le *Landrat* est comparable à un sous-préfet.

721 FONTANE, *Effi Briest*, p. 95s.

changent pas fondamentalement une situation vécue dans l'ennui, la peur et la solitude. Soulagée par la mutation de son mari à Berlin, elle pense pouvoir commencer une nouvelle vie dans la capitale et laisse derrière elle une affaire de plusieurs mois avec un officier marié, adultère ignoré de tous mais qui lui pèse sur la conscience.

Or, six ans plus tard, la découverte accidentelle d'une correspondance compromettante révèle à Innstetten l'infidélité passée de sa femme. Intraitable sur les principes, il retourne à Kessin, provoque au duel et tue l'ex-amant, rentre à Berlin, répudie son épouse et prive sa fille de tout contact avec la mère désormais cantonnée dans un petit appartement. Celle-ci finit par tomber malade et obtient la permission de rentrer à Hohen Cremmen, ses parents ayant changé d'attitude : ils accueillent leur fille qu'ils avaient condamnée et rejetée, eux aussi. Or, déjà très atteinte mais réconciliée avec tous au-delà des conflits passés, Effi y décède à 26 ans.

Parmi les œuvres de Theodor Fontane, *Effi Briest* a tout particulièrement attiré l'intérêt des théologiens. Dans une thèse qui a fait date⁷²², Klaus-Peter Schuster a même décelé dans la figure d'Effi des traits mariaux⁷²³ provenant notamment aussi de l'étude intense des préraphaélites anglais par Fontane (qui a passé plusieurs années à Londres) : l'idéal marial serait toutefois universalisé dans un idéal bourgeois d'épouse et de mère.

Au-delà de cette interprétation mariale, dont l'arrière-fond iconographique est largement partagé au XIX^e siècle au-delà des clivages confessionnels et dont le principe est désormais reconnu par la recherche littéraire, on observe l'omniprésence, dans le roman, de considérations théologiques et spirituelles, que ce soient des paroles de pasteurs ou de paroissiens, ainsi que, par endroits, un langage biblique explicite, par exemple dans les « pleurs amers » qui rapprochent Effi du disciple Pierre dans les récits de la passion.⁷²⁴ Les thèmes bibliques de la faute et du pardon, de la rédemption et de la réconciliation, mais aussi, plus généralement, de l'orientation de la vie dans l'ici-bàs et l'au-delà sont traités comme des questions existentielles, certes, mais toujours aussi comme des questions spirituelles. On touche à la transcendance quand bien même Fontane en parle aussi sobrement et discrètement que les brandebourgeois d'alors et d'aujourd'hui.⁷²⁵

Le roman est construit sur un cycle de vie reliant trois lieux : Hohen Cremmen avec le bonheur de l'enfance et de la jeunesse et, en fin de vie, le retour vécu sous le signe de la réconciliation et de la pacification, Kessin incarnant la souffrance, la faute et, plus tard, la violence du châtement, Berlin comme un lieu de toutes les illusions, vie heureuse en apparence mais qui ne fait que précéder la chute cruelle. Dans tous ces lieux, les topographies, les paysages et les plantes expriment et anticipent la dynamique des vies humaines. A trois reprises, Fontane évoque, pour les dunes de

722 SCHUSTER, *Theodor Fontane : Effi Briest*.

723 La piste est introduite dès les premières pages du roman par de nombreux détails tels le lieu (un jardin clos comparable au *hortus conclusus* de la peinture mariale médiévale), l'occupation des femmes aux travaux manuels et spécialement la confection d'une nappe d'autel, la remarque apparemment anodine au sujet de Hulda, fille de pasteur et amie d'Effi : « N'a-t-elle pas l'air d'attendre à tout moment l'ange Gabriel ? » (FONTANE, *Effi Briest*, p. 8). A cela s'ajoutent l'allitération Effi – Ève et la typologie Ève – Marie.

724 La tournure « weinte bitterlich » est issue de la Bible de Luther (le reniement de Pierre en Mt 26,75) ; le mot *bitterlich* (au lieu de *bitter*) est totalement inusité en allemand courant (FONTANE, *Effi Briest*, p. 217).

725 Nous connaissons le contexte régional de Fontane pour avoir passé de nombreuses années dans le *Land* de Brandebourg.

Kessin, l'oyat et les immortelles⁷²⁶. La mention de ces plantes des sables n'est nullement surprenante ; celles-ci poussent effectivement dans les dunes côtières. Pourtant, dans *Errements et tourments*, l'immortelle est déjà apparue comme le symbole de la mort même là où elle semble dire l'amour. D'une manière presque trop nettement ciselée, Fontane ajoute aux immortelles des œillets rouge-sang au moment où se prépare le duel mortel – dans les mêmes dunes d'ailleurs où le couple adultérin s'était donné rendez-vous⁷²⁷.

Beaucoup plus complexe et intéressant encore est le décor floral du jardin de Hohen Cremmen. L'auteur y décrit un rond-point fleuri autour d'un cadran solaire. Les fleurs sont régulièrement évoquées du début jusqu'à la fin du roman et toujours dans des situations décisives : il s'agit de l'héliotrope. Plus rarement, l'auteur spécifie une plantation externe, située autour du rond-point ; elle comprend le *Canna indica* (nom latin dans le texte) et la rhubarbe.

La combinaison du canna (ou balisier) et de la rhubarbe est surprenante, de nos jours en tout cas, mais il est possible que la rhubarbe ait encore conservé un peu, à l'époque de Fontane, son statut ancien de plante ornementale (son emploi culinaire la fait associer aujourd'hui davantage au potager et aux petits fruits). Sur le plan symbolique, les deux se distinguent radicalement. La rhubarbe est courante dans les jardins de campagne et elle fait penser aux joies de l'enfance : compotes et gâteaux, voire bouts de pétiole saupoudrés de sucre et mangés crus, limbes des feuilles portés en chapeau pour s'amuser⁷²⁸. Le *Canna indica* L., en revanche, appartient à l'univers des palmiers et lauriers-roses : plantes ornementales des jardins représentatifs, décorant dignement les lieux publics et les parcs de la haute société. Leur emploi horticole était d'ailleurs relativement récent dans la Prusse wilhelminienne. On peut donc reconnaître dans la combinaison du *Canna indica* et de la rhubarbe le conflit qui va se dessiner pour Effi entre la vie heureuse de jeune fille à l'air libre de la campagne et la vie guindée et soumise au paraître, d'épouse de magistrat.⁷²⁹

Quant à l'héliotrope, il est le symbole, par excellence, du caractère d'Effi Briest. L'héliotrope tourne ses feuilles vers le soleil, il est littéralement un « tournesol » ; sur le plan symbolique, le tournesol (*Helianthus*) tant prisé par l'Art Nouveau de la même époque et l'héliotrope (*Heliotropium*) sont équivalents d'ailleurs, expression l'un comme l'autre d'une vie orientée vers la lumière, dans l'air libre sous le soleil⁷³⁰. Par contraste, Fontane parle de la « pâle lueur » du soleil dans les dunes de

726 *Ammophila arenaria* (L.) LINK et *Helichrysum arenarium* (L.) MOENCH. Voir aussi la notice « Immortellen » dans NÜRNBERGER & STORCH, *Fontane-Lexikon*, p. 225s.

727 FONTANE, *Effi Briest*, p. 239. Là encore, la présence symbolique de cette plante ne manque pas d'assise géobotanique réaliste : l'œillet des chartreux (*Dianthus carthusianorum* L.) est fréquent dans les dunes de la mer Baltique.

728 Cf. FONTANE, *Effi Briest*, p. 216. Dans cette rétrospective évoquant les jeux d'antan, le canna n'est plus mentionné mais seulement la rhubarbe.

729 Klaus-Peter Möller ne nie pas la possibilité de cette interprétation mais en propose une autre, plus subtile : les feuilles de rhubarbe et de balisier seraient des feuilles de figuier surdimensionnées annonçant la honte de la faute (MÖLLER, *Fontanes Pflanzen*, p. 33-36).

730 FONTANE, *Effi Briest*, p. 288 et SCHUSTER, *Theodor Fontane: Effi Briest*, p. 110ss. Un attrait supplémentaire de l'espèce cultivée dans les jardins, *Heliotropium arborescens* L., est son délicieux parfum de vanille. Selon ses propres dires, Fontane aurait été séduit aussi par « le parfum tout particulier » du mot « héliotrope » (SCHUSTER, *Theodor Fontane : Effi Briest*, p. 111).

Kessin lorsqu'il évoque les immortelles⁷³¹. Un cadran solaire a la particularité de n'indiquer que les heures lumineuses, heureuses. Et c'est autour du cadran solaire de Hohen Cremmen qu'évolue l'héliotrope, image de la jeune Effi. Dès le départ, cependant, le tragique n'est pas absent. Car dans la mythologie grecque (et dans les *Métamorphoses* d'Ovide), l'héliotrope n'est autre que la présence transfigurée de Clythia, amoureuse du Dieu solaire Hélios mais rejetée par ce dernier qui lui préfère sa sœur Leucothoé. Celle-ci dénonce auprès de leur père l'union illégitime de sa sœur. Clythia est punie en étant enterrée vivante, puis métamorphosée en héliotrope et autorisée à suivre constamment, mais de loin, l'objet de son désir amoureux. Le drame de la jalousie est donc mythologiquement inscrit dans le paisible jardin de Hohen Cremmen et dans l'héliotrope d'Effi, tourné vers le soleil. Après le décès de leur fille, les parents Briest remplaceront le cadran solaire par une épitaphe « en ménageant l'héliotrope »⁷³².

« Ah, que je suis bien, dit Effi, si bien et si heureuse ; je ne puis imaginer que le ciel même soit plus beau. Et à la fin, qui sait si dans les cieux ils ont ce merveilleux héliotrope. » Assise dans le jardin avec sa mère, parlant avec elle des préparatifs de son mariage, Effi se délecte de l'ambiance et du parfum d'héliotrope qu'apporte une brise légère. Dès les premières pages du roman s'énonce le défi du destin, sur un ton léger encore – trop léger, trouve Mme Briest – et dans des gestes ludiques : les quatre amies noient dans l'étang un sachet de peaux de groseilles à maquereaux dont elles viennent de sucer la pulpe sucrée. Elles en font, en riant, une véritable liturgie d'expiation en invoquant l'exécution par noyade des femmes adultères – non pas ici, il est vrai, « mais à Constantinople »⁷³³. « Qui sait si dans les cieux ils ont ce merveilleux héliotrope » - la remarque apparemment irrespectueuse (« Mais Effi, il ne faut pas dire cela ; tu tiens de ton père pour qui rien n'est sacré [...] ») peut être prise, au contraire, comme étant aussi ironiquement profonde que la noyade des peaux de groseilles. Par substitution et par anticipation ludiques, les végétaux parlent du destin humain. Dans un lieu qui incarne à la fois la liesse enfantine et la mort prématurée de l'héroïne, la question de la vocation humaine au bonheur est posée, dans l'ici-bas et, quoique sans aucun sérieux encore, dans l'au-delà. Les cieux ne sont désirables que s'ils abritent « ce merveilleux héliotrope ».⁷³⁴

8.1.3 Pour une piété qui ne soit pas pesante : la religion d'un « sceptique miséricordieux »

Les interprètes du roman ont de bonnes raisons de reconnaître dans le vieux Briest, père d'Effi, un double de l'auteur. Parmi les points communs on relève la forte touche ironique et même sceptique en matière religieuse, adoucie par un idéal de piété profondément humain.

Chez Fontane, la question du salut et de la grâce est aussi intensément présente que foncièrement indécise. « Le geste de la profession de foi ne fut pas sa force » (Hermann Timm⁷³⁵). L'écrivain se hérise en face de discours théologiques et de postures pastorales convenus, agacé par tout ce qui,

731 FONTANE, *Effi Briest*, p. 136s.

732 FONTANE, *Effi Briest*, p. 292.

733 FONTANE, *Effi Briest*, p. 13.

734 Dans l'allégorie chrétienne du début de la modernité, l'héliotrope (ou le tournesol auquel il est assimilé) a été réinterprété comme un emblème du pieux désir de l'âme tournée vers Dieu (SCHUSTER, *Theodor Fontane : Effi Briest*, p. 112s.).

spirituellement, sonne creux et faux.⁷³⁶ Les nombreux exemples attachants de pasteurs de campagne dans ses romans convainquent par leur présence humaine, le ton juste de la parole pastorale alors que doctrinalement, institutionnellement et parfois politiquement ils sont en marge de la norme ecclésiastique de l'époque.

En cela ils représentent d'ailleurs des modèles authentiques de la lutte entre individualité et institutionnalité qui caractérise les personnages de Fontane. Finalement, ce dernier – révolutionnaire en 1848, puis collaborateur d'un journal chrétien conservateur – ne plaide ni l'émancipation ni la soumission : les personnages de ses romans peuvent échouer sur l'une comme sur l'autre de ces deux voies. *La sympathie de l'auteur semble appartenir à l'authenticité du combat*, celui mené par les Ève-Effi et les Madeleine-Lene.

Avec l'âge – la perspective sur les convictions de l'auteur est un peu « séniorisée » du fait que la célébrité de Fontane, ses grandes œuvres et la plupart des témoignages épistolaires se situent après ses 60 ans – l'écrivain prussien développe un idéal d'humilité empreint de sagesse. On a pu parler d'un « trait fondamental résigné » [*resignativer Grundzug*] dans son caractère⁷³⁷, la résignation étant « l'acceptation active de ce qui est donné ». Mais la formule « un sceptique miséricordieux » est probablement la plus lumineuse⁷³⁸.

« Plus je vieillis et plus je ressens profondément que tout est bonheur et grâce, les petites choses aussi bien que les grandes. Un pasteur tordu comme Bernhardi [...] avait raison en priant : 'Dieu, fais briller ton soleil aujourd'hui, ma femme va pendre la lessive'. Naturellement c'est chose insolente et enfantine que d'importuner [*inkommodieren*] le bon Dieu avec pareille prière, mais il est juste de penser que rien n'est entre nos mains et que d'une minute à l'autre nous dépendons d'une puissance énigmatique [*Rätselmacht*] qui nous caresse ou nous frappe. Dieu ne nous laisse pas gâcher son ouvrage [*hineinpfuschen*] »⁷³⁹ Dieu, chez Fontane, est dans une large mesure le Dieu de Job, souverain et énigmatique.

Le Christ n'est doctrinalement guère présent⁷⁴⁰, il montre son visage, cependant, dans l'humanité, lorsqu'elle est crédible, de celles et de ceux qui le confessent : « L'humilité abhorre la double mesure. Celui qui est humble est indulgent [*duldsam*] parce qu'il sait combien il a besoin, lui aussi,

735 « Konfessorisches war nicht seine force. » TIMM, *Facetten der Frömmigkeit*. Voir aussi BEUTEL, *Fontane und die Religion* ; MARQUARDT, *Gebet und Geschlecht bei Theodor Fontane* ; WOLZOGEN & FISCHER, *Religion als Relikt?*

736 FUNKE, *Predigt und Causerie*.

737 NÜRNBERGER & STORCH: *Fontane-Lexikon*, notice « Herbst », p. 206s.

738 Les deux citations qui précèdent proviennent de HÜFFMEIER, « Alles ist Gnade ».

739 Lettre à sa femme, 19 juillet 1886 (BEUTEL, *Fontane und die Religion*, p. 31). Sur les sept enfants de Fontane, trois fils sont morts peu après la naissance. Son fils aîné, George (1851 – 1887), décédera subitement l'année suivante, à l'âge de 36 ans.

740 De manière générale on peut supposer que Fontane se reconnaît dans le célèbre propos de l'un de ses grands personnages, le vieux comte Dubslav von Stechlin : « Des vérités inattaquables n'existent pas, et si elles existaient elles seraient ennuyeuses » (FONTANE, *Der Stechlin*, p. 8 ; chap. 1^{er} ; cité d'après *Theodor Fontane Figurenlexikon*, notice « Stechlin, Dubslav von »).

d'indulgence ; celui qui est humble voit tomber les cloisons et saisit l'humain en l'Homme »⁷⁴¹. Tout de même : « [...] il y a des gens pieux dont la piété ne pèse jamais ». ⁷⁴²

L'accent calvinien sur la prédestination joue un rôle important dans la piété de Fontane⁷⁴³ mais également le « contentement » inscrit dans la tradition calviniste et puritaine, et popularisé, dans le contexte de l'écrivain, par les fameuses « vertus secondaires » prussiennes : modestie, assiduité et ponctualité, sens du devoir atténué par celui des petits plaisirs. Comme les personnages de ses romans tardifs, Fontane est réconcilié avec lui-même et avec les siens. Il semble y avoir chez lui une prédisposition à la pacification résignée car dès 1859, à l'âge de 39 ans, il écrit à sa mère : « Lorsqu'on vieillit, on apprend à admettre que l'on ne peut pas tout demander à un être humain, et qu'il faut être satisfait [*zufrieden*] de voir une vigne donner du raisin. Dans les années plus jeunes on réclame en plus des fraises et des framboises. »⁷⁴⁴

8.1.4 Un récit végétal de résurrection et de bénédiction : le poirier du vieux Ribbeck

Fontane est l'auteur de l'un des poèmes les plus populaires de la littérature allemande. La ballade *Herr von Ribbeck auf Ribbeck im Havelland* (1889) raconte l'histoire d'un vieux baron, bon et rusé, et celle d'un arbre fruitier à son image.

Propriétaire d'un poirier chargé de fruits succulents, le vieux Ribbeck a l'habitude, en automne, de remplir ses poches de poires et d'interpeller les garçons et les filles du village : « Écoute, mon garçon, veux-tu une poire ? » (*Junge, wiste 'ne Beer ?*⁷⁴⁵) et « Hé gamine, viens ici, j'ai une poire pour toi » (*Lütt Dirn, kumm man röwer, ick hebb 'ne Birn*). Après bien des années, à l'automne encore, Ribbeck sent sa mort proche et demande à son entourage : mettez une poire dans ma tombe quand vous m'enterrez. Il décède trois jours plus tard. Après le chant solennel des funérailles, les enfants disent leur tristesse : « Il est mort à présent. Qui nous donnera désormais une poire ? » (*He is dod nu. Wer giwt uns nu 'ne Beer ?*).

Le nouveau baron, en effet, est des plus avarés : c'est à lui-même qu'il se réserve son parc et son poirier. Mais le vieux n'a pas dit son dernier mot. De la « maison tranquille » qu'il habite désormais sort un jeune plant de poirier – la troisième année. Et lorsque le poirier produit de nouveau des fruits

741 La comtesse Melusine Ghiberti s'entretenant avec le pasteur Lorenzen ; FONTANE, *Der Stechlin*, p. 320 (chapitre 29), cité d'après *Theodor Fontane Figurenlexikon*, notice « Melusine ».

742 FONTANE, *Meine Kinderjahre*, p. 90.

743 HÜFFMEIER, *Was ist, ist durch Vorherbestimmen*. Il faut préciser cependant que le protestantisme de Fontane est influencé tout autant sinon plus par le luthéranisme majoritaire que par le calvinisme minoritaire de son milieu. Cela dit, le visage souverain mais énigmatique, tourmenté et tourmentant de Dieu est également présent en théologie luthérienne, chez Luther lui-même dans le *Deus absconditus in majestate sua* du traité « Du serf arbitre » (1525 ; PETERS, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, vol. 2, p. 147).

744 Lettre à sa mère, 26 octobre 1859. – FONTANE, HFA IV/1, p. 682. Nous remercions M. Peter Schäfer des Archives Fontane à Potsdam (Allemagne) pour la recherche de cette référence.

745 Fontane augmente le charme de son poème par l'emploi du dialecte brandebourgeois dans les citations en discours direct.

en abondance, on entend dans l'arbre un chuchotement bien familier : *Wiste 'ne Beer ? et Lütt Dirn, kumm man röwer, ick gew di 'ne Birn* (« ... je te donne une poire »).

La main du vieux Ribbeck continue de répandre la bénédiction : *So spendet Segen noch immer die Hand / Des von Ribbeck auf Ribbeck im Havelland*.⁷⁴⁶

Les invraisemblances dans le détail du récit n'invalident pas sa leçon de générosité au-delà de la mort : la graine qui dort dans la tombe « ressuscite » le poirier qui « donne », littéralement, c'est-à-dire distribue des fruits à souhait. Et avec le poirier, sur le seul terrain qui lui reste, la main généreuse du vieux baron bénit le pays au-delà de la mort. L'idée de résurrection est soulignée par les périodes de temps : trois jours, trois années, par le titre du cantique chanté lors des funérailles⁷⁴⁷ et par le chuchotement dans l'arbre : le souffle de l'Esprit dans le vent.

Une fois de plus, le scepticisme miséricordieux de Fontane ne se dresse pas contre le langage biblique et religieux, au contraire. Mais il le soumet à l'épreuve de sa pertinence pour l'humanité au quotidien. Dans cette recherche, dramatique ou apaisée, d'un sens et même de la grâce, les plantes sont les complices des humains.

8.2 Pierre Loti (1850 – 1923)

Julien Viaud, connu sous son pseudonyme de Pierre Loti, est l'un des écrivains français les plus populaires peu après 1900 : officier de la marine, grand voyageur dans des pays parfois peu familiers au grand public d'alors (dont la Turquie, la Perse, l'Indochine, la Chine et le Japon ainsi que la Polynésie), il suscite dans ses romans partiellement autobiographiques des ambiances exotiques fascinantes et stimule, par procuration, le goût de la découverte et du contact avec l'étranger, de l'évasion et des aventures amoureuses. Loti, certes controversé en histoire de la littérature, est pourtant moins léger que ce tableau rapidement brossé ne risque de faire penser. L'apparence de dandy cache une sensibilité fine et une vie intérieure tourmentée. C'est à ce titre que nous nous intéressons à un écrivain protestant dont nous n'ignorons pas que d'autres facettes, politiques, soulèvent des contestations justifiées.⁷⁴⁸

8.2.1 Un ami des plantes évoluant du protestantisme à l'agnosticisme

Descendant du côté maternel des Renaudin, famille protestante de l'Île d'Oléron, il grandit à Rochefort dans un milieu réformé pratiquant. Sa prise de distance d'avec cette socialisation religieuse a été progressive et douloureuse ; il en reste très marqué. La question du salut, d'une vie

746 Résumé et citations d'après FONTANE, *Herr von Ribbeck auf Ribbeck im Havelland*.

747 « *Jesus meine Zuversicht* », écrit Fontane, et le choral se poursuit « *und mein Heiland ist im Leben* » (Jésus mon assurance et mon Sauveur est vivant). Dans le recueil alsacien de 1952 (ECAAL), ce choral figure au numéro 102 avec le titre « C'est Jésus, mon Rédempteur ».

748 Plusieurs propos de Loti se situent dans le négationnisme du génocide arménien (conséquence d'une turcophilie aveugle) et dans le mépris raciste de certaines civilisations et populations, que ce soient celles d'Extrême-Orient ou les juifs de la Palestine ottomane de son époque. Il y a de l'intolérable mais aussi une pelote difficile à démêler de citations à charge et à décharge. Personnalité impulsive et contradictoire, excentrique aussi, Loti « l'inclassable » (titre d'une émission sur France Culture, 13.09.2018) est tout sauf d'une seule pièce.

après la mort, le taraude tout au long de son existence. Il cherche à retrouver, mais sans y parvenir, le Christ vivant de sa piété d'enfant.

Les réflexions qu'il fait à ce sujet font apparaître une lutte assez caractéristique du XIX^e siècle avec le rationalisme et le positivisme scientifique. La question d'une présence possible de Dieu dans les mouvements du monde et donc dans la nature est un élément décisif de ses interrogations religieuses et de son évolution vers l'agnosticisme. Et la nature compte beaucoup pour Loti : enfant et adolescent, il se passionne pour le monde des plantes ; la curiosité botanophile lui restera toute sa vie. « Loti » est d'ailleurs le nom – un peu estropié – d'une fleur tahitienne (un hibiscus).

Dans ces circonstances, on comprendra tout l'intérêt de sa pensée et de sa personnalité pour notre recherche. Au sein du vaste œuvre littéraire de Pierre Loti, nous nous sommes focalisé sur ses récits d'enfance et de jeunesse et, pour mieux appréhender sa réflexion religieuse, sur le récit de son voyage en Terre sainte (notamment la partie intitulée « Jérusalem »). Nous nous référerons également aux « Fragments de journal intime » publiés à titre posthume sous le titre « Un jeune officier pauvre » et à divers petits essais autobiographiques. Pour le reste, nous nous limiterons aux romans et récits qui jouent au Japon, pour des raisons culturelles (on observe une véritable vénération des fleurs dans la civilisation nippone).

8.2.2 Le végétal dans les imprégnations de l'enfance

Dans *Le Roman d'un Enfant* (1890), Loti applique le procédé d'auto-stylisation consistant à annoncer les grands thèmes de sa vie sous la forme d'empreintes inaugurales reçues dans l'enfance. Enfilant de petites unités narratives, Loti insiste, pour la période de ses toutes premières années, sur des impressions visuelles, des arrêts sur image fortement évocateurs. Il les appelle « rêveries attentives » et « jets de clartés brusques ». ⁷⁴⁹ L'écrivain les présente comme étant des souvenirs flous mais marquants et datant de la prime enfance. La mer en fait partie, on s'en doute, mais en tant qu'expérience angoissante, « une impression de solitude désolée, d'abandon, d'exil » ⁷⁵⁰ annonçant les tourments du néant. Même la lueur d'un rayon dans un escalier reste gravée dans la mémoire comme une expérience négative ; Loti interprète cette soudaine tristesse de l'enfant comme « la notion infuse de la brièveté des étés de la vie, de leur fuite rapide, et de l'impassible éternité des soleils... ». ⁷⁵¹

La forte présence du végétal dans cet imaginaire rétrospectif de la prime enfance est très frappante. On se serait plutôt attendu, pour un petit enfant, à tel ou tel animal de compagnie. Mais cela ne viendra que plus tard et sous une forme plutôt accessoire. ⁷⁵² En revanche, Loti présente d'emblée deux scènes très développées où c'est par l'imaginaire végétal que se communiquent des expériences structurantes de la vie: le mélange d'effroi et de charme devant le fouillis végétal d'un fond de jardin de campagne, fouillis « des plantes vertes, qui m'enlaçait de si près » et, ensuite, le

749 LOTI, *Le Roman d'un Enfant*, p. 7.

750 LOTI, *Le Roman d'un Enfant*, p. 23.

751 LOTI, *Le Roman d'un Enfant*, p. 32.

752 C'est sur la page 127 seulement qu'un chat du nom de *La Suprématie* fait son apparition.

bonheur rassurant associé à l'apparition de sa mère « suivie d'un rayon de soleil et m'apportant des jacinthes roses ». ⁷⁵³

L'endroit le plus précieux de son enfance est la cour de la maison, toute remplie de plantes. Le souvenir de ce lieu revient périodiquement dans sa vie d'adulte. ⁷⁵⁴ La cour est le symbole même du bonheur de l'enfance que Loti cherche à arracher à la fuite du temps : « j'aurais plus que jamais voulu rester un enfant », dit-il en se référant à son adolescence. ⁷⁵⁵ Au dire même de l'écrivain ⁷⁵⁶, il s'agit d'un objet « presque fétichiste » auquel s'attache une profonde nostalgie plus radicalement existentielle en somme que purement topographique. Comparable à un paradis perdu, elle est même assimilable, dans le récit qu'en donne Loti dans ses souvenirs d'enfance, à un sein maternel : passant par une « longue enfilade de branches retombantes », l'enfant se dirige vers un noir rassurant pour se jeter sur les genoux du monde maternel et féminin si massivement présent dans sa famille. ⁷⁵⁷

Le récit contient aussi une allusion « aux plus suaves odeurs » (de daturas et de chèvrefeuilles), expérience olfactive du monde végétal qui occupe une place importante dans l'œuvre de Loti. La référence à l'odorat, sens primaire et affectivement marqué, souligne la charge maternelle originelle, pour ne pas dire archétypale, de la cour verte et fleurie.

8.2.3 Austérité huguenote et fétichisme d'une bible-herbier

L'univers coloré des plantes et, surtout, des fleurs contraste singulièrement avec l'apparence incolore émanant d'une « petite ville grise » et de « l'austérité huguenote » du milieu familial. ⁷⁵⁸ Loti parle cependant avec beaucoup de fierté et de respect de la culture protestante et de la piété de ses origines : lecture personnelle de la Bible tous les matins, lecture biblique en famille tous les soirs avant le coucher, culte dominical au Temple, souvenir des ancêtres persécutés pour leur foi. Dans la Bible, le jeune Julien Viaud lit de préférence la Genèse et l'Apocalypse, les grandes fresques de la création, du jugement dernier, de la fin des temps : « j'étais fasciné par toute cette poésie de rêve et de terreur qui n'a jamais été égalée, que je sache, dans aucun livre humain... ». ⁷⁵⁹ « Nous qui avons

753 LOTI, *Le Roman d'un Enfant*, p. 24.

754 Plusieurs fois par exemple lors de ses séjours au Japon : LOTI, *Madame Chrysanthème*, p. 72s. et LOTI, *La Troisième Jeunesse de Madame Prune*, p. 105s.

755 LOTI, *Le Roman d'un Enfant*, p. 209. Julien est le petit dernier d'une fratrie de trois : sa sœur Marie est de plus de 18 ans son aînée, son frère Gustave de presque 14 ans. De surcroît, la présence maternelle est quadruplée : mère, grand-mère et deux tantes célibataires.

756 LOTI, *Le Roman d'un Enfant*, p. 36.

757 LOTI, *Le Roman d'un Enfant*, p. 38s. Cette interprétation maternelle, presque intra-utérine, de la cour est concordante avec le motif de la grotte que Loti retient d'un petit aménagement ultérieur que son frère y a réalisé avant de partir pour la Polynésie (*op. cit.*, p. 80s. et 126). Dans le souvenir fréquemment invoqué du bois de la Limoise, autre haut-lieu, plus sauvage, de son enfance, la jungle végétale est également accompagnée d'une grotte explorée jadis : LOTI, *Le château de la Belle-au-Bois-Dormant (Nouvelles et récits)*, p. 358.

758 LOTI, *Le Roman d'un Enfant*, p. 12 et 37, cf. p. 50.

759 LOTI, *Le Roman d'un Enfant*, Paris, p. 105.

appris à ne regarder le Christ qu'au travers des Évangiles [...] », dira-t-il plus tard en se démarquant de la piété ritualisée des pèlerins en Terre sainte : « Elles sont bien un peu idolâtres, ces adorations-là, pour celui qui a dit : 'Dieu est Esprit, et il faut que ceux qui l'adorent, l'adorent en esprit et en vérité'. »⁷⁶⁰ Maint fronton de temple huguenot porte l'inscription de ce verset johannique (Jn 4,24). « Mais elles sont si humaines », ajoutera-t-il avec l'indulgence de celui dont les voyages et les souffrances auront élargi l'esprit et qui, après « le triste exode de [s]a foi » espère retrouver le Christ ne serait-ce que « comme un frère inexplicablement consolateur »⁷⁶¹.

La Bible et les plantes sont les deux grandes passions de Pierre Loti enfant. Si l'on suit son propre aveu de fétichisme, on ne sera pas surpris de trouver la connexion des deux sous la forme d'un double objet emblématique. « Ma bible était petite et d'un caractère très fin. Il y avait, entre les pages, des fleurs séchées auxquelles je tenais beaucoup ; surtout une branche de *pieds-d'alouette* roses, magnifiques, qui avaient le don de me rappeler nettement les 'gleux' de l'île d'Oleron où je les avais cueillis. » Les « gleux », précise-t-il, « ce sont les tiges qui restent, des blés moissonnés ; ce sont ces champs de pailles jaunes, tondues court, que dessèche et dore le soleil d'août. » « Donc, les matins d'hiver, dans mon lit, avant de commencer ma lecture, je regardais toujours cette branche de fleurs d'une teinte encore fraîche, qui me donnait la vision et le regret des champs d'Oleron, chauffés au soleil d'été... »⁷⁶² Les fleurs des champs séchées représentent donc à la fois le rappel de la vie éphémère sous une chaleur fugace et quelque chose qui reste pour s'offrir, par l'illusion « d'une teinte encore fraîche », à la communion fétichiste.

Une image très similaire se dégage de l'appréciation lotienne du « charme religieux » des « humbles petits sanctuaires de nos côtes protestantes ». Il aime « ces petits temples de village, où nous allions quelquefois les dimanches d'été : bien antiques pour la plupart, avec leurs murs tout simples, passés à la chaux blanche ; bâtis n'importe où, au coin d'un champ de blé, des fleurettes sauvages alentour ; ou bien retirés au fond de quelque enclos, au bout d'une vieille allée d'arbres. »⁷⁶³ Tout ce fétichisme « botano-cultuel » fait sourire, il est vrai, de la critique quelque peu hautaine des « adorations idolâtres » pratiquées par les pèlerins en Terre sainte.

Avant de nous interroger plus en profondeur sur la signification spirituelle des plantes chez l'écrivain rochefortais, il convient de poursuivre la présentation de son évolution religieuse. Dans la personnalité complexe de Pierre Loti, on discerne aisément deux pôles, l'un romantique (et dont les manifestations peuvent être franchement sentimentales), l'autre rationaliste. Fort en mathématiques, appelé à devenir ingénieur d'après l'avis que donnera plus tard son frère Gustave⁷⁶⁴, le jeune Julien Viaud se passionne, en vaillant parpaillot, pour la polémique théologique. Il n'aime pourtant pas l'étude ! « Ma foi était même une foi d'avant-garde et j'étais bien loin de la résignation de mes ascendants ; malgré mon éloignement pour la lecture, on me voyait souvent plongé dans des livres de controverse religieuse ; je savais par cœur des passages des Pères, des décisions des

760 LOTI, *Jérusalem*, p. 464 et 473.

761 LOTI, *Jérusalem*, p. 524 et 513.

762 LOTI, *Le Roman d'un Enfant*, p. 104s. Le pied-d'alouette, *Delphinium consolida* L., est effectivement une espèce messicole (annuelle spontanée des champs de céréales), désormais rare.

763 LOTI, *Le Roman d'un Enfant*, p. 120s.

764 LOTI, *Le Roman d'un Enfant*, p. 208.

premiers conciles ; j'aurais pu discuter sur les dogmes comme un docteur, j'étais retors en arguments contre le papisme. »⁷⁶⁵

Il lui arrive d'appliquer à son cabinet de curiosités, son petit « musée » d'histoire naturelle aménagé au galetas, la même passion de la typification rigoureuse, quoique avec un enthousiasme moindre, car la nature appartient foncièrement à l'autre pôle, celui du romantisme. « [L]es froides vitrines, les classifications arides, la science morte, n'avaient rien qui pût longtemps me retenir. Non, ce qui m'attirait si puissamment était derrière ces choses glacées, derrière et au-delà ; – était la nature elle-même, effrayante, et aux mille visages, l'ensemble inconnu des bêtes et des forêts. »⁷⁶⁶ Se sentant, dès son plus jeune âge, une vocation de pasteur, le petit Rochefortais éprouve avec une intensité croissante la tension entre la vie stable du ministre du culte et sa propre aspiration à l'exploration de contrées lointaines. « Donc, quand on me questionnait maintenant, je répondais : ' Je serai missionnaire.' [...] Missionnaire ! Il semblait [...] que cela conciliait tout. C'étaient bien les lointains voyages, la vie aventureuse et sans cesse risquée, – mais au service du Seigneur et de sa sainte cause. »⁷⁶⁷

Ce beau projet ne résistera pas à l'épreuve du temps : le doute religieux fera son travail de sape. Là encore on pourra repérer l'action conjointe des pôles romantique et rationaliste, avec une critique parfois d'autant plus sévère qu'elle dénonce quelque chose qu'il porte en lui et qui participe de la lutte entre les deux pôles de sa personnalité. Le culte le fait souffrir : « un froid commençait par instants à me prendre. [...] [L]'eau glacée des sermons banals, des redites, du patois religieux, continuait de tomber sur ma foi première. »⁷⁶⁸ Un temps froid, lors d'une petite procession catholique croisée un jour de mai, renforce l'impression que ce ciel gris, plombé, est un ciel vide de Dieu : Dieu non plus ne voit ces quelques jeunes filles perdues dans des rues désertes ; le jeune Julien est désormais convaincu de la vanité des prières.⁷⁶⁹ Les ambiances jouent donc un rôle important, tout ce qui est contraire à un Dieu chaleureux, vivant, aimant.

Mais l'intellect corrode à sa manière la foi de l'enfant. Comment peut-il y avoir une âme allant au ciel si la grand-mère qui vient de décéder est toujours la même, si elle garde la même expression ?⁷⁷⁰ Plus tard c'est la science qui mettra en doute les représentations bibliques de l'univers. Julien Viaud finira par aboutir à un agnosticisme post-darwinien : « [D]e mes contemplations continues des choses de la nature, de mes méditations devant les fossiles venus des montagnes ou des falaises et entassés dans mon musée, naissait déjà, au fin fond de moi-même, un vague panthéisme inconscient. [...] Les fossiles avaient commencé de m'initier aux mystères des créations détruites. [...] Le monde antédiluvien, qui déjà hantait mon imagination, devint un de mes plus habituels sujets de rêve. [...] il s'en dégageait pour moi une tristesse sans nom, qui en était comme l'âme exhalée [...] »⁷⁷¹

765 LOTI, *Le Roman d'un Enfant*, p. 119.

766 LOTI, *Le Roman d'un Enfant*, p. 112.

767 LOTI, *Le Roman d'un Enfant*, p. 132.

768 LOTI, *Le Roman d'un Enfant*, p. 119 et 132.

769 LOTI, *Le Roman d'un Enfant*, p. 150ss.

770 LOTI, *Le Roman d'un Enfant*, p. 72.

La tristesse, mot très fréquent sous la plume de Loti⁷⁷², comme l'ennui d'ailleurs, « âme exhalée » de « créations détruites », est la condition humaine dans un monde où « dans un même néant peu à peu tout se fond. »⁷⁷³ Le nihilisme qui prend possession du marin-écrivain lui fait sentir douloureusement, en Terre sainte, la distance qui le sépare désormais de la communauté croyante dans laquelle il a grandi. « 'Pourquoi cherchez-vous parmi les morts celui qui est vivant ?' dit l'ange annonciateur de la résurrection (*saint Luc*, XXIV,5) ; et ces mots sont devenus comme la devise des chrétiens évangéliques, pour lesquels les lieux saints comptent à peine. Mais j'ai cessé d'être des leurs, et, comme je ne pourrai jamais marcher avec les multitudes qui dédaignent le Christ ou l'oublient, je suis retombé au nombre de ceux qui le cherchent désespérément parmi les morts. »⁷⁷⁴ Loti est convaincu que, quelle que soit la religion considérée – les dogmes religieux ne l'intéressent plus, de toute façon – « la foi des vieux âges, sous toutes ses formes, se meurt dans les âmes humaines ... »⁷⁷⁵

8.2.4 Cinq significations spirituelles des plantes

Que signifient les plantes pour Loti, spirituellement parlant, les fleurs, les arbres et jusqu'aux « moindres mousses »⁷⁷⁶, la magnifique prairie et la cour verte et fleurie, et tant de végétaux de tant de paysages ?

Il nous semble possible de déceler dans ses écrits tout d'abord *un thème végétal principal* et qui représente *une tension fondamentale* :

(1) la plante est l'expression à la fois d'une *origine éternelle* et de la *vanité* de toute vie.

Ensuite, quatre autres aspects caractérisent la signification spirituelle du végétal :

(2) la plante ressemble à un « autre soi-même », elle est reflet de l'humain (*la plante-humain*) ;

(3) la plante est « magnifique », elle suscite l'émotion devant la beauté et la vitalité du vaste monde (*la plante-impression de beauté*) ;

(4) la plante représente la femme et ses charmes (*la plante-désir*) ;

(5) la plante incarne le délice sans péché (*la plante-épanouissement innocent de la vie*).

Nous allons développer ces cinq significations spirituelles du végétal.

771 LOTI, *Le Roman d'un Enfant*, p. 207 et 217s.

772 Au point qu'il écrit au sujet de son *Roman d'un Enfant* : « ce livre aurait aussi bien pu porter ce titre (dangereux, je le reconnais) : 'Journal de mes grandes tristesses inexplicables, et des quelques gamineries d'occasion par lesquelles j'ai tenté de m'en distraire.' » (LOTI, *Le Roman d'un Enfant*, p. 153).

773 LOTI, *Jérusalem*, p. 516.

774 LOTI, *Jérusalem*, p. 490.

775 LOTI, *Jérusalem*, p. 480.

776 LOTI, *Le Roman d'un Enfant*, p. 138.

(1) La plante – origine éternelle et vanité de toute vie

Jeune et jeune adulte, jusqu'à l'âge mur, Pierre Loti exprime une forte sensibilité à l'évanescence de toute chose et l'angoisse de la mort. Or, à cet égard les plantes sont paradoxales : elles disparaissent en un rien et néanmoins elles durent d'âge en âge, contrairement à l'œuvre des humains. Visitant les lieux saints, c'est dans la contemplation de la végétation que Loti ressent une certaine communion avec le Christ par-delà l'abîme de l'histoire, communion du moins au sens d'un vécu partagé : « Les plantes sauvages – petites choses si frêles et pourtant éternelles, qui finissent toujours par reparaître obstinément aux mêmes lieux, par-dessus les décombres des palais et des villes – étaient, comme maintenant, des cyclamens, des fenouils, des graminées fines, des asphodèles. Et le Christ, en s'en allant pour la dernière fois, put promener ses yeux, distraits des choses de la terre, sur ces milliers de petites anémones rouges, dont l'herbe des tombes est ici partout semée, comme de gouttes de sang. »⁷⁷⁷ Pour cette raison, Loti reproche sévèrement aux moines entretenant le jardin de Gethsémani d'y avoir semé « de communes fleurs de printemps » comme les giroflées jaunes : « [p]lus rien du Grand Souvenir ne subsiste dans cet endroit banalisé ». ⁷⁷⁸

Sa critique peut être interprétée, ironiquement, comme une protestation contre la dévastation de « reliques protestantes ». ⁷⁷⁹ En effet, faute de véritable individualité dans le règne végétal, ces fleurs sauvages issues de multiples générations qui se sont ressemées, sont *les mêmes que Jésus regardait*. Implicitement ce sont les « lis des champs » identifiés aux « petites anémones rouges ». Elles sont les mêmes non parce qu'elles perdureraient dans un état inerte mais sacralisé (la relique au sens courant) mais parce qu'elles réémergent avec le même mode de présence dans l'espace au fil des générations et des saisons mais de manière éphémère, événementielle : l'analogie est frappante avec l'importance centrale, dans le protestantisme, de la Parole adressée. C'est la Parole qui crée, à chaque fois, la présence du corps et du sang du Christ dans le repas eucharistique partagée, c'est la Parole qui crée l'Église là où elle se rassemble. Il n'y a pas d'autre garantie d'existence dans la durée que le surgissement fidèle et renouvelé – des plantes et de la Parole.

La « constance de la nature à reproduire toujours de la même façon ses plus infimes détails » est un motif récurrent et important chez Loti, que ce soit dans sa description du Japon⁷⁸⁰, du Chili⁷⁸¹, ou alors dans celle de la « maison des aïeules » retrouvée après des décennies à St-Pierre d'Oléron et qu'il visite, après l'avoir rachetée, avec son fils Samuel âgé de dix ans.⁷⁸²

Se renouvelant de génération en génération, les plantes restent pourtant les mêmes. Cette transmission est celle des humains également, et Loti imagine même une permanence intergénérationnelle d'imprégnations psychiques, des « ressouvenirs » qui lui viendraient de ses

777 Loti, Pierre, Jérusalem, *op. cit.*, p. 497.

778 Loti, Pierre, Jérusalem, *op. cit.*, p. 495.

779 La comparaison de plantes de la Bible (collectionnées et présentées) avec des « reliques protestantes » remonte à la journaliste américaine Eleanor Anthony King (*Bible Plants for American Gardens*, p. XI ; cité par Stückrath, *Bibelgärten*, p. 201).

780 Loti, *Madame Chrysanthème*, p. 73.

781 Loti, *Un jeune officier pauvre*, p. 28.

782 Loti, *La maison des aïeules*, p. 332.

ancêtres marins⁷⁸³, des « influences ataviques » qui feraient reconnaître à son fils la maison des aïeules d'emblée comme la sienne.⁷⁸⁴ Il lui vient l'idée à ce moment-là de se faire enterrer au cimetière familial où sont couchés ses ancêtres « dans la terre du jardin ». Il y repose en effet.

L'insistance sur la constance, voire sur l'apparente éternité de la flore et de la végétation est à rapprocher de la nostalgie de l'enfance. L'attention au cadre végétal qui demeure présente un lien avec l'amour pour la mère « qui a été le seul stable des amours de ma vie ».⁷⁸⁵ La nature végétale, comme la mère, est l'unique réalité vivante à ne jamais passer : « ma mère est la seule au monde de qui je n'aie pas le sentiment que la mort me séparera pour jamais. »⁷⁸⁶ L'amour ne périt jamais, en effet, l'académicien Pierre Loti le sait de sa lecture de l'apôtre Paul (1 Co 13,8) et s'en souvient lors de la remise de prix de vertu : « La charité, que vous m'avez confié la mission, pour moi un peu écrasante, de célébrer aujourd'hui, je la trouve glorifiée d'une façon définitive et magnifique dans un livre qui résistera à l'écroulement des religions et de la foi, dans le livre éternel qui survivra à toutes choses et qui se nomme l'Évangile. »⁷⁸⁷ Eternels dans ce monde sont donc l'Évangile et les plantes – Pierre Loti ne semble pas vouloir lâcher la Bible de son enfance, ouverte à la page du pied-d'alouette séché, fleur cueillie dans les « gleux » de l'île et à la teinte rose encore fraîche. D'autant moins que de sa mère « émanait tout ce qui était bon, y compris la foi naissante et la prière... »⁷⁸⁸

(2) La plante – un autre soi-même

Reflet de l'humain, la plante est un autre soi-même. Loti s'applique exclusivement des métaphores végétales lorsqu'il parle de sa situation d'enfant grandissant dans un univers familial assez fermé, de sa position de « petit dernier » dans un foyer dominé par les femmes : « [...] seul enfant au milieu d'eux tous, je poussais comme un petit arbuste trop soigné en serre, trop garanti, trop ignorant des halliers et des ronces... ». « Trop tenu, trop choyé, avec un certain surchauffage intellectuel, j'avais ainsi des étiolements, des amollissements subits de plante enfermée. » « Après mes neuf ans révolus [...] on trouva, après réflexion, que j'étais une petite plante trop délicate et trop rare pour subir le contact de ces autres enfants, qui pouvaient avoir des jeux grossiers, de vilaines manières ; on conclut donc à me garder encore. » Bilan amer : plus tard, Loti payera « cruellement d'avoir été élevé en petite sensitive isolée. »⁷⁸⁹ Lui-même aimera mieux, à l'âge adulte, « les gens qui ont poussé tous seuls que les demi-éducations de mes collègues [...] ».⁷⁹⁰

783 LOTI, *Le Roman d'un Enfant*, p. 64.

784 LOTI, *La maison des aïeules*, p. 325 et 333.

785 LOTI, *Le Roman d'un Enfant*, p. 28.

786 LOTI, *Le Roman d'un Enfant*, p. 26.

787 LOTI, *Ceux devant qui il faudrait plier le genou. – Id., Le château de la Belle-au-Bois-Dormant (1910)*, p. 223-264, ici p. 228.

788 LOTI, *Le Roman d'un Enfant*, p. 26.

789 LOTI, *Le Roman d'un Enfant*, p. 36, 77, 124 et 283.

790 LOTI, *Un jeune officier pauvre*, p. 176.

Plantes et humains sont proches par les métaphores vitales qui les réunissent – par une certaine empathie aussi. Un grand arbre dans les dunes près de Dakar, revu plusieurs fois, devient « un vieil ami ». ⁷⁹¹ L'arrivée brusque et tardive de la neige laisse imaginer les sentiments des arbres japonais, et une essence dignifiée par son âge « antédiluvien » se fait même des réflexions à une telle occasion : « Et les orangers s'étonnaient, et les grands cycas arborescents, dans les cours des pagodes, se disaient que depuis un siècle ils n'avaient pas vu tant de poudre blanche sur leurs beaux plumets verts. » ⁷⁹²

(3) La plante – impression de beauté

Les plantes, beaucoup d'entre elles en tout cas, sont tout simplement « magnifiques ». Malgré un certain schématisme – les fougères sur les murs sont presque toujours des capillaires et celles-ci « d'une délicatesse exquise » – on sent le plaisir qu'éprouve l'écrivain à leur consacrer régulièrement quelques lignes. La plante est vie par l'émotion qu'elle suscite. Pour cette raison, sans doute, Loti n'entre jamais dans une description distincte de l'organisme végétal, à la manière d'une flore de détermination, il se limite à quelques touches pittoresques.

Beaucoup moins botaniste que Rousseau, il a hérité de ce grand prédécesseur l'idée de la coïncidence de l'impression extérieure avec l'expression intérieure : « La somme de charme que le monde extérieur nous fait l'effet d'avoir, réside en nous-mêmes, émane de nous-mêmes ; c'est nous qui la répandons, – pour nous seuls, bien entendu, – et elle ne fait que nous revenir. » ⁷⁹³ Grâce aux plantes, Loti fait du charme, d'une certaine manière. Dans une lettre qu'il adresse à l'écrivain, un lecteur fait une observation très pertinente : « Vous désespérez de la vie, et vous avez trouvé le seul moyen de vivre : avoir des émotions, et savoir les partager. » ⁷⁹⁴ Mais ce refuge est menacé, autant, voire davantage que chez Rousseau au siècle précédent : Loti s'inquiète fréquemment de la pâleur croissante des images reçues, des senteurs moins intenses, des émotions moins vives. Le « trou béant de la mort » risque de happer aussi le paradis vert qu'il a aménagé en son âme.

(4) La plante-désir

Vers la fin du *Roman d'un Enfant*, la scène de la cour verte et fleurie, scène que nous avons qualifiée de maternelle, revient dans un rêve fort significatif. Toujours les « bonnes odeurs de printemps », jasmins, chèvrefeuilles, roses. Mais au lieu de la mère et de sa démultiplication en quatre « chères robes noires » apparaît cette fois-ci, dans un rosier très vieux avec une seule rose, « une jeune fille, debout et immobile avec un sourire de mystère » dont l'adolescent devine « qu'elle devait être extrêmement jolie et fraîche. » ⁷⁹⁵ D'abord il n'en peut voir les yeux « perdus sous un voile de nuit ». Puis il les discerne, et même il les reconnaît : « ils étaient les yeux de *quelqu'un*, de plus en plus je me rappelais ce regard déjà aimé et je le *retrouvais*, avec des élans de tendresse infinie... » Le lecteur

791 LOTI, *Un jeune officier pauvre*, p. 84.

792 LOTI, *La Troisième Jeunesse de Madame Prune*, p. 159.

793 LOTI, *Le Roman d'un Enfant*, p. 136s.

794 LOTI, *Un jeune officier pauvre*, p. 181.

795 LOTI, *Le Roman d'un Enfant*, p. 270s.

comprend sans peine que ce rêve marque la fin de l'enfance, la rencontre de l'amour « avec son suprême charme triste, laissé ensuite comme un parfum à tout ce qu'il a touché ».⁷⁹⁶

Que les femmes soient associées aux fleurs, on n'a pas besoin de l'écrivain rochefortais pour le concevoir, mais que Loti, homme à femmes, développe ce thème sur toutes les pages de ses romans, ou presque, ne saura étonner. La chose est particulièrement nette dans le récit de ses séjours japonais, par la convergence de la sensibilité de l'auteur avec l'immense amour des fleurs qui caractérise la civilisation de ce pays.

(5) La plante – épanouissement innocent de la vie

En février 1878, à une période de chagrin d'amour, Julien Viaud fait une retraite à la Trappe de Lorient. Ce lieu de silence et de pénitence ne le retiendra pas : « [...] je vis tout de suite, trop clairement, l'inanité de leurs moyens, même pour endormir un instant la douleur... »⁷⁹⁷ Mais il relate une lecture faite à haute voix par un moine, texte qu'il cite de mémoire et qu'il attribue à tort au *Mépris de soi-même* de saint Bonaventure :

« J'ai dit à la pourriture : vous êtes ma mère ; et aux vers : vous êtes mon père et mon frères...

Qu'étiez-vous qu'une semence impure ? Que seriez-vous, pour la pâture des vers ? Quel motif pourrait avoir la cendre de s'enorgueillir ?...

Les plantes, les arbres donnent des parfums, des fleurs, des fruits ; le corps de l'homme ne produit que puanteur et ordure... »

Loti reproduit ici, sous une forme condensée et approximative⁷⁹⁸, un extrait du *Mépris du monde* de Lotario dei conti di Segni (futur pape Innocent III, 1160 – 1216). Après la citation commentée de Job 17,14 suit le passage qui a dû l'intriguer le plus (et qui est tiré du chapitre 11 du texte médiéval⁷⁹⁹) : celui sur la différence fondamentale entre les végétaux qui diffusent de bons parfums et l'humain qui n'est que puanteur.⁸⁰⁰ Dans une phrase que Loti ne cite pas, Innocent III assimile l'humain à l'arbre, selon une analogie fort ancienne : « Qu'est-ce que l'humain, en effet, d'après la forme, sinon en quelque sorte un arbre renversé dont les racines correspondent aux cheveux, la

796 LOTI, *Le Roman d'un Enfant*, p. 272.

797 LOTI, *Un jeune officier pauvre*, p. 196.

798 Certaines inversions sont révélatrices de la sensibilité de Loti : la mère avant le père, le parfum, perception olfactive, avant les fleurs.

799 (705D) *Caput XI. Quem fructum homo producit. O vilis conditionis humanae indignitas, o indigna vilitatis humanae conditio ! Herbas et arbores investiga. Illae de se producunt flores et frondes : et heu tu de te lendes et pediculos et lumbricos. (706A). Illae de se fundunt oleum, vinum et balsamum, et tu de te sputum, urinam et sterco ; illae de se spirant suavitatem odoris [parfum], et tu de te reddis abominationem fetoris [puanteur]. Qualis est ergo arbor, talis est fructus. 'Non enim potest arbor mala fructus bonos facere (Matth. VII et XII).'* Quid est enim homo secundum formam, nisi quaedam arbor inversa cuius radices sunt crines, truncus caput cum collo, stipes est pectus cum alvo, rami sunt ilia cum tibiis, frondes sunt digiti cum articulis. Hoc est folium quod a vento rapitur, et stipula quae a sole siccatur (Iob XIII). (Innocentius III, *De Contemptu Mundi*, col. 705D-706A).

800 La base empirique de cette observation est la teneur beaucoup plus forte en protéines de l'organisme animal (HALLÉ, *Éloge de la plante*, p. 153-155 ; cf. p. 177).

souche à la tête avec le cou, le tronc à la poitrine avec l'abdomen, les branches aux cuisses avec les jambes, et le feuillage aux doigts avec les orteils. » De cette comparaison le futur pape tire deux conclusions : le bon fruit révèle le bon arbre, les productions malodorantes de l'humain traduisent donc sa corruption par le péché.⁸⁰¹ Exempte de péché, la plante est néanmoins entraînée, elle aussi, dans la vanité de toute la création, vanité qu'elle symbolise même plus que toute autre forme de vie ; l'humain lui-même n'est alors, métaphoriquement parlant, que feuille agitée et paille desséchée (d'après Job 13,25)⁸⁰².

Si le végétal reflète donc la futilité de l'existence humaine, il atteste néanmoins, par contraste, la possibilité d'un plaisir pur, d'un épanouissement innocent de la vie. Dans les romans de Loti, la senteur des fleurs qui imprégnait déjà son enfance est omniprésente, souvent explicitement mais implicitement aussi : il lui suffit de mentionner chèvrefeuille, jasmin, roses, lis et compagnie pour que le lecteur se croie transféré dans un atelier de parfumeur. *L'odeur des plantes semble être l'encens dont se sert ce protestant pour répandre la pureté dans un monde corrompu*. Mais la magie n'agit pas toujours : « Avec l'obscurité, montent aussi les vapeurs malsaines de la nuit et le parfum des daturas blancs, qui alourdit ma tête... L'air devient oppressant comme celui d'une chambre chaude, dans laquelle trop de fleurs auraient été trop longtemps enfermées. »⁸⁰³

8.2.5 « Revoir » - la modalité lotienne de la grâce du végétal

Y a-t-il chez Pierre Loti une « grâce du végétal » ? De la grâce divine il désespère, nous l'avons vu, celle qu'implorait l'enfant impressionné par la menace de rejet définitif qui ressort de la parabole des vierges sages et folles (Mt 25,1-13)⁸⁰⁴, celle que lui rappelle sa sœur Marie face au désarroi religieux et moral de son « [c]her petit frère » âgé de 27 ans : [l]a grâce de Dieu éclaire et purifie tout [...] »⁸⁰⁵ C'est dans la perspective de l'au-delà qu'il avait recherché la grâce divine, pour la fin des temps qui se manifeste dans la fin d'une vie. Il n'y croit plus.

Mais les traits caractéristiques que Loti confère à l'espérance perdue d'une vie après la mort n'en sont pas moins significatifs. C'est le mot « revoir » qui est central. Dans l'une de ses réflexions pathétiques, il dit ne pas pouvoir imaginer qu'«[u]n Dieu – ou seulement une suprême Raison de ce qui est » fasse naître pour les replonger au néant « des créatures ainsi angoissées de souffrance, ainsi

801 Ce motif théologique – assez macabre et culpabilisant – a connu son apogée à l'époque baroque quand on a prétendu, *a contrario*, qu'une « odeur de sainteté » rappelant celle des fleurs émanait du corps des saints défunts (Thérèse d'Avila puis, au XIX^e siècle, Padre Pio et Thérèse de Lisieux ; LE GUÉRER, *Les pouvoirs de l'odeur*, p. 138s.). Une réminiscence apparaît dans la *Passion selon St-Jean* de Jean-Sébastien Bach (1685 – 1750), dans l'arioso de la basse « *Betrachte, meine Seel, mit ängstlichem Vergnügen* », qui suit le récitatif de la flagellation de Jésus : [...] *wie dir aus Dornen, so ihn stechen, die Himmelsschlüsselblumen blühen, du kannst viel süße Frucht von seiner Wermut brechen; drum sieh ohn Unterlaß auf ihn*.

802 La « paille desséchée » résonne avec les « gleux » où avait poussé le pied-d'alouette inséré dans la Bible de Loti enfant (Mais Loti ne cite pas ce détail dans son extrait de la lecture du moine trappiste).

803 LOTI, *Un jeune officier pauvre*, p. 86.

804 LOTI, *Le Roman d'un Enfant*, p. 58s.

805 LOTI, *Un jeune officier pauvre*, p. 167.

assoiffées d'éternité et de revoir ! »⁸⁰⁶ L'espoir de se revoir dans l'au-delà n'est certes pas inhabituel pour la piété du XIX^e siècle, encore moins pour un marin tant de fois inquiet de revoir les siens, de « retrouver la figure vénérée et chérie de Celle à qui depuis l'enfance on rapporte toutes choses [...] ».⁸⁰⁷

Mais le « revoir » est plein de sens aussi pour la relation aux plantes : revoir dans les contrées les plus éloignées le décor végétal de son enfance et donc revenir périodiquement au paradis perdu, revoir ces mêmes lieux dans leur authenticité et se battre pour les conserver⁸⁰⁸, se les réapproprier même (la maison des aïeules – pour y trouver sa sépulture !), revoir dans la « rêverie » les plus lointains souvenirs d'enfance, souvenirs si marqués par le végétal, pour en « fixer[...] un peu l'existence fugitive » par l'écriture⁸⁰⁹, revoir l'éternité du monde dans la frêle constance qu'en expriment les plantes, revoir le Christ dans l'ambiance végétale de sa vie sur terre – le « Grand Souvenir » dans les petites fleurs –, revoir les « gleux » de l'île dans le pied-d'alouette séché, et son frère Gustave dans la pervenche rose envoyée jadis d'Océanie et qui envahit la maison abandonnée sur Tahiti que Loti visite des années après la mort, à 28 ans, de son ancien occupant.

« Grâce du végétal » ? Une « petite » grâce, en quelque sorte, petite grâce qui aspire, désespérément, à être sauvée par la « grande », celle de Dieu. Petit « revoir » qui pourrait préfigurer le grand revoir dont un monde clos, matérialiste et déterministe, interdit l'espérance.

8.3 Philippe Robert (1881 – 1930)

Reproductions de peintures et d'illustrations : → vol. II, 8.3

Le biennois Philippe Robert (1881 – 1930) appartient à une « dynastie » de peintres liés à l'ambiance culturelle et aux paysages du Jura bernois et neuchâtelois. Représentant tardif de l'Art nouveau (dont La Chaux-de-Fonds et Neuchâtel étaient des foyers importants dans le monde francophone), Philippe Robert a laissé un œuvre important qui comprend la décoration de lieux publics (dont des églises et temples), l'illustration d'ouvrages naturalistes (dont les flores largement diffusées du jardinier genevois Henry Correvon, 1854 – 1939) et, dans une moindre mesure, l'ornementation d'objets domestiques. Comme son père Léo-Paul Robert (1851 – 1923) et son frère Paul-André Robert (1901 – 1977) il conjoint, dans son œuvre, l'illustration botanique⁸¹⁰ avec la peinture religieuse. Son attention au monde végétal est spirituellement approfondie et théologiquement réfléchie : avant de mener une existence d'artiste-peintre, Philippe Robert a accompli, à Genève, Lausanne et Berlin, un parcours complet d'études en théologie protestante (1900 – 1905). Sur la base de son œuvre pictural, de ses écrits théoriques, interprétatifs et autobiographiques ainsi que de sa

806 LOTI, *Jérusalem*, p. 117.

807 LOTI, *La Troisième Jeunesse de Madame Prune*, p. 104.

808 En 1910 il cherche un acheteur du bois de la Limoise, habité de ses souvenirs d'enfance, pour en empêcher la coupe rase ; LOTI, *Le château de la Belle-au-Bois-Dormant (Nouvelles et récits)*, p. 363. Dans ce texte bref, Loti admet que sa démarche est « un peu nostalgique ».

809 LOTI, *Un jeune officier pauvre*, p. 199.

810 Chez ses père et frère, l'illustration *zoologique* joue un rôle nettement plus important (oiseaux, chenilles, libellules, animaux marins). Ce n'est pas le cas de Philippe qui privilégiait la flore.

correspondance, il peut être légitimement considéré, avec ses père et frère, comme un précurseur de l'écothéologie actuelle.⁸¹¹

Parmi ses réalisations nombreuses, nous en choisissons deux, particulièrement significatives, pour analyser en détail la place décisive des plantes dans la spiritualité de ce peintre de confession réformée : les peintures murales décorant la salle d'attente au cœur de la gare de Bienne (1923) et une bible illustrée, la *Bible de la Concorde* de 1930.

8.3.1 Une spiritualité du temps peinte sur les murs d'une salle d'attente

Érigée en 1922/23, la gare actuelle de Bienne, nœud ferroviaire, se présente par sa façade principale comme un temple grec du progrès industriel : la colonnade dorique porte un fronton triangulaire dont l'œil central est occupé par un cadran visible de loin. Cette horloge symbolise à la fois la fierté de la ville, centre horloger d'importance mondiale, et le fonctionnement de la gare ferroviaire soumis au temps chronométré. À une échelle naturellement plus réduite, l'horloge revient sur l'une des parois de la salle d'attente qui date de la même époque.⁸¹² Toute l'attention des voyageurs en attente du départ de leur train se dirige vers l'horloge : c'est elle qui commande.

Or, chargé de la décoration de cette salle d'attente, Philippe Robert a décidé d'en faire *une chapelle de la résistance à la toute-puissance du machinisme industriel* et au vide existentiel qui se répand dès que nous ne faisons plus que « fonctionner ». ⁸¹³ Au-dessus du cadran de la salle d'attente il a placé un visage humain, masque mortuaire plus précisément, entouré d'un bandeau courbé portant les paroles « Je ne connais pas vos petites minutes ». Une provocation. Qui parle ? La mort ? La vie ? Les deux probablement. Toujours est-il que l'ensemble du programme iconographique des quatre parois déploie le temps de la vie en opposition au temps mécanique ; le temps donné, vital et vécu, résiste au temps imposé, formel et impersonnel.

En dehors du rapport « temps – éternité », thème de la scène peinte autour du cadran, l'artiste a représenté sur les trois murs restants les cycles élémentaires de la vie, ronde des heures, saisons et générations (« les âges de la vie »).⁸¹⁴ Toutes les peintures sont animées de personnages (très majoritairement féminins) mais aussi de végétaux, arbres et arbustes, herbes et fleurs. Une analyse plus fine révèle que les plantes constituent une clé d'interprétation essentielle.

811 SCHÄFER, *Les peintres Robert*.

812 À l'origine il s'agit de la salle d'attente de 1^{ère} classe.

813 Plusieurs éléments des paragraphes qui suivent ont déjà été publiés, surtout dans notre étude WALTER & SCHÄFER, *Natur und Imitation, Schöpfung und Lebenskunst bei Philippe Robert*. Avant nos recherches, l'analyse *théologique et spirituelle* des plantes dans l'oeuvre de Philippe Robert n'avait jamais été entreprise de manière systématique.

814 Le programme cohérent des quatre murs de la salle est le résultat d'une lutte acharnée : la commande des Chemins de fer fédéraux se limitait à deux murs sur quatre. Craignant que son oeuvre spirituelle n'ait à cohabiter avec de la publicité touristique (le genre le plus répandu dans la décoration des gares de cette époque), Philippe Robert a fini par arracher une commande pour une troisième peinture murale, offrant gratuitement la quatrième.

8.3.2 Les plantes : une clé d'interprétation essentielle

Cette clé nous est remise, si l'on peut dire, dans la scène la plus ancienne de l'ensemble, celle de la *Ronde des heures*. Les vingt-quatre heures de la journée forment un cercle où chacune est incarnée, individuellement, par un personnage féminin typique. La succession d'heures singulières, chargées de la vie d'un moment précis est le contre-modèle du cadran qui se trouve en face et où toutes les heures se valent dans le mouvement uniforme des aiguilles : le temps plein (de vie) se profile en contraste avec le temps vide (de signification). Or, un troisième cercle s'observe au-dessus de la danse et de la marche des heures : une ronde formée par des arbres⁸¹⁵ regroupés autour d'un autel, arbres dont les branches se rejoignent comme s'ils levaient les bras et se tenaient par les mains. C'est exactement ce que font les femmes qui représentent les heures. La ronde des heures existe donc deux fois : sous la forme humaine, féminine plus précisément, au premier plan, sous une forme végétale plus au fond. Humains et arbres se répondent dans le même mouvement de la vie. Déjà les premiers interprètes de Philippe Robert ont relevé son franciscanisme⁸¹⁶ : la fraternité et sororité des créatures, humaines et non humaines.

Passons aux *saisons* incarnées, une fois de plus, par des personnages féminins. La présence des plantes dans cette scène paraît triviale : fleurs et fruits marquent tout naturellement le cycle annuel. Mais le message est un peu plus subtil. Il y a d'abord l'hommage très perceptible à son Jura natal dans les auto-citations de l'artiste : les splendides fleurs printanières des sous-bois et alpages et qu'il représente dans ses « Fleurs du Jura » de 1910/11, puis un bouquet de « Feuilles d'automne » sorties de son album éponyme de 1909 qui, lui aussi, se réfère au Jura dont il rassemble la frondaison des arbres et arbustes.⁸¹⁷

D'une manière un peu coquine, ce bouquet de feuilles d'automne dépasse en hauteur les productions de l'été : comme l'avait exprimé Philippe Godet (1850 – 1922), ami des Robert, dans la préface aux « Feuilles d'automne » de 1909, « la souveraine Volonté [...] ne dédaigne pas de couvrir d'un vêtement royal l'agonie des choses éphémères. » Et l'écrivain d'y déceler « comme une consolation et une promesse, la gloire de l'éternelle beauté. »⁸¹⁸ Lorsque l'apogée du cycle annuel est déjà dépassé, quand tout décline, alors l'automne offre, en un retournement paradoxal de la déchéance entamée, les plus belles couleurs de l'habit végétal de la terre. L'allusion au vêtement royal fait penser aux « lis des champs » : comme eux, les feuilles d'automne illustrent la métamorphose de l'humilité éphémère en beauté de la gloire. Un dernier détail de cette scène : l'une des deux femmes qui représentent l'automne porte une grappe de raisin étroitement collée à un petit bouquet de colchiques. L'alcool aussi est toxique, semble dire cette paire inégale de plantes d'automne, interprétation vraisemblable lorsqu'on sait que Philippe Robert était membre de la Croix Bleue.

Parmi les végétaux symboliques des *âges de la vie* nous relevons deux plantes grasses : l'aloès et l'agave. Dans ce cas précis nous avons affaire à des symboles traditionnels et universellement connus en Occident, allégories bien fixées déjà en dehors de toute référence biographique ou géographique

815 La physionomie fait penser à des pins.

816 CHENEVARD, *Philippe Robert*, p. 13.

817 P. ex. une espèce d'érable assez rare, l'érable à feuilles d'obier (*Acer opalus* MILL.).

818 ROBERT, *Feuilles d'automne*, pages 2 et 3 de la préface (l'ouvrage n'est pas paginé).

relative à l'artiste. L'aloès fleurit devant la figure de la mère, personnage assis aux traits mariaux. Depuis l'Égypte ancienne (à laquelle Philippe Robert s'intéresse beaucoup et qu'il visitera l'année d'après), l'aloès symbolise l'immortalité mais aussi, plus généralement, la perpétuation de la vie, en l'occurrence par le cycle des naissances. Quant à l'agave, d'origine américaine, sa floraison spectaculaire n'intervient qu'une seule fois sur le même pied mais après de nombreuses années : dans les conditions de culture en Europe⁸¹⁹ même après plusieurs décennies, voire un siècle. Pour cette raison, l'agave symbolise la vie du grand âge ce qui explique, dans la scène peinte, sa place près des grands-parents.

8.3.3 Les plantes signalent le divin au-dessus, en-dessous et derrière les phénomènes

Certaines plantes reviennent dans plusieurs scènes. C'est le cas du cyprès. Dans les « âges de la vie » et « temps-éternité », des spécimens d'envergure impriment au jeu des perspectives une forte verticalité (également présente, partout, sous la forme de montagnes généralement couronnées d'un sanctuaire⁸²⁰). L'artiste introduit dans les cycles de vie, horizontaux, une dimension différente, un arbre élancé et toujours vert, reliant la terre au ciel. Métaphoriquement parlant, le divin est « *au-dessus* » de nous, et le cyprès dirige le regard vers le haut.

Mais le divin est aussi « *en-dessous* » de nous, pour nous recueillir dans ce que Philippe Robert appelle « l'abîme de la béatitude » qui inonde par son bleu foncé la scène « temps – éternité ». Cet océan divin accueille les gouttes et les ruissellets formés par tous les instants de nos existences dans le temps. Nos vies sont limitées par la mort, basculement du temps dans l'éternité.⁸²¹ Et si nous nous attachons aux « petites minutes », nous manquerons l'essentiel. La parole « Je ne connais pas vos petites minutes » implique un jugement qui rappelle celui que l'époux de la parabole prononce sur les « vierges folles » (Mt 25,1-13) : « Je ne vous connais pas. » Si nos vies se résorbent dans les « petites minutes », nous ne vivons pas. C'est comme si, ni accueillis ni recueillis, nous tombions à côté de l'océan de la béatitude.⁸²²

Le sérieux de nos vies limitées par la mort s'incarne encore dans une plante : l'aconit napel (*Aconitum cf. napellus*), haute herbe des fonds de vallée haut-jurassiens. Le bleu obscur, intense, de ses fleurs souligne notre position en face de l'abîme, position que prend dans la scène, par substitution, un personnage féminin habillé en bleu foncé et qui nous tourne le dos. Déjà dans l'Antiquité, l'aconit était connu pour sa forte toxicité : mortel, il nous rappelle la finitude de nos existences terrestres.

819 Hors Méditerranée.

820 Philippe Robert avait entrepris un voyage en Grèce deux ans auparavant.

821 Le profil de la montagne visible dans cette peinture murale correspond au sommet du Cervin, lieu d'un drame en 1865 lorsque plusieurs membres de l'expédition britannique ont perdu la vie lors de la redescente.

822 En réalité, la scène n'offre pas de lieu pour un flux dérivé des gouttes du temps. Elle suggère l'apocatastase tout en soulignant le sérieux des décisions qui déterminent l'emploi du temps de nos vies. Il est certain que l'artiste-théologien, issu d'une famille marquée de la théologie du Réveil mais lui-même disciple, entre autres, de Harnack, se posait ce genre de questions. Pour une approche actuelle du débat, voir WÜTHRICH, *Descensus Jesu Christi*.

Au-dessus de nous, en-dessous de nous, le divin est aussi *derrière les réalités terrestres*. La transcendance se manifeste au travers de l'immanence. Ou encore : *dans l'immanence, dans les réalités terrestres*. Ces considérations nous conduisent vers la plante la plus fascinante de tout le cycle et qui se trouve en bas à gauche de la scène « temps – éternité ». Il s'agit de la belle-de-nuit ou onagre à grandes fleurs (*Oenothera spec.*⁸²³). Pollinisées par des papillons de nuit, ses fleurs jaune clair et brillantes s'ouvrent soudainement, par saccades, à l'approche du crépuscule. Observant ce phénomène un soir d'été, Philippe Robert fait une expérience mystique. Dans son journal intime, il décrit l'éclosion de la belle-de-nuit « [c]e 30 juin 1921 » dans les termes d'une *théophanie*, faisant allusion au récit de la vocation du prophète Ésaïe (dont la tradition liturgique a tiré le triple *Sanctus*). « On est troublé d'assister profane, les lèvres souillées peut-être [...] à ce mystère de la vie, sous les grands cieus, où montent à Dieu, ravies, les nuelles roses » (cf. Es 6,5 : « [...] je suis un homme aux lèvres souillées [...] et mes yeux ont vu le Roi, l'Éternel des armées ! »)⁸²⁴

À côté de la belle-de-nuit on remarque, dans la peinture murale, un *rhododendron* aux fleurs rouges. Le rhododendron revient fréquemment chez Philippe Robert, même dans la *Bible de la Concorde* où les grandes espèces que l'artiste représente, originaires d'Amérique du Nord ou de l'Himalaya, ne semblent pas avoir leur place (du point de vue phytogéographique). Nos recherches dans les archives Philippe Robert au Nouveau Musée de Bienne ne nous ont pas permis encore de trouver une interprétation révélée par l'artiste lui-même.⁸²⁵

Notre hypothèse est la suivante : « rhodo-dendron » signifie « arbre aux roses ». Mais contrairement aux rosiers véritables, les rhododendrons en question sont sempervirents. Les roses chez Philippe Robert (aussi dans les peintures murales de la salle d'attente) ont en règle générale une pâle couleur lilacée. C'est comme si le sombre bleu-violet de la mort et de l'éternité déteignait déjà sur elles : elles nous font voir la vanité de l'existence, la vie qui passe – contrairement au cyprès, toujours vert et qui relie la terre au ciel. Le rhododendron réunit dans son port et son cycle de vie les caractéristiques contrastées de la rose et du cyprès. Si cette hypothèse est exacte, le rhododendron symbolisera la vie éternelle. Cela justifierait sa représentation dans les scènes bibliques.⁸²⁶

8.3.4 La Bible de la Concorde

Dans l'édition biblique francophone, la *Bible de la Concorde*⁸²⁷ de 1930 représente une réalisation unique non seulement pour la qualité artistique de la présentation mais surtout pour le programme

823 Compte tenu de la richesse en micro-espèces du genre *Oenothera*, dont l'identité et la distribution varient même à l'échelle d'une vie humaine, une détermination précise *a posteriori* est impossible.

824 Il est possible que les « nuelles » (vocabulaire désuet pour des nuées stratifiées) fassent écho à la fumée dans Es 6,4.

825 Nous remercions la directrice, Bernadette Walter, de son soutien collégial.

826 P. ex. vignette « L'Ancien Testament » (avec une cascade très similaire à celle représentée dans la salle d'attente), bandeau de titre de l'Éclésiaste (avec le verset « Dieu a mis dans leur cœur la pensée de l'éternité »), bandeau de titre du Cantique des cantiques.

827 Le nom est celui de la maison d'édition lausannoise (l'imprimerie de la Concorde a existé jusqu'en 1984). Bible de mariage, cette édition a été largement diffusée dans les foyers protestants de Suisse romande depuis sa parution jusque vers le milieu des années 1960.

iconographique sous-jacent. Celui-ci relève explicitement⁸²⁸ le défi d'introduire le livre de la nature dans l'illustration des Écritures. C'est donc le vénérable motif des deux livres qui guide la conception du projet éditorial ; le renvoi croyant à la présence de Dieu dans la nature occupe une place décisive à une époque où le rétrécissement du champ théologique sur l'interprétation de l'histoire et de l'existence est déjà largement entamé et où, par ailleurs, le monde réformé a perdu l'habitude d'éditer des bibles illustrées. Comme la salle d'attente de la gare de Bienne, la Bible de la Concorde traduit le courage de résister à la lame de fond d'une époque. Entre 1927 et 1930, le peintre intervient régulièrement sur les détails de l'ouvrage, l'ornementation artistique, évidemment, mais même sur des questions de traduction (imposant « lettre » à la place d'épître) : signe de sa vive implication personnelle dans le projet, contribution qu'il concevait comme une offrande, refusant avec insistance que son nom n'apparaisse dans le livre relié.⁸²⁹

Le procédé de l'artiste-théologien consiste à choisir dans chacun des livres bibliques un verset ou un passage servant à l'illustration des soixante-six bandeaux de titre ainsi que des culs-de-lampe et des lettrines, et qui se réfère la plupart du temps à la création, ciel et terre, animaux et plantes. On rencontre donc, au fil des pages, le jardin d'Éden de la Genèse, les nids d'oiseau du Deutéronome (dans lesquels il ne faut pas prendre la mère avec les petits, Dt 22,6⁸³⁰), les arbres de la fable de Yotam (Jg 9), le travail collectif des fourmis (Proverbes 6,6 et 30,25), l'âne (Lc 19,29-39) et le bélier⁸³¹ pour l'Évangile de Luc, ou encore la croix chargée de fruits avec l'inscription « Aimé, tu aimeras » (Lettre aux Galates, le message combine Gl 6,14 avec Gl 5,22). Un déplacement s'opère dans le Nouveau Testament : la création conserve une place réelle mais le thème de l'amour manifeste sur la croix domine et dicte davantage le choix des motifs.

8.3.5 L'association des humains et des arbres

Le bandeau de titre de l'Évangile de Marc est particulièrement significatif à cet égard. Le moment où Jésus, « triste à en mourir », prie son Père en compagnie des disciples qui s'endorment (Mc 14,32-42) est représentée sous la forme d'un « jardin de Gethsémané » où les arbres tiennent lieu des humains : « Au frontispice c'est Gethsémané avec l'olivier aux bras tordus, au tronc replié sur lui-même et qui s'écrase à terre. Comme ces arbres communié avec l'homme de douleur dans son agonie ! On dirait l'olivier de Jésus à droite, ceux des intimes au centre, ceux des autres, plus distants, à gauche. »⁸³² L'assimilation des humains aux arbres, et inversement, est un bel exemple du franciscanisme robertien déjà mentionné.

Au-dessus du titre « L'Évangile de Marc », Philippe Robert a placé un extrait de (Trito-)Ésaïe (Es 61,1-2) : « ... m'a envoyé pour proclamer la liberté aux captifs. » Or, ce n'est pas dans l'Évangile

828 Le projet est expliqué en détail dans un feuillet de quatre pages (simplement intercalé dans les pages de la Bible et donc souvent perdu mais qui est le seul endroit où apparaît l'identité de l'artiste).

829 HERTIG, Un monument typographique.

830 Selon le feuillet explicatif, Philippe Robert discerne dans ce verset « une touchante vision de l'amour et de l'amour divin qui descend vers toutes les créatures. » Il le met en relation avec l'amour paternel de Dieu qui se manifeste dans la sortie d'Égypte.

831 Allusion à Zacharie le sacrificateur (Lc 1,5) mais surtout au sacrifice du Crucifié.

832 Philippe Robert dans le feuillet explicatif inséré dans la Bible de la Concorde.

de Marc mais dans l'Évangile de Luc que Jésus cite ce passage vétérotestamentaire et se l'applique à lui-même (Lc 4,18s.). La « libération des captifs » comprend, dans le cadre de l'année jubilaire à laquelle Jésus fait allusion, le repos de la terre et donc la libération de la création non humaine soumise à l'exploitation (Lv 25,8-22). Est-ce cette lueur de rédemption aussi du monde végétal qui a motivé l'artiste-théologien à introduire une touche lucanienne dans l'iconographie dendrophile du bandeau de titre marcier ? C'est tout-à-fait possible, compte tenu de la finesse de ses allusions dans d'autres contextes.

8.3.6 Des lis à foison

En ouvrant et en refermant la *Bible de la Concorde*, le lecteur découvre les quatre planches les plus belles de tout l'ouvrage : un dessin dense mais ordonné d'un grand nombre de lis blancs.⁸³³ Sur la deuxième planche, un agneau immolé est placé au centre de la prolifération de lis, conformément à la place centrale de la croix dans l'illustration du Nouveau Testament. Ces quatre planches représentent de toute évidence un rendu artistique de la parole sur les lis des champs (Mt 6,28-30) dont le peintre fait, par conséquent, la porte d'entrée d'une Bible qui donne à lire la Parole et à voir le Créateur au travers des créatures. Ici le lis est vraiment un lis, blanc et pur, mais de manière subtile, Philippe Robert assume aussi l'identification par les botanistes de son époque du lis des champs avec l'anémone rouge : le bandeau de titre du Cantique des cantiques fait voir un troupeau de brebis paissant dans un pré fleuri, avec la citation « Il fait paître son troupeau parmi les anémones. » Or, dans le texte (Version synodale), le bien-aimé « fait paître son troupeau parmi les lis. » (Ct 2,16)

On retrouve d'ailleurs les anémones dans une peinture murale de l'ancien Hôpital Wildermeth à Bienne (1922) ; elle représente l'accueil des enfants par Jésus qui les bénit (Mc 10,13-16 *parr.*). Les enfants cueillent des anémones, leurs mères les amènent à Jésus, les disciples les repoussent. Parmi les mamans on reconnaît Marthe Gagnebin, l'épouse de Philippe Robert ; et parmi les disciples défendant le Maître contre cette invasion d'êtres indignes on voit un autoportrait du peintre. Têtu quand il s'agissait de son art compris comme une mission, parfois dur avec les siens, il a pu être plein de remords et sévère envers lui-même.⁸³⁴

8.3.7 Conclusions

Peintre tardif de l'Art nouveau, théologien réformé de formation, Philippe Robert a réalisé un œuvre original se prêtant à des interprétations passionnantes d'ordre anthropologique et théologique. Les créatures non humaines et les plantes tout particulièrement offrent à l'humain une clé essentielle de la compréhension de soi et de la compréhension de Dieu. Chez Philippe Robert, la nature n'est pas muette ; elle parle de l'humain et de Dieu comme le fait l'autre livre, celui des Écritures. Comparé à Philipp Otto Runge qui le précède d'un siècle dans le contexte du romantisme, Philippe Robert est moins porté vers une vision englobante, spéculative et nostalgique ; davantage pénétré d'une culture biblique assimilée et renouvelée dans la diversité de ses témoignages, ouverte aussi aux traditions venant d'autres religions, il est l'homme de la rencontre du végétal chez soi, autour de soi, chez les autres et dans la Bible.

833 Environ deux-cents fleurs par planche.

834 Sur le « caractère inégal » du peintre cf. CHENEVARD, *Philippe Robert*, p. 70.

Il peut se servir de plantes symboliques conventionnelles (aloès, agave) mais ce n'est pas là son procédé typique. Lecteur de la Bible, il se laisse impressionner avec curiosité et respect par les plantes que les textes lui font rencontrer. Habitant du Jura suisse ou en excursion dans les Alpes et ailleurs, il se met au service de la science botanique avec les exigences d'exactitude de cette dernière, tout en jetant un regard spirituel sur les formes végétales : ses feuilles d'automne donnent à voir un aspect saisonnier des arbres que les flores ne mentionnent guère et qu'il restitue dans le respect scrupuleux du détail et comme une merveille divine en même temps.⁸³⁵ *Dédouplements du divin et de l'humain, les plantes sont toujours aussi elles-mêmes.* Elles ne représentent pas seulement le code ou le substrat de messages qui s'énonceraient aussi bien sans elles . Philippe Robert les rencontre ; et ces rencontres peuvent être mystiques comme dans le cas de la belle-de-nuit du 30 juin 1921. C'est ce versant expérientiel de sa relation esthétique et religieuse aux plantes qui le rapproche de notre époque présente – malgré un style daté.

Expressions artistiques de résistances authentiques, autant « sa » Bible que « sa » salle d'attente intriguent et inspirent plus que jamais à une époque où, sous l'effet de l'accélération généralisée, climat mondial et biodiversité se dégradent à grande vitesse.

835 Dans la Collection Fondation Robert au Nouveau Musée de Bienne on trouve un autre sujet d'observation du végétal peu habituel : la représentation des écorces d'arbres divers, recouvertes de mousses et de lichens.

9 La grâce du végétal chez un théologien-botaniste : Leonhard Ragaz (1868 – 1945)

Les six représentants de ce que nous appelons « la grâce du végétal » et que nous avons étudiés de près dans les deux chapitres précédents n'étaient pas des théologiens de métier quand bien même ils ont beaucoup à dire à la théologie officielle et institutionnelle. Dans le présent chapitre nous allons approcher un professeur de théologie zurichois de la première moitié du XX^e siècle.

9.1 Un représentant majeur du christianisme social et un précurseur de l'écologisme

Leonhard Ragaz (1868 – 1945) est l'un des théologiens germanophones les plus importants du mouvement religieux-social, variante centrée sur la Suisse alémanique du Christianisme social.⁸³⁶ Tant sur le plan théologique que sur celui de l'engagement personnel, il doit être considéré comme un précurseur de l'écologisme contemporain. La perspective eschatologique du Royaume de Dieu est au centre de sa pensée. Elle lui permet d'interpréter les mouvements sociaux de son époque – mouvement ouvrier et socialiste en particulier – comme une œuvre de l'Esprit qui, face au conformisme et la lâcheté des Églises, se choisit en dehors d'elles les relais de son intervention dans l'histoire.

Pour Ragaz, l'Évangile ne se limite pas à la justification du pécheur par pure grâce – à cet égard il critique un manque de concrétude politique de la Réforme elle-même, luthérienne surtout, et de sa réception – mais il intègre tout autant les autres dimensions du Royaume de Dieu, y compris un aspect que nous appellerions aujourd'hui écologique : « Le Royaume de Dieu inclut non seulement le pardon de la faute mais encore la victoire sur l'inquiétude, sur Mammon, sur la violence, l'injustice, la maladie et la mort. Le Royaume de Dieu inclut la révolution du monde par Dieu. Le Royaume inclut la rédemption de la créature. Et tous ces dons du Royaume sont inséparables. »⁸³⁷ L'articulation entre la justification du pécheur et la rédemption de la créature donne à la grâce, en la fondant dans la proclamation du Royaume de Dieu par Jésus, l'épaisseur vitale et l'envergure universelle que nous défendons dans la présente thèse.

La foi en la « rédemption de la créature » inspirait à Ragaz des actions très concrètes, par exemple une opposition tranchée à la voiture automobile (qui dans son canton des Grisons a été interdite de circulation de 1900 à 1925).⁸³⁸ De manière plus générale, il se préoccupait des conséquences destructrices de la technique sur la nature.

La relation aux plantes joue un rôle important dans la vie et la pensée de Ragaz. Alors que la place de la nature dans son œuvre a fait l'objet d'études spéciales⁸³⁹, sa relation aux plantes basée sur une

836 La relation entre les « religieux-sociaux » et le Christianisme social est décrite de manière plus précise dans BLASER, *Le christianisme social*.

837 RAGAZ, *Die Botschaft vom Reiche Gottes*, p. 39.

838 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 1, p. 72 et 351. Dès 1929, Ragaz fait une distinction lucide entre « l'égoïsme sauvage » de la circulation automobile et la « volonté communautaire » qui se manifeste dans le réseau ferroviaire (SPIELER, *Religiöser Sozialismus als Theologie der Befreiung*, p. 6).

839 SCHMID-AMMANN, *Die Natur im religiösen Denken von Leonhard Ragaz*.

initiation précoce à l'herborisation n'a pas été examinée de près, à notre connaissance. Le présent sous-chapitre repose donc en grande partie sur des sources originales, biographiques et théologiques.

9.2 Une biographie de théologien marquée par la relation avec les plantes

9.2.1 La flore alpine – médiatrice du contact avec la nature

On trouve des témoignages très explicites de cet attachement au monde végétal dans son autobiographie *Mein Weg* (Mon chemin), écrite au cours des derniers mois de sa vie et publiée en deux volumes par sa veuve Clara Ragaz-Nadig. Vers la fin de son récit, dans un chapitre intitulé « Altitude et silence », Ragaz laisse passer en revue plusieurs localités suisses, toutes rurales et montagnardes, qui lui servaient régulièrement de lieux de récréation et de ressourcement (« *Ruheorte* »⁸⁴⁰) et parmi lesquelles le village de Parpan dans les Grisons joue un rôle privilégié en raison d'une maison familiale héritée du côté Nadig: « Parpan me donnait [...] l'opportunité inestimable d'un contact direct avec la nature. Il serait difficile de trouver les mots justes pour dire la signification que cela avait pour moi, et il n'est pas nécessaire d'en faire l'effort. Mais je peux peut-être préciser qu'en particulier la flore alpine est devenue pour moi, de manière réitérée, une médiatrice magnifique et importante de ce contact avec la nature. »⁸⁴¹

Il est très significatif que le paysage reflète la vie intérieure : une source bien précise incarne pour Ragaz le ressourcement à Parpan et après l'allusion un peu solennelle aux grands défis de sa mission il n'oublie pas d'ajouter de petits détails sur le cadre floristique de cette source. « [...] Parpan offrait la possibilité de recueillir [*sammeln*] mon âme en altitude et dans le silence, de réfléchir aux problèmes les plus profonds, de regarder les choses d'une certaine hauteur, de me fortifier et de me purifier pour les lourds combats qui furent ma tâche et mon lot, de me rapprocher de nouveau de Dieu et du Christ, de comprendre encore mieux le Royaume de Dieu. De cette manière, Parpan fut encore et encore la fontaine de jouvence de ma vie. La magnifique source située en haut, près du chemin d'Arosa, avec les saxifrages et les asters, en est devenue le symbole. »⁸⁴²

9.2.2 La familiarisation avec les plantes dans un communautarisme rural traditionnel

Né dans une famille rurale nombreuse et aux revenus modestes, Ragaz passe son enfance dans un contexte de vie agricole traditionnelle. Le village grison de Tamins (ou Tumein de son nom romanche), marqué d'une tradition religieuse réformée, est situé à la confluence des deux torrents qui donnent naissance au Rhin. Les semailles, les récoltes et les fenaisons, l'affouage en forêt, les longs moments passés à garder les bêtes sur les alpages rythment les premières années de Leonhard Ragaz. Il se souvient de nombre de fruits glanés dans la nature sauvage⁸⁴³, certains connus de tous comme les fraises et les framboises, d'autres plus originaux comme le raisin d'ours ou busserole

840 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 2, p. 309.

841 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 2, p. 313.

842 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 2, p. 314. Cf. un épisode similaire, avec *Primula acaulis* [sic !] et des hépatiques bleues et blanches, à Sierre en Valais : RAGAZ, *Briefe*, vol. 2, p. 396s. (17. 4. 1929).

843 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 1, p. 12, 54 et *passim*. Cf. RAGAZ, *Briefe*, vol. 1, p. 67 (11. 8. 1895)

(*Arctostaphylos uva-ursi* (L.) SPRENG.), ainsi que les baies de l'amélanchier (*Amelanchier ovalis* L.) que Ragaz désigne sous leur nom sursilvan local de *spidonis*.⁸⁴⁴ En raison de ces seules friandises de son enfance, ou presque, l'impression du monde végétal sur le jeune Leonhard est fortement gustative : le lecteur remarque en tout cas la place et la précision des indications de cet ordre dans le chapitre *Meine Naturwurzeln* (Mes racines dans la nature). Il y a aussi les mûres, celles que donnent les ronces mais également celles produites par les mûriers (plantés jadis pour la sériciculture). En souriant, Ragaz parle du « communisme primitif »⁸⁴⁵ que pratiquaient les garçons du village en se servant sur les mûriers mais aussi dans un « paradis » interdit : le verger du château des Planta, nobles locaux.⁸⁴⁶

Derrière le « communisme primitif » énoncé sur le ton de la blague, le lecteur apprend rapidement un arrière-fond sérieux : Ragaz fait une description détaillée du communautarisme rural traditionnel de sa région d'origine avec l'économie essentiellement coopérative qu'il impliquait pour l'exploitation forestière, le pâturage, la gestion de l'eau irriguant les prairies de fauche⁸⁴⁷ ou encore pour l'utilisation partagée du four à pain communal. Ragaz affirme un attachement durable à la « démocratie racinaire » de ce « communisme villageois » qu'il n'idéalise pas (« Dans ce paradis aussi il y avait le serpent »⁸⁴⁸) mais auquel il reconnaît une « atmosphère différente de celle créée par le capitalisme » : « quelque chose du Royaume de Dieu y était corporellement présent [verkörpert]. »⁸⁴⁹ L'habitation et l'habitat durables dans ce monde villageois représentent pour Ragaz un idéal de fidélité et de durée dont il voit des correspondances théoriques dans l'œuvre de Thomas Carlyle (1795-1881) et d'Henri Bergson (1859-1941).⁸⁵⁰

Beaucoup plus tard seulement, au cours de son ministère paroissial à la cathédrale réformée de Bâle (1902-1908), Ragaz aura un contact intense avec le milieu ouvrier et ses luttes sociales. Du haut de la chaire il soutiendra la grève des ouvriers du bâtiment en 1903. Titulaire, à partir de 1908, de la chaire de théologie systématique et de théologie pratique à l'Université de Zurich, il continuera de fréquenter le milieu ouvrier et de partager ses revendications (y compris par son adhésion au parti socialiste en 1912) et ses combats (dont la grève générale de 1918). Ragaz contribue en particulier à la formation des adultes en milieu ouvrier, de manière encore plus intense d'ailleurs après la renonciation à sa chaire de théologie en 1921.

Malgré ce compagnonnage quotidien avec le milieu ouvrier, engagement pleinement partagé par son épouse, malgré son insertion forte dans les débats politiques et intellectuels et dans les modes de vie

844 Voir l'article « Caglia da suspidaunas » d'Alexi DECURTINS.

845 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 1, p. 13.

846 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 1, p. 28. Hors saison, ce sont les fruits secs dont se délectent les enfants du village, pruneaux (p. 35) et poires dont Ragaz précise la variété traditionnelle (*Lenggala, ibid.*, p. 25).

847 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 1, p. 46ss. De tels systèmes d'irrigation permettant un démarrage précoce de la végétation au printemps et un meilleur rapport des gains en fin d'été ont existé et existent encore (mais à l'état résiduel, bien souvent) dans plusieurs massifs montagneux, aussi en dehors des Alpes (Vosges, Forêt-Noire). Les *bisses* du Valais, petits canaux d'acheminement de l'eau d'irrigation, sont particulièrement célèbres.

848 RAGAZ, *Mein Weg*. Zürich, vol. 1, p. 50.

849 RAGAZ, *Mein Weg*. Zürich, vol. 1, p. 50. C'est nous qui soulignons.

850 RAGAZ, *Mein Weg*. Zürich, vol. 1, p. 69.

de la ville, Ragaz continuera d'être habité par le « communisme villageois » de ses jeunes années. Attaché à un idéal coopératif et communautariste de « vie organique » et de « travail organique » (unité de lieu du travail et de la famille)⁸⁵¹, positivement marqué par la très large autarcie de la vie domestique de ses jeunes années, Ragaz défendra toujours un communisme de type autogestionnaire (selon la terminologie actuelle) – et une vision terrienne et cosmique de la justice et du salut. Le progressisme de Ragaz se combine avec un conservatisme conscient de la valeur de la nature. Ce n'est pas contradictoire, au contraire. La discussion germanophone oppose volontiers les qualificatifs de *wertkonservativ* et *strukturkonservativ* (distinction introduite par le protestant socialdémocrate Erhard Eppler en 1975) : alors que le conservatisme des structures défend un *cadre de fonctionnement* (celui du libéralisme économique), le conservatisme des valeurs cherche à préserver un *cadre de vie* (terroirs et traditions, convivialité, économie de proximité). D'après cette terminologie, l'écologisme est conservateur au sens du conservatisme des valeurs.⁸⁵² Chez Ragaz, précurseur, ce profil est déjà très affirmé.

Toujours intéressé par la théorie de l'évolution du vivant, Ragaz rejette le darwinisme et s'appuie sur *L'Évolution créatrice* d'Henri Bergson (1907) mais beaucoup aussi sur la théorie coopérative de Pierre Kropotkine (*L'Entraide, facteur de l'évolution*, 1902) : le mode de vie coopératif semble être inscrit dans le dynamisme du vivant lui-même.⁸⁵³ Nombre de conflits structurels et de personnes, dans lesquels Ragaz était impliqué, résultent d'un double front : Église embourgeoisée et réformisme politique mou d'un côté, communisme collectiviste et autoritaire de l'autre.⁸⁵⁴ L'engagement politique de Ragaz trempe toujours dans une piété profonde, une constante communion spirituelle avec le monde des créatures et dans une perspective théologique argumentée à partir du dialogue avec les Écritures et avec les traditions interprétatives de la philosophie : la venue du Royaume de Dieu et le dynamisme de l'Esprit sont au cœur de sa réflexion.

9.2.3 Botanique herborisante et amour des arbres – expressions de l'enracinement dans un terroir

Dès l'enfance s'éveille aussi, en dehors du « communisme primitif » des fruits sucrés, la relation contemplative, admirative, mais aussi descriptive et analytique au monde végétal. Encouragé par son professeur de sciences naturelles au gymnase (collège-lycée) de Coire⁸⁵⁵, le jeune Leonhard apprend à reconnaître et à déterminer scientifiquement les éléments de la flore régionale. Il constitue un herbier important. Dans les descriptions de nombreux lieux de son enfance et de sa jeunesse il

851 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 1, p. 66ss., cf. vol. 2, p. 65.

852 SCHMITZ, *Konservativismus*, p. 143.

853 DANNEMANN & DANNEMANN, *Befreiung aller Kreatur*, p. 40ss. Plus tard, Ragaz ressentait les travaux du zoologiste bâlois Adolf Portmann comme « un bout d'Évangile » (RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 1, p. 334). Spécialiste, entre autres, des opisthobranches, mollusques marins dont les appendices sont magnifiquement variés par leurs formes et leurs couleurs (alors que le sens visuel de ces animaux n'est pas assez développé pour les voir !), Portmann défend l'idée, émergentiste, de « l'auto-présentation » [*Selbstdarstellung*] du vivant : l'esthétique de ces organismes ressortit à une dynamique autonome et qui ne se réduit pas aux nécessités métaboliques et comportementales.

854 Cf. WANNER, *Leonhard Ragaz*, p. 26ss.

855 RAGAZ, *Mein Weg*. Zürich, vol. 1, p. 98. Il s'agit de Christian Gregor Brügger (1833-1899), l'un des naturalistes grisons les plus importants de son époque, excellent connaisseur de la flore mais également spécialiste des chauves-souris.

n'oublie pas de mentionner des espèces végétales remarquables telles que le lis orangé (*Lilium bulbiferum* L.) si caractéristique du climat continental des Alpes grisonnes, le trolle (*Trollius europaeus* L.) ou les gentianes. Comme pour authentifier le sérieux de la passion botanique de l'adolescent, le vieillard rappelle quelques souvenirs de nomenclature linnéenne, p. ex. *Gentiana lutea* L., la gentiane jaune des alpages⁸⁵⁶. L'identification précise des plantes marque l'enracinement dans un terroir, enracinement qui reste à vie.

Par conséquent, plus on s'éloigne de la terre natale, et plus les indications floristiques, toujours acquises dans un cadre régional, deviennent sommaires, sélectives. Les rares exceptions confirment la règle. De son séjour en Bretagne, Ragaz retient ceci : « Ce qui m'intéressait tout particulièrement, en tant que botaniste, c'était la similitude de la végétation avec celle des Alpes. On y trouvait des chardons très proches de notre panicaut (*Eryngium alpinum*). »⁸⁵⁷ De manière générale, les paysages lointains qui touchent l'âme le font aussi en évoquant le terroir natal des Grisons. Ainsi, Ragaz est-il particulièrement ému à la vue de l'estuaire du Rhin, lui qui a grandi si près des sources du fleuve, et en Tchéquie le modeste ruisseau du cours supérieur de l'Elbe lui rappelle celui, en Haute-Engadine, de l'Inn, affluent du Danube.⁸⁵⁸ On est ici très proche, sans aucune influence réciproque, des « revoirs » de Pierre Loti.

Lors de ses nombreux voyages de conférencier et de responsable internationalement connu et reconnu du mouvement religieux-social (Christianisme social), Ragaz est fasciné par les paysages et en donne de beaux aperçus dans son récit autobiographique. Mais en dehors de genêts par-ci, de « fleurs tardives » par-là⁸⁵⁹, il ne précise pas des éléments floristiques : il n'est pas chez lui ni même comme chez lui. Son regard de botaniste reste vivace, toutefois, dans la description des forêts qui comporte pratiquement toujours une indication d'essence dominante, avec une affection particulière pour le hêtre⁸⁶⁰. De façon générale, Ragaz aime les arbres : il regrette la disparition du tilleul (*Dorflinde*) qui se tenait jadis au milieu de la place de son village natal⁸⁶¹, plus tard, lorsqu'il achète une maison à Zurich avec peu de moyens, un « marronnier splendide » dans le jardin le console de « l'architecture abrutie » du bâtiment.⁸⁶² Chaque arbre « abattu sans nécessité » lui fait de la peine.⁸⁶³ Il est très honoré, en revanche, de savoir qu'un arbre a été planté en son honneur près de

856 L'entourage de Ragaz ne partageait pas cette compétence, ce qui explique quelques erreurs de transcription des noms latins de plantes dans le manuscrit autobiographique (p. ex. *Taxis* au lieu de *Taxus*). Robert Lejeune (1891 – 1970), toutefois, successeur indirect à Flerden et plus tard rédacteur des *Neue Wege*, revue fondée par Ragaz, fait apparaître une sensibilité très comparable à la beauté de la flore alpine, y compris dans le style de la description (LEJEUNE, *Erinnerungen eines Bergpfarrers*, p. 28s.).

857 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 1, p. 170. Les panicauts – qui ne sont pas des chardons au sens strict – ont un « air de famille », en effet, il n'est donc pas étonnant que l'*Eryngium maritimum* L. des régions côtières rappelle à Ragaz l'*Eryngium alpinum* L. inféodé à la haute montagne; il ne les confond pas pour autant. Cf. RAGAZ, *Briefe*, vol. 1, p. 51s. (1. 9. 1894).

858 RAGAZ, *Mein Weg*. vol. 2, p. 234 et 279.

859 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 2, p. 117 et 309.

860 Le chauffage au bois, avec la valeur thermique différente des essences, exerce aussi, il est vrai, à ce type de regard sur la forêt.

861 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 1, p. 47.

862 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 2, p. 138, note 1.

Lydda en Terre sainte, en Forêt Herzl (appelée aussi Forêt Houlda).⁸⁶⁴ L'amour des arbres est une constante chez le théologien religieux-social.

9.3 La réalité est théocentrée : Ragaz rejette les dualismes de la pensée moderne

Il faut dire un mot sur la façon très originale dont Ragaz perçoit et interprète le monde, y compris et même surtout le monde naturel. On est ici aux antipodes de la démythologisation bultmannienne. Le schéma typiquement moderne selon lequel la pensée serait passée d'un monde mythique et magique à un monde scientifico-technique saisi, compris et géré rationnellement ne s'applique pas à Ragaz. Il conteste en tout cas le bien-fondé d'une telle théorie de la connaissance. Ragaz s'inscrit dans ce que l'on appelle de nos jours la modernité réflexive (Ulrich Beck). Et on doit lui reconnaître le mérite d'une réflexion épistémologique explicite qu'il appelle « théocratique » (le mot « théocentrée » éviterait cependant des malentendus)⁸⁶⁵ : « Fondamentalement, j'assimilais toute connaissance à une connaissance de Dieu, un consentement [*Ja-sagen*] à Dieu dans la rencontre avec lui ; tout sens du monde [est] rayonnement du sens primitif, du Logos qui était « au commencement auprès de Dieu », c'est-à-dire qui procède de Dieu et qui est lui-même Dieu. [...] La logique tout entière se retransformait dans le Logos. Une 'logique théocratique' m'apparaissait comme le complément nécessaire de mon 'système' théologico-philosophique. [...] C'est Malebranche, en particulier, qui m'a accompagné et conduit sur cette voie de la pensée après Berkeley qui m'avait influencé en un sens similaire autrefois. Voir toutes choses en Dieu comme recevant de lui, et de lui uniquement, la réalité et le sens, considérer ce qui est faux théoriquement comme un pendant de ce qui est faux moralement, voilà la clé de voûte de ma construction intellectuelle et spirituelle. En la matière, je suis donc, une fois de plus, résolument revenu à la Bible ou plutôt : je me suis avancé vers elle. »⁸⁶⁶

Ragaz rejette catégoriquement les dualismes épistémologiques de la modernité. Tout d'abord il refuse de dissocier le matériel et le spirituel et de cantonner (selon un mode connu de Kant par exemple) l'une et l'autre de ces manifestations du réel dans des sphères régies par des lois distinctes : causalité déterministe dans l'univers clos du monde matériel, ouverture à la liberté, à la parole, au sens existentiel dans le monde spirituel. Ensuite, Ragaz abolit (comme Berkeley, en effet) la limite entre le monde extérieur et la vie intérieure : « l'essence de la nature » est à comprendre non seulement avec « les pensées cérébrales » mais aussi avec « l'éros du cœur ».⁸⁶⁷

Comme il le dit dans une prédication de Pentecôte, le miracle pentecostal se reflète dans le miracle printanier de la nature du mois de mai mais en même temps dans « le miracle de l'âme » qui y est réceptive et, finalement, dans « le miracle du dépassement de la simple nature par l'Esprit »⁸⁶⁸. Le

863 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 2, p. 318.

864 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 2, p. 298s.

865 Le terme *theokratisch* fait penser aujourd'hui à un régime d'ayatollahs. En réalité, Ragaz veut simplement dire que « Dieu règne » - sur les cœurs, les yeux, les esprits, la nature et les structures : présence du Royaume, centrale dans sa théologie.

866 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 1, p. 342s.

867 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 1, p. 325.

868 RAGAZ, *Das Reich und die Nachfolge*, p. 195s.

monde des rêves est le même monde que celui saisi par les sens : les deux s'interpénètrent.⁸⁶⁹ Ragaz fait l'expérience personnelle de facultés sympathétiques, c'est-à-dire de capacités de communion et de communication au-delà des limites du temps et de l'espace : rêves prémonitoires, connaissances prédictives et anticipatrices, pressentiment du danger, songes manifestant le monde du Royaume comme promesse du monde présent, vécu intérieur d'événements extérieurs qui se passent à son insu mais dont l'empreinte affecte son psychisme.⁸⁷⁰

Le monde de l'enfance, loin d'être simplement enfoui dans la mémoire, se réactualise dans le vécu de l'adulte, et c'est particulièrement vrai pour des scènes de la nature inscrites dans un souvenir reconnaissant. L'enfant ne vit pas encore dans les dualismes objectivants qui guident l'adulte formaté à l'occidentale.⁸⁷¹ Cet aspect a d'ailleurs une dignité théologique chez Ragaz, en ce sens qu'il faut « accueillir le Royaume de Dieu comme un petit enfant » (Mc 10,15 *parr.*) : l'évolution de l'humain consiste à redevenir enfant à un niveau plus élevé d'intégration. La culture est appelée à redevenir nature, mais dans cette même perspective d'élévation et non de retour.⁸⁷² Enfin, autre séparation qui tombe : le monde biblique historiquement révolu redevient le monde d'aujourd'hui, il se manifeste dans le monde présent, le qualifie, certes, mais s'y déroule même de manière à représenter littéralement des scénarios bibliques dans les événements actuels. A cet égard, la vision du monde ragazienne présente de fortes affinités avec celle du « réalisme biblique » wurtembergeois dont la principale figure à cette époque est Christoph Blumhardt fils (1842-1919) à Bad Boll.⁸⁷³

Plusieurs de ces différents éléments se reconnaissent très bien dans un passage récapitulatif se référant à une randonnée faite en Haute-Engadine au cours des années de son ministère à Coire (1895-1902). Ragaz évoque d'abord la solitude bienfaisante : « Je l'ai recherchée et profondément savourée. Je l'ai respirée comme un air vital guérissant l'âme épuisée par l'excès de paroles. » Il vit « comme un retour des journées de l'enfance » à Kunkels, l'un des lieux-dits fréquentés pour faire paître le troupeau. « Encore plus important fut cependant la rencontre vivante [*Erleben*] de Dieu dans la nature. Cette expérience m'accompagnait dans les grandes choses et dans les petites, dans les sommets et dans les fleurs au bord du chemin, dans le rayonnement du soleil et dans le grondement de la rivière, sans interruption. C'est sans discontinuer aussi que la louange de Dieu jaillissait de mon âme. Je n'ai plus jamais revécu cela à un tel point et dans une plénitude pareille, mais [ce type d'expérience] est resté un élément constitutif [*Grundelement*] de mon existence spirituelle [*geistig*]. Certains Psaumes et certains passages prophétiques énoncent le mieux ce que je ressentais alors – et non seulement alors. »⁸⁷⁴

869 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 1, p. 126.

870 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 1, p. 35 et 80ss. Certains de ces phénomènes rappellent la synchronicité jungienne, référence que Ragaz ne cite pas cependant.

871 Une confirmation sur le terrain de cet état de fait a été fournie par des interviews avec de jeunes scolaires alsaciens et lorrains sur des notions centrales de la protection de la biodiversité (sous la direction de Sylvie Dallet et Claude Michel) ; les résultats ont été restitués dans le cadre du séminaire 2014 du Conseil scientifique du Parc Naturel Régional des Ballons des Vosges dont nous sommes membre.

872 JÄGER, *Ethik und Eschatologie bei Leonhard Ragaz*, p. 110s. et 130. Cet élément de la théologie de Ragaz est à rapprocher de son franciscanisme qui provient surtout de la lecture vécue comme marquante de *La vie de saint François d'Assise* (1894) du théologien réformé Paul Sabatier (RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 1, p. 216).

873 Ragaz a d'ailleurs rencontré Blumhardt le Jeune plusieurs fois, en 1909 et en 1911 ; il était fasciné par son aura et le tenait en très haute estime.

9.4 La nature, spectacle de la lutte de l'Esprit

Ragaz perçoit, expérimente, interprète la nature comme un spectacle de la force et de la lutte de l'Esprit, comme un théâtre où se joue la transformation du monde en Royaume de Dieu. Dans la nature il y a autant de dynamisme spirituel, de promesse au travers de la douleur⁸⁷⁵, que dans l'histoire et notamment dans le mouvement ouvrier. La nature est foncièrement spirituelle ; elle est vivante même dans ses formes apparemment inertes, elle est humaine, personnelle dans ses formes vivantes.

Dans la nature se rejouent ici et maintenant les scènes présentes dans les récits bibliques. D'où la dramatique des paysages ragaziens : le bord de mer paisible et illuminé par le coucher de soleil en Norvège est immédiatement suivi d'une traversée sous l'une des tempêtes les plus violentes jamais enregistrées là-bas – mais sans dommage pour les passagers : la mer apaisée de la Galilée de Jésus (Mc 4,35-40 *parr.*) transparaît sur la côte norvégienne du XX^e siècle.⁸⁷⁶ Enveloppé de brouillard en montagne, perdu, Ragaz fait l'expérience salvatrice du soleil qui revient et qui éclaire le paysage au-dessus du brouillard stagnant en contre-bas ; il ressent une profonde reconnaissance, les rayons du soleil sont «comme une révélation de Dieu» - sans que, cette fois-ci, la scène soit associée à un récit biblique particulier. Parfois c'est un cantique, en l'espèce sur « l'aurore de l'éternité » et « la lumière issue de la lumière incréée », que lui évoque le lever du soleil au cours de son étude biblique personnelle fort matinale.⁸⁷⁷ La mer aussi, on s'en doute, représente l'éternité, mais la facilité de diriger un bateau grâce au gouvernail inspire confiance : l'esprit peut vaincre la masse.⁸⁷⁸ Certains endroits singuliers sont particulièrement bénis comme les collines bucoliques autour de la Bad Boll de Blumhardt, pays qui offre comme un avant-goût de parousie.⁸⁷⁹

9.4.1 La manifestation du démonique

La proclamation du Royaume de Dieu provoque les démons, en un double sens : elle les fait apparaître en pleine lumière et elle les irrite. Le démonique s'affirme, combattif, dans la nature et dans la société qui ne sont de toute façon que des facettes de la même réalité théocentrée. Ragaz décrit la présence du démonique dans l'expérience de lieux, parfois dans le regard ou le comportement de la créature animale.⁸⁸⁰ Mais la plus grande puissance démonique s'appelle *Mammon* (Mt 6,24 ; Lc 16,13). Pour Ragaz, la puissance de l'argent couplée à celle de la technique

874 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 1, p. 204s. A l'occasion d'une expérience similaire, Robert Lejeune cite le Psaume 126: « nous étions pareils à ceux qui font un rêve » (LEJEUNE, *Erinnerungen eines Bergpfarrers*, p. 29). Chose remarquable, il ne s'agit pas à proprement parler d'un Psaume de la création mais d'un chant de délivrance (retour des exilés) et qui rattache la création à la perspective de la rédemption – motif théologique fondamental chez Ragaz et ses disciples.

875 Tant la vie des humains que la grande histoire, ainsi que « l'obscurité et les tourments de la nature » confrontent Ragaz à « l'énigme » de l'agir de Dieu. Il parle du « fait de la *disprovidentia* » (RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 2, p. 227).

876 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 2, p. 260s.

877 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 1, p. 161.

878 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 1, p. 256.

879 Par la prière, sans doute, qui est accueil de l'Esprit : RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 2, p. 131. La participation active de l'humain à l'œuvre de l'Esprit est un élément constant dans la théologie de Ragaz.

est comparable aussi à *Moloch* (Lév. 18,21, etc.), idole à laquelle les anciens Israélites sacrifiaient leurs enfants. Les forces démoniques entraînent les humains et la nature dans un gouffre de destruction : « *Ce n'est plus Dieu le maître de la nature ni l'humain véritable appelé à être un protecteur et rédempteur de la nature : c'est la technique. Celle-ci est devenue le Moloch dominant les cieux et la terre, l'air et les eaux. Aucune vallée alpine dignifiée par l'histoire ne lui est sacrée quand il s'agit d'y noyer par un barrage, sous le prétexte de servir l'intérêt du peuple mais en réalité au service du profit de grands bailleurs de fonds, les habitations humaines et les campagnes marquées de tout temps de la consécration et bénédiction du travail humain. [...] De manière générale nous avons perdu, le paysan non moins que le citadin, la crainte sacrée de la nature. Nous exploitons la nature, nous la violons en la détruisant dans notre avidité impie et brutalité – et nous en payerons le prix, si aucun changement n'intervient – en subissant la mort et l'effondrement.* »⁸⁸¹

Jamais dans les récits autobiographiques de Leonhard Ragaz les plantes n'incarnent la tentation des démons. A une exception près, cependant. Deux jeunes citadins en visite désirent rapporter chez eux de l'edelweiss. Ragaz, à l'époque pasteur débutant à Flerden, accepte de leur faire ce plaisir et se rend avec eux à la station la mieux garnie : une paroi rocheuse que l'on peut escalader non sans peine, en s'appuyant sur de petites corniches formées par les strates successives. « Mais alors je vivais pour la première fois, malgré toutes mes aventures d'enfant dans les falaises et les ravins, la force séductrice de la montagne et la magie de l'edelweiss. » Après avoir cueilli les plus belles fleurs dans un endroit en surplomb, Ragaz a le plus grand mal à redescendre. Le risque de chute mortelle est très réel. Il réussit enfin en se disciplinant et en s'imposant des pauses de concentration et de réflexion. « Les deux garçons toutefois ne se doutaient nullement de ce que ces edelweiss avaient coûté et auraient pu coûter. »⁸⁸² Dans cet épisode, l'edelweiss, non encore protégé mais très rare et difficilement accessible, représente l'attention possessive à la nature, le désir de s'appropriier un trésor emblématique.

9.4.2 La plante – créature-sœur et contre-modèle de l'agitation vaniteuse

Quel est le caractère spécifique de la plante dans la perception ragazienne de la nature ? L'interrogation n'est pas toujours pertinente, la végétation étant un élément parmi d'autres du paysage : dans ce cas toute différenciation serait artificielle. Mais certains passages répondent bel et bien à la question posée. Tout d'abord la plante incarne de façon privilégiée la fidélité et la durée dont Ragaz avait noté la valeur dans son analyse de la société rurale traditionnelle. La manière dont « la fleur surgit au printemps » est tout à fait contraire à l'activisme snob, « *Mache* » dans le texte allemand, rare vocable populaire que Ragaz s'autorise à utiliser et qui signifie, dans le monde politique et associatif en l'occurrence, l'agitation vaniteuse qui « fait des chichis ». ⁸⁸³ La plante est spontanée ; de par son propre tempérament peu enclin à l'apprentissage systématique, Ragaz se reconnaît dans la « croissance sauvage ». ⁸⁸⁴ « La maturité de tout mon être », dit-il, n'est intervenu « qu'à l'arrière-automne de ma vie ». ⁸⁸⁵ La plante *alpine* enfin est investie d'une beauté

880 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 1, p. 86; vol. 2, p. 203, 252 et 316.

881 RAGAZ, *Die Bibel*, vol. 2, p. 145s. C'est nous qui soulignons.

882 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 1, p. 146ss.

883 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 2, p. 162.

884 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 1, p. 153; cf. p. 301.

885 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 1, p. 107.

exceptionnelle dans ces contrées rudes, elle renvoie à la sphère divine : « [...] les prairies de la haute montagne ornées du plus merveilleux éclat des cyclamens me firent une impression inoubliable de réalité céleste [*des Überirdischen*]. »⁸⁸⁶ La plante alpine est l'emblème d'une vérité plus fondamentale : la beauté vient de Dieu, « appartient à la création de Dieu »⁸⁸⁷, que ce soit dans la nature ou dans l'art, car la création de Dieu est continue.⁸⁸⁸ La « civilisation » en revanche produit la laideur. Avec de telles idées, Ragaz est un enfant de son époque, certes, celle de l'Art nouveau, entre autres.

Dans ses réflexions théologiques sur le Sermon sur la montagne, livre destiné au grand public, Leonhard Ragaz médite aussi les lis des champs. Il y adopte *une vision résolument franciscaine*⁸⁸⁹. La nature doit être consacrée à Dieu. « De cette manière elle est intégrée dans la relation de l'humain à Dieu et elle devient, de ce fait, l'objet de sa sollicitude et de son intercession. C'est ainsi que François a compris Jésus et il avait certainement raison. Jésus relie le monde entier à Dieu Seigneur et Père. Y compris les lis des champs, les oiseaux du ciel, le soleil et la pluie. » Cette perspective devient toutefois un combat à une époque de destruction de la nature par l'industrialisation. « C'est la volonté de Dieu qui doit se faire partout et non la volonté exploitatrice et destructrice de l'humain ou la volonté du maître du monde *présent*. Tu peux et tu dois inclure dans ta prière de louange, comme François l'a fait, la beauté des mondes animal, végétal, minéral, des éléments, du soleil, de la lune et des étoiles, et donc aussi, dans ton intercession, leur sanctification et leur rédemption. »⁸⁹⁰

9.5 Un paysan dans l'âme

Au fond du cœur, Ragaz est toujours resté agriculteur. C'est du monde paysan qu'il tire les métaphores caractérisant son activité intellectuelle et militante. « Dans ce champ [la formation des adultes en milieu ouvrier] mon travail de laboureur et de semeur n'a été récompensé que par une maigre récolte. Je persiste à croire néanmoins que ces semailles n'ont pas été perdues. »⁸⁹¹ Se remémorant avec un mélange de gratitude, de scepticisme et de coquetterie le rayonnement considérable de son activité universitaire à Zurich (1908-1921), Ragaz conclut : « Mes semailles étaient épanouies, malgré toutes les variations du temps, en une floraison pleine et mûre ». ⁸⁹² Néanmoins, la profession académique est de l'ordre du regard, de la spéculation, de la théorie, et elle ne voit que défiler des générations d'étudiants qui se succèdent rapidement ; en revanche, le ministère paroissial se vit sur le terrain, dans la communauté locale, et le partage de la vie, du travail,

886 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 1, p. 201.

887 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 1, p. 126s.

888 JÄGER, *Ethik und Eschatologie*, p. 92 et 176ss.

889 C'est également le cas chez son collègue et disciple Robert Lejeune lors de ses cultes dans les lieux d'estive (*Maiensässen* ; LEJEUNE, *Erinnerungen eines Bergpfarrers*, p. 54s.)

890 RAGAZ, *Die Bergpredigt*, p. 166s.

891 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 2, p. 152. Cf. RAGAZ, *Briefe*, vol. 1, p. 135 (10. 2. 1900); *ibid.*, p. 170 (15. 4. 1902); *ibid.*, p. 187s.;

892 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 1, p. 311.

des joies, des préoccupations et des espoirs, ceux des ouvriers surtout, dans le cas de Ragaz : « Le pasteur est placé dans un verger ou dans un champ, le professeur au bord d'un fleuve. »⁸⁹³

9.6 Des analogies avec Leonardo Boff

Pour des raisons évidentes de défis socio-économiques et politiques similaires, mais aussi sans doute de socialisation comparable dans une famille nombreuse de condition modeste et dans un terroir de tradition rurale, la pensée théologique de Leonhard Ragaz présente des analogies importantes avec celle de Leonardo Boff : l'insistance sur la libération, la solidarité avec les milieux défavorisés, le personnalisme, la dynamique de l'Esprit dans l'histoire et dans la nature, la création continue et le dialogue science-foi qu'elle implique, la présence et l'action dans le monde et pour le monde, le sens politique, l'importance donnée au vécu et à la conscience communautaires, le rejet de tout quiétisme et de tout formalisme théologique abstrait, enfin une passion toujours renouvelée de la fréquentation de la Bible. Il y a même, d'un côté comme de l'autre, quoique dans des contextes différents, un regard différencié sur l'héritage des Réformateurs, sensible au christocentrisme et à la puissance libératrice de la confiance rétablie en Dieu mais critique à l'égard d'une doctrine de la justification par la foi aux implications trop formelles, abstraites et individualistes, et soucieux d'honorer la volonté et l'action humaines en tant que dynamisme divin. Ragaz écrit à ce sujet : « *La liberté et la grâce sont fondamentalement une seule et même chose, à savoir la pleine réalisation de l'unité de Dieu et de l'humain, l'humain se réalisant d'autant plus pleinement qu'il se réalise en Dieu et qu'il se retrouve soi-même véritablement par la fusion avec Dieu [Aufgehen in Gott]. La théonomie est autonomie et l'autonomie théonomie. Deo servire libertas.* »⁸⁹⁴ Un peu comme Boff mais dans des termes plus radicaux encore, le théologien zurichois semble concevoir la foi et l'amour comme une vie *en* Dieu plutôt que *devant* Dieu (*coram Deo*). Cependant, la formule risquée « Dieu est notre Soi véritable »⁸⁹⁵ doit être contrebalancée avec le rôle donné à la conscience (morale) et la relation plus dialogique avec Dieu qui s'y fait jour. « *Dans la voix de la conscience Dieu frappe à la porte* ».⁸⁹⁶

Un autre point commun entre Boff et Ragaz est l'importance de l'émerveillement et de tous les signes de la présence de Dieu dans la création. Le Créateur n'est pas, et de loin, simplement extérieur à son œuvre. Par leur pensée, les deux théologiens sont très proches, quand bien même Ragaz n'utilise pas la même terminologie que Boff : il ne parle ni de grâce ni de sacrement. Pour la grâce, ce sont des raisons linguistiques et sémantiques qui jouent (*Gnade* n'a pas de connotation esthétique), mais aussi la critique de la théologie de la grâce chez les Réformateurs et le risque de ne pas pouvoir transporter dans l'usage du terme tout ce qui motive Ragaz à se démarquer de la réception protestante et surtout luthérienne convenue. La *graça* latino-américaine de Boff est plus fraîche que la *Gnade* protestante germanique. En ce qui concerne les sacrements, Ragaz ne pourrait pas se faire comprendre dans sa propre tradition confessionnelle s'il en élargissait radicalement la signification, d'autant moins que le protestantisme de son époque avait plutôt réduit l'expérience sacramentelle par la célébration très espacée, et sous forme d'annexe au culte, de la Sainte-Cène. Il est significatif, cependant, que Ragaz confesse dans son autobiographie tardive : « Ce qui m'attire toujours dans le

893 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 1, p. 294.

894 RAGAZ, *Cours de philosophie religieuse*, première version (RPh₁), 1909, p. 571, cité dans JÄGER, *Ethik und Eschatologie*, p. 101.

895 JÄGER, *Ethik und Eschatologie*, loc. cit.

896 JÄGER, *Ethik und Eschatologie*, p. 220. Le passage cité de Ragaz est tiré de son cours d'éthique, première version, 1908/09, p. 381.

catholicisme c'est le rôle joué par le sacrement [...]. »⁸⁹⁷ Abstraction faite de la terminologie, tant la sensibilité commune que les convergences doctrinales sont très fortes quand on compare Ragaz avec Boff.

Une perspective œcuménique

Ragaz dit même tout l'intérêt qu'il porte à la théologie orthodoxe⁸⁹⁸, sous la forme d'une ouverture qu'il n'a plus eu le temps de concrétiser. Il est assez remarquable que des éléments constitutifs de l'encyclique *Laudato si* du pape François, publiée en juin 2015, soient déjà présents chez ce précurseur de l'écothéologie que fut Leonhard Ragaz : un sens de la présence de Dieu qui est mystique ou s'en rapproche, le franciscanisme, le lien indissoluble entre la solidarité avec les pauvres et la défense de la nature et de l'environnement, le salut compris comme englobant toute la création, une forme de liturgie cosmique qui ne porte pas ce nom mais qui est la répercussion des Psaumes dans la communion avec les créatures et, finalement, même des affinités avec les Eglises orthodoxes.⁸⁹⁹

897 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 2, p. 303.

898 RAGAZ, *Mein Weg*, vol. 2, p. 303. Ragaz parle de «catholicisme grec», sans doute aussi parce que les «orthodoxes» auraient évoqué pour lui et pour nombre de ses lecteurs le courant protestant opposé aux libéraux.

899 La pensée de Michel Maxime Egger témoigne de la fécondité de la tradition orthodoxe pour une écothéologie de type occidental aujourd'hui (EGGER, *La Terre comme soi-même*).

10 La grâce du végétal : bilan herméneutique de la rétrospective historique (chapitres 6 à 9)

La dogmatique protestante telle qu'elle s'est constituée, dans la controverse de ses orthodoxies, au XVII^e siècle, distingue nettement les lieux théologiques de la *création originelle et nouvelle* d'avec la *providence divine* se manifestant dans la conservation des créatures. Et la théologie de la providence n'offre des brèches à l'intervention créatrice directe de Dieu que sous la forme des miracles, signes de la *providence extraordinaire*. La *providence ordinaire* en revanche, appelée aussi *concours général* de Dieu – visible dans l'ordre de l'univers et dans les générations et les cycles du vivant et de ses milieux – suggère un Dieu plus éloigné qui n'intervient qu'indirectement, garantissant les bons mélanges des quatre éléments et permettant la perpétuation des êtres mortels en bénissant leur procréation.

10.1 La grâce du végétal, création continuée dans l'extraordinaire de l'ordinaire

S'il est vrai que ce concours général relève, lui aussi, de la grâce (au sens où l'ordre sort comme une grâce du désordre), la vulnérabilité de ce système de pensée est quand même patente. Car si Dieu est essentiellement une cause, serait-elle noble et première, il disparaît dès que l'on n'a plus besoin « de cette hypothèse ». Par contre, dire la grâce agissante de Dieu dans la création présente suppose de distinguer radicalement la grâce de toute articulation entre des causes et des effets et de fluidifier la frontière entre la création des origines et la création continuée dans les phénomènes attribués à la providence. *La grâce se réfère alors à la présence de Dieu dans le jeu des créatures*. Et le miracle devient la règle – si l'on peut dire et si l'on veut le voir. *La providence ordinaire est extraordinaire dans toutes ses manifestations*. Cette vision des choses rejoint la sensibilité augustinienne : le miracle des noces de Cana (Jn 2), transformer l'eau en vin, est extraordinaire dans l'ordinaire car tous les ans, nous rappelle l'évêque d'Hippone, Dieu le réalise dans les vignes.⁹⁰⁰

10.2 La grâce des créatures « parlantes » et la gratitude de la responsabilité

C'est de cette manière que les Réformateurs comprennent les créatures en général et les plantes en particulier. *Le parallèle est frappant entre la grâce qui pardonne et fait vivre le pécheur justifié par la foi et la même grâce qui dessine les marques de la Résurrection dans la condition mortelle du végétal*. Le cerisier prêche le Ressuscité et le prédicateur humain ne peut que se réjouir de la complicité qu'il entretient avec l'arbre dans la commune mission d'annoncer l'Évangile. Les créatures sont « parlantes » et de la sorte elles attestent qu'elles sont des créatures de la Parole comme l'Église elle-même est *creatura Verbi*. Surtout chez Luther l'événement de la Parole adressée, reçue et répercutée caractérise aussi la création non humaine, et les plantes en sont de belles médiatrices.

900 AUGUSTINUS, *In Johannis Evangelium Tractatus CXXIV*, VIII/1, p. 78. Nous remercions le professeur Michel Grandjean (Genève) d'avoir attiré notre attention sur cette exégèse augustinienne des noces de Cana. On trouve des approches comparables chez LUTHER, WA 16,201,22-31 et WA 22,121,5-10 (passages cités par MANN, *Das Wunderbare*, p. 26s.).

Car la création est fondée dans la joie de Dieu, comme nous le dit Calvin dans son commentaire du Psaume 104, et notre gratitude d’êtres comblés de beauté et de bonté répond à la grâce reçue. C’est une grâce générale pour le Réformateur genevois, dynamique de l’Esprit à l’œuvre bien au-delà du monde des croyants. Nous avons adopté cette vision calvinienne, même dans la méthodologie de notre travail qui inclut le dialogue avec des acteurs et des lieux non ecclésiaux. La grâce appelle une éthique de la reconnaissance, aussi dans la relation aux plantes et à la terre qui les nourrit – et nous par leur intermédiaire. La réponse est dans la responsabilité – écologique, aurait dit Calvin si le mot avait déjà été usité de son temps. La grâce se déploie donc aussi dans l’éthique et dans la pratique. Elle se prolonge dans la gratitude de l’action – cet aspect nullement absent chez Luther a été finement travaillé dans l’éthique de Calvin.

10.3 La grâce du végétal surmonte les dualismes et s’appuie sur une approche tierce

Pour les générations suivantes, et surtout à partir du XVIII^e siècle, l’évidence de la grâce dans le monde vivant en nous et autour de nous devient plus précaire. Il faut admettre que la distinction dont nous avons dit l’importance décisive, celle entre Dieu et la Cause, les grâces et les causes, est mal faite ou pas du tout. *Là où l’on réussit à discerner la grâce du végétal et à l’accueillir, on procède toujours par la mise en commun de ce qui est séparé, sujet et objet, esprit et matière, Dieu et le monde, et en Dieu : Père, Logos et Esprit.* C’est une approche théologique particulièrement frappante, pensée et mise en pratique dans la curiosité philosophique, la lutte solidaire, la prière et l’observation admirative chez Leonhard Ragaz.

La mise en commun dont nous venons de parler *prend appui dans six références et démarches complémentaires et qui se recoupent en partie : dans l’existentiel, la mystique, la pédagogie, l’art, la pratique et enfin, dans la fréquentation toujours renouvelée de la Bible.* Il en est ainsi, à des titres divers, pour toutes les personnalités et toutes les expressions que nous avons étudiées.

C’est donc toujours un point d’appui extérieur, autrement dit une dynamique triangulaire, qui détourne la relation objectivante de sa fixité et l’ouvre à la grâce. C’est évident pour la démarche pédagogique qui implique des partenaires de l’apprentissage commun, pour l’art et la pratique qui prennent forme dans des projets, pour la Bible qui injecte une autre source de sens, pour la mystique qui consiste à se retrouver soi-même dans l’altérité de Dieu. Mais même la référence existentielle peut être comprise comme une relation triangulaire : l’objet de la relation objectivante, le végétal en l’occurrence, sort de son objectivité, interpelle le sujet et contribue à « le poser en dehors de soi ».⁹⁰¹ Entre le sujet en face de l’objet, cet objet même et un autre soi-même, interpellé et interpellant, et au sein duquel la relation sujet-objet est partiellement abolie, s’établit un jeu de relations qui n’est plus dual mais (métaphoriquement) triangulaire. Ce jeu prépare le terrain à la manifestation de la grâce.

Du point de vue de la pragmatique de la communication toutes les interactions que nous venons de décrire sont susceptibles de provoquer des *changements de type 2* (selon la terminologie de Paul Watzlawick), c’est-à-dire des changements non à l’intérieur d’un système donné (changements de type 1) mais qui en bousculent la configuration.⁹⁰² La relation objectivante de l’humain à la plante devient une relation aux interactions plus riches, interpellante, impliquante. L’humain ne reste pas à

901 En analogie avec l’expression chez Luther selon laquelle la théologie nous place en dehors de nous (« *ponit nos extra nos* »).

l'extérieur d'un donné scientifiquement analysable et techniquement transformable (ce qui serait même une simplification réductrice et naïve de la démarche scientifique). Mais il est entraîné dans cette réalité qui l'atteint et le change. Le végétal de son côté ne demeure pas « muet » mais devient porteur de résonance au sens de Hartmut Rosa.

10.4 La grâce du végétal de Rousseau à Ragaz : les approches tierces par lesquelles la relation objectivante s'ouvre à la grâce

La fraîcheur de Rousseau, l'élégance enthousiasmante de son rapport aux végétaux ne vieillit pas, plus de trois siècles après sa naissance. Malgré quelques effets de style qui coulent tout seuls de la plume d'un écrivain expérimenté, c'est l'authenticité de son expérience existentielle des plantes qui prime. Les plantes font tant de bien à son âme tourmentée, elles sont des compagnes fidèles et ravissantes à la fois de sa réflexion, de sa biographie et de sa vie intérieure : et on entre volontiers dans cette démarche spirituelle, ne sachant pas trop si c'est Rousseau ou ses plantes qui nous y attirent. La grâce du végétal est donc *dans* l'existential et dans l'art d'écriture. En outre, elle touche à la mystique : l'expérience du divin dans la nature passe aussi par le monde vert, le va-et-vient entre le ciel étoilé et la terre constellée de fleurs en est un exemple dans l'écriture de Rousseau. Enfin, Rousseau est pédagogue dans son rapport aux plantes, il partage avec d'autres une passion qui forme à l'attention rigoureuse mais également bienveillante et recueillie, à la sérénité de reposer en soi-même et au souvenir reconnaissant des êtres aimés. De toutes ces manières Rousseau ravive la grâce du végétal, bien au-delà de son époque et de son milieu.

Chez Goethe, la pédagogie prend la forme de la *Bildung* : le végétal est le modèle de l'auto-déploiement harmonieux que l'humain est invité à s'appliquer à soi-même. La grâce du végétal vit donc du jeu entre la plante et l'humain dans l'orientation commune vers la formation coordonnée de soi. Personnalité et « plantitude » s'éclairent mutuellement. Historiquement parlant, un décalage surprenant se produit : une tradition ancienne de *Bildung* en tant que conformité phytomorphe au corps du Christ se trouve transposé sur l'organisme végétal. Et le modèle de cet organisme végétal est destiné à être repris par l'humain. C'est dans ce va-et-vient interpellant que la grâce s'infiltré : un regard purement objectivant enfermerait le végétal dans un monde clos.

Philipp Otto Runge puise dans la Bible pour fonder son art sur la religion révélée. Sa recherche romantique de la pureté des origines et d'hiéroglyphes à déchiffrer dans la nature idéalise les plantes, seule réalité vivante à ne pas être aliénée par le péché originel. L'interprétation est douteuse mais ses applications dans l'art sont fascinantes. Et la singularité d'une recherche de sens personnelle est respectée, trait protestant de Runge. Face à la violence du culte de la Raison, pratiqué par la Révolution française, le peintre romantique veut nous mettre sur la piste d'un monde non violent et réconcilié dans l'amour – en soi et dans la relation aux autres. Et c'est Dieu qui se montre ainsi : une touche mystique est indéniable dans l'œuvre de l'artiste.

Theodor Fontane et Pierre Loti sont moins affirmatifs. De manière très contrastée ils sont, l'un et l'autre, des personnalités tourmentées vivant dans un siècle où la foi peine à coexister avec la science, la conviction héritée avec la raison critique. Chez l'aîné, le problème de la vérification difficile de la présence de Dieu dans un monde plein d'aléas imprévisibles et de douloureuses énigmes impénétrables, se résout dans un scepticisme miséricordieux. Les plantes le consolent, elles qui sont les compagnes mystérieusement révélatrices des péripéties de nos destins. Elles sont les

complices aussi de la chose qui compte : la bonté au quotidien que même les âmes pieuses, souvent si pesantes, pratiquent parfois.

Chez le cadet, l'angoisse est plus grande, les aventures et les frasques aussi, jusqu'à l'excentricité. Mais pour Loti (comme pour Fontane), les plantes sont des consolatrices : elles lui offrent maintes fois, serait-ce dans la précarité et l'incertitude, les « revoirs » auxquels il aspire tant, retrouvailles avec le bonheur de l'enfance, rencontres dans des contrées exotiques de la cour familiale, verte et fleurie, au travers d'un décor végétal similaire, ressouvenir des ancêtres dans le jardin des aïeules, revoir très atténué même avec le Sauveur auquel il croyait jadis, en face de la frêle présence des « lis » que Jésus contemplant déjà.

Il y a beaucoup de malgré dans la grâce expérimentée par Fontane et par Loti mais grâce néanmoins, et grâce possible, une fois de plus, par un troisième pôle, existentiel, qui ouvre le rapport objectivant de l'humain au végétal.

Philippe Robert est un croyant et un théologien. Ses plantes conjuguent un sens scientifique, existentiel, artistique, biblique et pédagogique ou du moins didactique (par sa collaboration à des flores vulgarisées et l'iconographie de la *Bible de la Concorde* qui exécute le programme théologique des deux livres). Les plantes sont chargées de sens, et elles sont des créatures-sœurs dont la présence vivante nous sort de la fixation sur les « petites minutes » d'une existence où nous ne faisons plus que fonctionner. Sans les plantes et sans une attention aimante aux plantes, les humains ne sont pas vraiment humains, tout l'œuvre de Philippe Robert rend hommage à cette conviction. Leur grâce consiste à nous humaniser. Les enfants et les femmes semblent en être davantage conscients que les hommes.

Enfin, Leonhard Ragaz nous entraîne dans un système théologique où les plantes retrouvent le langage qu'elles avaient chez les Réformateurs et que Runge et Robert cherchent à leur redonner. Une autre séparation tombe avec fracas, celle entre la Nature et l'Histoire. Le « spectacle de la gloire de Dieu » reprend avec de nouveaux acteurs, nullement intemporel mais dans la brûlante actualité du Royaume de Dieu dans les luttes du XX^e siècle. Marqué à vie par le communautarisme villageois de son enfance, véritable structure coopérative du Royaume, Ragaz se souviendra toujours d'une vie familiale et sociale nourrie, directement ou indirectement, par les plantes. Et son regard sur la nature, paysages, météorologie, animaux et plantes, est celui du dramaturge interprétant la pièce de l'Esprit divin. Il y a du calme aussi, dans cette dramaturgie, celui des hauteurs où fleurissent les bijoux de la flore alpine, expérience de la grâce au travers de la beauté paradoxale de fleurs magnifiques sortant de coussinets écrasés sur le sol.

Malgré la démarche inévitablement sélective, notre parcours historique nous a fait découvrir la persistance de la « grâce du végétal » depuis la Réforme jusqu'au XX^e siècle sous des formes différentes, certaines lumineuses, d'autres plus tourmentées. On retrouve certains motifs rencontrés dans la partie pratique : la plante « mémoratif » chez Rousseau réapparaît dans un tout autre contexte, et pour la relation à soi plutôt qu'à autrui, dans les « plantes biographiques » des soins basés sur les plantes en EHPAD ; les végétaux qui « racontent une histoire » qui se croise avec celle, biographique, des visiteurs (dans un jardin biblique ou interreligieux) sont comparables aux plantes que Fontane emploie comme des récits implicites greffés sur le récit explicite, dans des passages clés de ses romans. Nous nous limitons pour l'instant à ces deux exemples, réservant au chapitre suivant un essai provisoire de typologie des variations de la grâce du végétal.

10.5 La grâce : une médiation

Un dernier aspect commun à la partie pratique et la partie historique mérite d'être souligné. À la fin du chapitre 5 nous avons constaté que la grâce du végétal consiste aussi en sa fonction médiatrice : la plante comme « ouvre-porte » par exemple pour initier un dialogue confiant entre deux personnes ou la plante comme incarnation d'un récit existentiel et spirituel s'offrant à l'écoute mutuelle des traditions qui portent dans la fraternité interreligieuse. Or, dans notre résumé des chapitres 6 à 9 l'importance de la médiation apparaît également, médiation exercée cette fois-ci non pas par la plante elle-même mais par une approche-tierce permettant de passer de la relation duale humain-plante à une relation ternaire, triangulaire. Tantôt c'est donc la plante qui joue le rôle de médiatrice, tantôt c'est le regard sur la plante dans lequel s'exprime une tierce instance, relation à Dieu, à soi-même, à l'autre dans la pédagogie et dans l'action. Toutes ces constellations comportent des médiations, et l'expérience de la grâce s'infiltré dans ces médiations.

Une définition de la grâce complétée par la médiation

À la fin du chapitre 3 nous avons défini la grâce comme « la nouveauté et la fidélité du don et du charme dans l'itération de la vie. » Une définition plus complète (mais déjà un peu lourde) consisterait à dire « l'expérience de la nouveauté et de la fidélité par la médiation du don et du charme dans l'itération de la vie. » Quoi qu'il en soit, la médiation est essentielle dans le vécu de la grâce, et c'est elle qui confère à la grâce son oscillation vivante entre transcendance et immanence, intériorité et expérience, extase et contentement, décentrement et assurance d'être soi. Lorsqu'elles sont colorées en vert, toutes ces marques de la grâce n'en sont que plus parlantes.

IV LE DÉPLOIEMENT DE LA GRÂCE DU VÉGÉTAL

11 Les variations de la grâce du végétal : une typologie provisoire

Comme nous l'avons constaté en analysant *L'expérience de la grâce*, Leonardo Boff fournit plusieurs énumérations de phénomènes relevant de la grâce perçue et vécue. Le caractère itératif et provisoire de sa démarche tient aux différentes dimensions de la vie qu'il examine successivement (l'existential, le politique, etc.) mais aussi au refus de systématiser la grâce à la manière du néothomisme dont il se démarque. Difficile à définir de toute façon, la grâce échappe à la catégorisation exhaustive de ses manifestations empiriques ou de ses « motifs » révélateurs – motif au sens littéraire de l'élément de base d'un thème ou d'un récit. Autant on gagne en précision à vouloir cerner des phénomènes répétitifs dans lesquels la grâce *peut* se manifester comme telle, autant sera absurde toute entreprise cherchant à capter et embouteiller cette source de sens qui jaillit où elle veut, et tant de fois loin des tuyaux qu'on destine à son débit.

C'est donc avec beaucoup de retenue que nous proposons une typologie provisoire des variations de la grâce du végétal. Il serait vain de vouloir en faire un système. Mais il serait dommage aussi de ne pas vouloir regrouper les témoignages concordants des auteurs interrogés du passé et des acteurs rencontrés du présent.

11.1 Reconnaître l'altérité du végétal

Tout au long de notre parcours, nous avons insisté sur l'intérêt que nous portons au végétal comme tel. Il n'est pas que miroir dans lequel l'humain se reconnaîtrait autrement, ni seulement vitrail pour la transparence du divin, il est surtout une autre forme de vie, passionnante dans son étrangeté mais aussi, tout simplement, fondatrice du monde vert qui est la condition même de nos propres existences. Francis Hallé pointe parfaitement la difficulté que nous avons avec les plantes : elles sont à la fois trop familières et trop étrangères !⁹⁰³ La plante est née sous une autre forme que nous, et moi « je ne suis pas né lichen ». ⁹⁰⁴ Il est hasardeux de vouloir « se mettre à la place » des plantes mais profitable de se laisser interroger et guider par elles. Mais pour qu'elles puissent nous interroger il faut qu'elles soient tout d'abord elles-mêmes – pour autant que nos approches constitutivement humanoïdes leur permettent de l'être en face de nous et pour nous. Car l'altérité aussi s'interprète, et en l'interprétant nous la rapportons à notre identité qui évolue, à notre ipséité au sens de Paul Ricoeur.

11.1.1 Le silence des plantes

Malgré le poids de leur biomasse et leurs fonctions essentielles au sein de la biosphère, les plantes se font discrètes. Les voix et les cris des animaux sont bien présents, surtout à la campagne, en haute montagne et en bord de mer, dans les abattoirs aussi. Mais les plantes se taisent.⁹⁰⁵ Les bruits qu'elles font, sous le vent, sous la pluie, ne sont pas les leurs mais ceux, mécaniques, de la

903 HALLÉ, *Éloge de la plante*, p. 29.

904 ABEL, Spécial Ricoeur, *Réforme*, n° 3502, 20.02.2013, p. 7.

905 MONOD, *Carnets*, p. 300 (l'arbre en ville « évoque le silence dans un univers de bruit ») ; HALLÉ, *Éloge de la plante*, p. 27.

météorologie. Si les nombreux signaux des plantes étaient audibles l'ambiance acoustique de la végétation serait infiniment plus agitée qu'une cour de récréation : un cauchemar !

Bien sûr, tout silence est relatif à un auditeur. Le silence des plantes est le pendant de nos capacités sensorielles et donc de nos comportements adaptatifs sélectionnés au cours de l'évolution. Il n'empêche que du point de vue phénoménologique, le silence des plantes est l'une des manifestations les plus fortes de leur altérité.

Nous avons rencontré ce motif dans plusieurs de nos explorations tant contemporaines qu'historiques. Les plantes racontent des récits muets, chez des personnes âgées dépendantes qui les reconnaissent à l'aide de l'odorat, dans « l'hortographie » du jardin interculturel, face au choix de végétaux véhiculant des traditions dans un jardin interreligieux, dans la rencontre de Rousseau avec la pervenche et celle de Loti avec le cycas centenaire, dans le ressourcement de Ragaz, ses « lieux de repos » où s'épanouissent, sans bruit, les fleurs alpines. Quand Zep ressent que les arbres qu'il dessine le regardent, c'est leur silence qui y contribue : l'absence partielle, celle de l'affirmation acoustique de soi, renforce leur présence. Le silence des plantes et comme un « chutt ! » qui nous invite à faire de même : « Silence, ça pousse ! »⁹⁰⁶

11.1.2 La longévité et la lenteur des plantes

Les plantes de diverses espèces nous confrontent à des cycles de vie bien différents des soixante-dix ans ou quatre-vingts ans d'une existence humaine (Ps 90,4.6). Les arbres millénaires occupent une échelle de temps que notre imagination ne peut se représenter vraiment ; déjà les tilleuls de Sully nous laissent songeurs. Ils nous inspirent l'humilité, rendant palpables la brièveté de nos jours et le nombre de femmes et d'hommes qui ne sont plus mais nous ont légué leurs vies. De telles expériences expliquent probablement la métaphore de l'arbre généalogique, contre-intuitive, car un tel arbre avance en reculant, il nous présente des racines que nous prenons pour des branches.

Mais c'est surtout la cadence des manifestations vitales des plantes qui atteste la force tranquille de leur lenteur. Des films en accéléré transposent la croissance d'une pousse de haricot ou l'éclosion d'une fleur sur une échelle de temps compatible avec la saisie d'un mouvement par nos sens. Nous sommes dépassés par ce qui est trop rapide mais aussi par ce qui est trop lent. Ou suffisamment lent pour construire la vie dans la durée ce dont les plantes font la preuve depuis des centaines de millions d'années.

Un jardin est une école de la patience. Car il évolue au rythme des plantes et donc lentement. Robert Mallet qui représente la troisième génération de l'histoire familiale de l'un des plus remarquables jardins de France, le Bois des Moutiers à Varengueville-sur-Mer, sait de quoi il parle lorsqu'il évoque « la dimension du temps qui se mesure à la croissance des plantes ».⁹⁰⁷ C'est surtout vrai pour les espèces vivaces et ligneuses. Même les annuelles étalent leur cycle de vie sur de longs mois, il est vrai. Les fruits se cueillent en leur saison. Mais un jardin arboré mûrit au fil des siècles comme une forêt. D'où le respect de l'arbre, du cerisier par exemple, ou de l'épicéa préexistants dans l'aménagement du Jardin public interreligieux de Saverne.

906 Titre d'un magazine télévisé lancé en 1998 et bénéficiant toujours d'une forte audience (France 5).

907 MALLET, *L'Optique des jardins*, p. 7 ; cf. PAPE, *Meine Philosophie lebendiger Gärten*, p. 158-161. L'intégration du temps dans un projet de jardin est particulièrement impressionnante (théorisée et mise en pratique) dans les « écocathédrales » de l'architecte néerlandais Louis le Roy (www.ekokathedraal.nl).

C'est l'expérience de laisser advenir l'épanouissement du végétal, indépendamment de toute force et rage, qui qualifie de grâce la lenteur des plantes et l'acceptation de cette lenteur comme geste d'accueil reconnaissant de la vie végétale telle qu'elle est.

11.1.3 Le génie morphogénétique des plantes

« [L]a genèse des formes atteint dans les plantes une intensité inaccessible à tout autre vivant. [...] Leur corps est une industrie morphogénétique qui ne connaît pas d'interruption. »⁹⁰⁸ En effet, comme nous l'avons déjà observé, l'organisme animal arrête sa croissance et sa différenciation dès que le stade adulte est atteint – à l'exception notable du néocortex humain qui ne cesse de se réorganiser et de former de nouvelles synapses, comparable en cela au végétal (l'un des phénomènes qui inspirent à Gérard Nissim Amzallag sa thèse de « l'homme végétal »).

C'est chez Goethe, inventeur du terme même de morphologie, que nous avons trouvé une sensibilité exceptionnelle au génie morphogénétique des plantes. Elles sont le modèle (christique à l'origine, ajouterait la théologie) de toute formation de soi, *Bildung*, humaine et sociétale. La démarche est émergentiste, donc anti-réductionniste.

En forgeant le concept d'entéléchie, Aristote avait déjà préparé la voie à ce type de réflexion, quand bien même les exemples qu'il donne viennent en bonne partie des organismes animaux dont il lui arrivait d'étudier la morphologie par dissection. L'entéléchie est l'élan du développement ontogénétique, au sens de la biologie moderne, celui de l'organisme individuel. Pour Aristote, c'est une cause formelle qui en fournit le plan ; une cause finale est à l'œuvre pour l'exécuter. Les causes ne sont pas des grâces, nous l'avons dit. Mais ce qu'on prenait pour des causes peut parfaitement relever de la grâce : le surplus incessant de complexité et de beautés, qui suscite émerveillement et désir de mieux comprendre pour mieux en dire la multiplicité : unité de l'organisation fondamentale, diversité harmonieuse de ses variations.

L'une de nos interlocutrices, Ju Hyun Lee, insistait sur la « générosité des plantes » en désignant plus spécialement la générosité de leurs formes. L'œuvre de Francis Hallé témoigne de la fécondité de recherches portant sur la morphologie des végétaux ; son classement de tous les arbres du monde en 24 types morphologiques montre que l'unité (celle de la définition même d'un arbre) se décline d'emblée comme une diversité structurée. L'unité est donc purement conceptuelle, et la diversité est originaire. Francis Hallé dessine les arbres pour en faire ressortir la typologie morphologique. Zep les dessine parce qu'il est fasciné par leurs formes. Et on doit admettre que les arbres dans ses albums sont à la fois sympathiques et intrigants.

11.1.4 Individualités relatives, associations, ramifications et réseaux

Le foisonnement morphologique des plantes est en rapport avec une autre caractéristique : leurs individualités relatives, les symbioses qu'elles forment par association, les ramifications et les réseaux dans lesquels elles sont engagées, propriétés dont Gilles Deleuze et Félix Guattari se sont inspirés pour leur épistémologie du rhizome. Ce n'est pas le lieu ici d'approfondir ce champ théorique de la philosophie. Mais il est frappant de voir que les plantes suggèrent des modes de pensée en rupture avec celles, traditionnelles et problématiques, qui reposent, comme s'il n'y avait rien d'autre, sur des hiérarchies pyramidales, des individualités clairement séparées, des centres de commande prédéfinis.

908 COCCIA, *La vie des plantes*, p. 26.

L'admiration que cultive Olivier Abel pour les lichens tient à leur capacité à faire émerger la multiplicité organique à partir de « rien » (du minéral brut) mais aussi à leur constitution en symbiose : les espèces de lichens (dont la description est encore en plein essor) associent une algue et un champignon, parfois plusieurs, ou une cyanobactérie et un champignon, le jeu des combinaisons peut même impliquer les trois types d'organismes. En toute rigueur, les lichens ne relèvent de la flore que pour leur composante algale. Mais est-ce important ? Ils brouillent nos catégories parce que leur génie est d'association et non de dissociation. À une échelle plus élémentaire, ils représentent la même stratégie d'association en symbiose que la forêt, écosystème particulièrement complexe.

Si la grâce est anti-réductionniste, elle se manifeste dans ces découvertes d'individualités relatives engagées dans des symbioses. Nos anthropologies n'en ont pas encore tiré toutes les conséquences, loin de là. L'importance du microbiote intestinal pour notre bien-être physique et psychique ou encore celle, absolument vitale, des mitochondries issues très probablement d'endosymbiose dans le plasma cellulaire, montre bien que notre organisme est symbiotique – comme celui du végétal. Jusque dans la constitution de nos corps nous sommes faits de l'association avec d'autres organismes. La distinction de l'humain et du non humain est artificielle. Et « l'environnement » ne nous environne pas mais nous traverse de part en part. Les plantes nous le rappellent, elles qui sont les champions de la symbiose et aussi de l'endosymbiose : il y a très longtemps elles ont intégré dans leurs cellules non seulement les mitochondries mais encore les chloroplastes, organites de la photosynthèse.

Ce qui définit les plantes visibles à l'œil nu, la photosynthèse, leur est donc venu d'ailleurs ; le cadeau de la biomasse et de l'oxygène qu'elles font au monde repose sur un don qu'elles ont elles-mêmes reçu.

11.1.5 La fixité des plantes et leur gestion constructive des rétroactions avec le milieu

Les animaux se caractérisent par leur motricité (les mouvements musculaires) et, pour la plupart, leur capacité à se déplacer. Quand la nourriture vient à manquer, quand le milieu se dégrade ou les prédateurs se multiplient, ils vont ailleurs. Les plantes, en revanche, sont fixées dans le substrat par un système racinaire dont elles dépendent. Leur fixité empêche le déplacement de l'organisme végétal concerné même si des rejets végétatifs peuvent être entraînés par l'eau et des graines s'envoler. Mais aucune fuite n'est possible, aucun évitement par déplacement : la plante doit pouvoir s'adapter à son milieu proche et réguler son métabolisme de manière à ménager les ressources et éviter des déchets nocifs. La condition ordinaire des plantes est donc celle, extraordinaire à l'échelle planétaire, de l'humanité au début de l'anthropocène : s'adapter au milieu, et un milieu qui se modifie radicalement (*l'adaptation* des anglophones) et modérer l'impact défavorable sur les conditions de la biosphère (*mitigation* dans la discussion internationale anglophone).

La fixité des plantes est une contrainte forte. Mais de cette contrainte résulte une créativité impressionnante dans la gestion du métabolisme et des échanges avec le milieu. La tendance à former des symbioses est un exemple : sans les mycorhizes qui améliorent considérablement l'approvisionnement en eau, nos forêts des zones tempérées ne supporteraient pas l'été, et même un été normal. En outre, les plantes ont « inventé » trois variantes biochimiques de fixation du gaz carbonique par photosynthèse : C3 (le mode habituel), C4 (adaptation au climat chaud), CAM (adaptation au climat aride). Car la plante terrestre, quelle qu'elle soit, est comme « tiraillée » entre deux exigences contraires : limiter les échanges avec l'atmosphère pour éviter le dessèchement ;

augmenter les échanges avec l'atmosphère pour assimiler le plus possible de gaz carbonique. « Coincé », le monde végétal se sort d'embarras par l'inventivité.

11.1.6 Le végétal suscite le respect de la vie

Dans l'éthique du respect de la vie d'Albert Schweitzer, les exemples, souvent autobiographiques, concernent en premier lieu la relation aux animaux. Mais les plantes aussi inspirent le respect de vie, en elles aussi ma volonté de vivre rencontre la leur. Schweitzer en parle dans un passage célèbre sur la fenaison : la nécessité incontournable de vivre aux dépens d'autres vies justifie de faucher des milliers de brins d'herbe et de tiges fleuries. Mais en arrachant sans nécessité, par ennui, une fleur des mêmes espèces on enfreint le respect de la vie.⁹⁰⁹

Mais est-ce une « variation de la grâce du végétal » ? La grâce n'est pas un concept opératoire en éthique. Il est même important de ne pas lui imputer cette fonction. Cela dit, ce que Schweitzer décrit se place plutôt à un niveau méta-éthique, en-deçà du jugement éthique et de son effectuation : la rencontre du vivant avec le vivant, certainement une forme de résonance au sens de Hartmut Rosa, résonance connotée religieusement (dans l'original allemand *Ehrfurcht*). L'autre vivant n'est pas un objet mais participe de la même vie qui est en moi et dont nous ne disposons pas en dernière instance. L'interpellation qui m'advient dans cette rencontre peut et doit être associée à la grâce : elle est invitation à respecter la vie comme un don.

11.2 Recevoir les dons et les charmes du végétal

Comme le végétal pris pour lui-même a une signification pour nous, le végétal nous importe aussi, et au niveau quotidien même davantage, quand notre vie et notre humanité dépendent de lui.

11.2.1 Manger et boire : l'alimentation

La louange et la reconnaissance pour la nourriture reçue par l'intermédiaire des plantes cultivées jouent un rôle très important dans la Bible. Cet aspect apparaît dans plusieurs des textes que nous avons étudiés de près, surtout Genèse 1 et le Psaume 104 ainsi que les récits du repas du Seigneur. Dans tous ces passages l'alimentation végétale joue un rôle privilégié. La littérature reprend cette tradition biblique. Dans *Robinson Crusoé*, roman de Daniel De Foë (1660-1731), l'apparition soudaine de plants d'orge est vécue d'abord comme un miracle. Rationnellement explicable après réflexion, l'événement demeure cependant « extraordinaire et imprévu [et] n'exigeait pas moins de gratitude que s'il eût été miraculeux. »⁹¹⁰

Ironique et polémique dans le titre d'un film sur l'industrie agroalimentaire transnationale⁹¹¹, la devise *We feed the world* ne peut être légitimement revendiquée que par le monde des plantes. Ce sont elles aussi qui par leur disponibilité – lorsqu'elle n'est pas restreinte par un cadre légal et réglementaire contestable – permettent l'innovation dans le cadre de l'économie solidaire. L'un des

909 SCHWEITZER, *La civilisation et l'éthique*, p. 178.

910 DEFOË, *Robinson Crusoé*, p. 63. Cf. Robinson Crusoé (p.c.c. Bernard REYMOND), *Le ciel vu de mon île déserte*.

911 Sous-titre français : *Le marché de la faim* (Erwin Wagenhofer 2005). Le film est basé sur le livre de Jean ZIEGLER, *L'Empire de la honte*.

projets étudiés dans la partie pratique de notre travail, le *Laboratoire de fermentation alimentaire et sociale* à Faucongy, constitue une initiative citoyenne consacrée à la production, préparation et conservation éco-compatibles de nouveaux aliments à base végétale. Dans la concentration sur les plantes, leur « séduction » agit mais aussi l'idéal de non-violence. Les promoteurs du projet non ecclésial seraient certainement très surpris d'apprendre que l'eucharistie célébrée dans l'église voisine provient initialement d'une dynamique parfaitement analogue.

11.2.2 Guérir : la santé

C'est un collègue camerounais qui nous rappelait l'importance de cet aspect de la grâce du végétal. Quand on s'inscrit dans une tradition occidentale, européenne, le mépris de Rousseau pour la botanique médicinale et son éloge du rapport contemplatif marquent les esprits. Goethe et Runge se placent également dans l'appréhension visuelle.⁹¹² Pourtant, la vision de l'arbre de vie dans le dernier chapitre de l'Apocalypse de Jean met déjà sur une autre piste, la description du salut universel en termes d'alimentation et de pharmacie, les deux à base végétale. « Chaque mois il donne son fruit et son feuillage sert à la guérison des nations. » (Ap 22,2) Notre salut de paganochrétiens est une gorgée de tisane.

Du point de vue botanique, Francis Hallé souligne la « virtuosité biochimique » des plantes.⁹¹³ Et dans les facultés de pharmacie existaient et existent encore des chaires de botanique mais non de zoologie : le règne végétal offre des ressources pharmaceutiques bien plus nombreuses et c'est chez les plantes seulement que le Moyen Âge et le début de la modernité pensaient reconnaître des « signatures », caractères morphologiques révélateurs de leurs indications médicinales. Les trois lobes de la feuille d'hépatique semblaient ainsi se rapporter aux lobes du foie dont la couleur apparaît en outre sur la face inférieure des feuilles. Nous sommes loin désormais de pareille pensée analogique : comparaison n'est pas raison. Mais les herbes continuent d'alimenter la recherche de principes actifs, que ce soit le millepertuis indigène ou la pervenche de Madagascar. Contre le mal qui ronge et la maladie qui tue, les modestes herbes recèlent un arsenal salutaire mais qui s'affaiblit avec l'érosion de la biodiversité.

La santé est psychique aussi. Les effets positifs d'un environnement végétal et même simplement de la couleur verte sur l'équilibre psychique et la bonne humeur sont confirmés par les résultats convergents de recherches entreprises dans différents pays.⁹¹⁴ La sylvothérapie largement développée au Japon mais également connue en Europe repose sur l'effet conjugué de l'absorption par voie pulmonaire de substances bénéfiques émises par les arbres et le contact psychique avec ces derniers.⁹¹⁵ L'un de nos interlocuteurs insistait sur la forte impression que lui avait faite le contact étroit avec des arbres lorsque des manifestants contre un projet de voie rapide les serraient contre eux.

912 À titre de contre-exemple, dans un contexte alsacien, il convient de citer l'importance des plantes médicinales dans le ministère de Jean-Frédéric Oberlin (MÉRY *et al.*, *Plantes et croyances au Ban-de-la-Roche*).

913 HALLÉ, *Éloge de la plante*, p. 158.

914 GUÉGUEN & MEINER, *Pourquoi la nature nous fait du bien*.

915 MENCAGLI & NIERI, *La thérapie secrète des arbres*, p. 109-134.

11.2.3 L'atmosphère I : respirer

Dans l'album de Zep, les dernières paroles du professeur Frawley rappellent que les arbres produisent généreusement, tous les jours, *notre oxygène*. Contrairement à l'apport alimentaire qui vient des plantes, *sustentatio viventium*, voire *sustentatio terrae* de Genèse 1,29s., la production d'oxygène, motif de grâce et d'action de grâces, est rarement mentionnée. C'est une tache aveugle dans la littérature d'édification chrétienne. La chimie de l'atmosphère n'intéressait pas beaucoup avant la prise de conscience des changements climatiques dus au taux croissant de gaz à effet de serre. Dans la philosophie du végétal d'Emanuele Coccia (2016), la production d'oxygène par les plantes et, plus généralement, les échanges gazeux, sont dument pris en compte.⁹¹⁶ Pour le philosophe italien, les plantes réalisent une cosmogonie, la genèse d'un monde, en produisant l'atmosphère oxydante, riche en oxygène. Leur être et leur œuvre relèvent d'une philosophie de l'esprit.

11.2.4 L'atmosphère II : conspirer

Les plantes créent des atmosphères, sombres pessières et saussaies scintillantes, habit royal des feuilles d'automne, lis des champs rencontrés dans les pacages arides et les alpages verdoyants. Un jardin vit de ses atmosphères, le jardin public interreligieux et le jardin du Laboratoire de fermentation accueillent des mondes (lointains) et du monde (proche) pour les fondre dans une atmosphère d'accueil de l'autre. Pierre Loti est un écrivain et voyageur particulièrement sensible aux atmosphères végétales, Leonhard Ragaz un théologien de la modernité réflexive dont les descriptions d'atmosphères végétales décapent l'enduit rationnel et dégagent la présence de l'Esprit dans les situations quotidiennes, y compris et surtout celles habitées du couvert végétal.

Le concept d'atmosphère, tel qu'il a été développé par Gernot Böhme, relève de la *médiation* : « l'atmosphère est la réalité commune de ce qui est perçu et de qui perçoit. »⁹¹⁷ Réalité intégratrice, l'atmosphère peut être analysée mais non « démontée » en pièces dont on déterminerait la part d'atmosphère qu'elles apporteraient séparément. Les plantes qui contribuent aux atmosphères sont toujours « plantes-avec ». Pour cette raison, la pensée de l'atmosphère présente des affinités avec l'ontologie orientée objet et la conception « horizontale » de la grâce dont Adam S. Miller nous présente une théorisation élaborée. Une conspiration tout autre que celle dénoncée par Bruno Latour se vit dans ce rapport horizontal : non pas une régie derrière les apparences mais le jeu des médiations entre sujets-objets engagés à égalité. L'atmosphère au sens de Böhme est l'un des phénomènes qui en résultent. Elle n'est pas subjective comme si elle se réduisait à la disposition intérieure ou à l'humeur ; elle est « en l'air ».⁹¹⁸ La spécificité des atmosphères vertes, celles que le couvert végétal imprègne fortement, serait à approfondir, en relation avec le ou plutôt *les* concepts de paysage.

916 COCCIA, *La vie des plantes*, p. 51-73.

917 BÖHME, *Atmosphäre*, p. 34.

918 Böhme différencie par exemple la mélancholie humorale, psychique, de celle d'une atmosphère. Cette dernière sera perçue indépendamment de l'état d'âme des personnes qui en participent (BÖHME, *Asthetik*, p. 47.

11.2.5 Communier I : la plante mémoratif

La pervenche de Rousseau, rappelant la présence en l'absence de Mme de Warens, des années après son décès, est l'archétype de la « plante mémoratif ». Celle-ci permet de communier par le souvenir avec des personnes, des pays, des situations passées ou lointaines. Les « plantes biographiques » en EHPAD, des plantes coréennes dans le massif vosgien en sont des exemples dans nos rencontres de terrain. Les « revoirs » de Pierre Loti dans les ambiances végétales nostalgiques, les retrouvailles de Leonhard Ragaz, face au panicaut breton, avec la flore de sa Surselva grisonne, relèvent de la même expérience de grâce. Plus près de nous, certains décoorent des arbres de Noël vivants qu'ils plantent dans leur jardin après les fêtes. Ainsi, chaque arbre rappelle un Noël singulier, d'année en année.⁹¹⁹

On peut imaginer une herméneutique plus fine de la plante mémoratif en y intégrant la dimension active de la mémoire. La mémoire engage. Et cet engagement peut être assumé par une plante comme c'est le cas dans la figure littéraire du poirier sorti de la tombe du vieux Ribbeck : le poirier continue de faire vivre la générosité de celui dont la sage disposition avait prévu cette belle relève.

C'est pour des raisons similaires, il nous semble, que l'abattage d'un vieil arbre est vécu comme un sacrilège : il trahit les générations précédentes qui l'avaient planté pour les descendants ou qui l'avaient laissé vivre en se réjouissant de son ombre plutôt qu'en exploitant un bois de chauffage dont elles auraient eu plus grand besoin que nous. De manière plus générale, la longévité des arbres, leur existence intergénérationnelle à l'échelle humaine, peut faire réfléchir sur le respect des ancêtres en éthique. L'idée, évidente chez les peuples premiers, est très difficilement défendable dans une éthique moderne arrimée à l'autonomie des sujets et la responsabilité envers les générations présentes et à venir. L'éthicien protestant zurichois Hans Ruh est l'un des rares théologiens contemporains en Europe occidentale à défendre *la dignité de ce qui incarne un long passé vivant*.⁹²⁰

11.2.6 Communier II : « Ceci est mon corps »

La forte ritualisation du repas eucharistique, dans toutes les confessions finalement, lui enlève la plupart du temps sa spécificité de nourriture végétale alimentant la communion avec Celui qui nous invite. La grâce du végétal ne s'y affirme plus guère en tant que rupture avec l'aliénation de l'alimentation dans des structures dominantes, celles de l'Empire romain, celles de l'industrie alimentaire transnationale de nos jours. Le potentiel de protestation du repas eucharistique est sous-développé, effacé, alors que la tradition réformée, en particulier, souligne le geste de la confession liée à la communion à la Sainte-Cène. Ces considérations sont à mettre en balance, cependant, avec le miracle d'un repas de communion rassemblant des personnes de tout horizon et de toute condition : situation exceptionnelle, hétérotopique, dans une société qui se différencie fortement en milieux déterminés par des valeurs et des attitudes spécifiques, évolution à laquelle les Églises sont invitées à réagir sans pouvoir s'en extraire pour autant.⁹²¹

919 PAPE, *Meine Philosophie lebendiger Gärten*, p. 147.

920 « *Die Würde des in langer Zeit Gewordenen* ». La tournure est difficile à traduire (RUH, *Störfall Mensch*, p. 68).

921 C'est le sens des études conduites, dans le domaine germanique, d'après la méthodologie de l'Institut *Sinus* à Heidelberg.

Ce sont probablement les *agapes* qui autoriseront le plus facilement la remise en valeur les intentions théologiques liées à la composition végétalienne du repas eucharistique. Car les repas partagés et célébrés dans l'Église primitive (Ac 2,46) et ancienne sont multiples.⁹²² La pratique renouvelée, depuis quelques décennies, des *agapes*, repas manifestant l'amour fraternel et sororel, est favorable à des liturgies chrétiennes du repas communautaire qui mettent des accents nouveaux sans heurter pour autant les difficiles compromis œcuméniques en matière d'eucharistie ni les pratiques eucharistiques traditionnelles des Églises confessionnelles.⁹²³ L'animation de la *Saison de la création* (notre quatrième lieu pratique au chapitre 5) constitue une occasion favorable.

11.3 Se reconnaître dans le végétal

L'idée que les sciences de la vie se font de l'organisme végétal a considérablement changé depuis quelques décennies. Il y a donc une représentation classique du végétal qui sert de modèle ou du moins de métaphore anthropologique, mais aussi une représentation nouvelle beaucoup moins assumée encore de ce point de vue.

11.3.1 Entre la vanité et la *Bildung* : la plante modèle de l'humain dans la conception classique de l'organisme végétal

L'herbe qui passe et la fleur qui fane sont des métaphores bibliques très connues de la brièveté et précarité de l'existence humaine (Ps. 90,5s. ; Es. 40,6s. cité dans 1 P 1,24). Sur un mode moins naïf qu'il n'y paraît à première vue, le peu de chose du végétal peut constituer aussi un modèle désirable : « Mon Sauveur, je voudrais être une fleur de tes parvis !⁹²⁴ » La fleur est la manifestation humble d'une Vie, d'une Lumière et d'une Parole qui viennent d'ailleurs. En brillant et en répandant son parfum, elle est elle-même, sans effort, et elle est en même temps transparence renvoyant au Créateur et Sauveur dont elle traduit la grâce.

Cette manière d'être soi-même dans un déploiement non contraint est contenue dans le concept de *Bildung* (formation de soi) dont nous avons vu l'importance centrale et l'arrière-fond christomorphe chez Goethe. De manière générale, le champ sémantique de l'éducation et de la formation des humains se recoupe avec celui de l'arboriculture, dans la « pépinière » des francophones et dans la *Baumschule* (école des arbres) des germanophones. La rigueur du tuteurage et du tutorat sera toujours variablement inspirée de l'insistance sur la loi et de la confiance en la grâce.

11.3.2 Communication et intelligence végétales, défi pour l'humain

Si les plantes communiquent et si elles ont une intelligence, elles se rapprochent des animaux et des humains. Une touche volontariste accompagne désormais la perception d'organismes tout dédiés à l'auto-déploiement : les plantes font des choix ; mémorisant des expériences elles apprennent. Mais

922 STEIN, *Frühchristliche Mahlfeiern*.

923 Voir au sujet de la relation Ste-Cène – agape, CHARRAS-SANCHO, *Pratiques liturgiques*, p. 394s. C'est chez Leonhard Ragaz qu'on trouve une réflexion assez développée sur les agapes (RAGAZ, *Die Bibel*, vol. VI, p. 25-28).

924 Il s'agit d'un cantique des écoles bibliques ; une prédication du pasteur Louis PERNOT (Paris-Étoile) porte sur ce chant (voir la bibliographie).

le font-elles comme les lombrics, comme les rats, comme nous ? Ou demeurent-elles dans une autre posture fondamentale ?⁹²⁵ C'est probable car elles ne peuvent pas fuir, l'une des marques fondamentales de leur altérité comme nous l'observons plus haut. Francis Hallé insiste pour souligner la différence du végétal par rapport à l'animal, différence qui nous interdit toute projection anthropomorphe. Emanuele Coccia critique le zoocentrisme, ersatz d'un anthropocentrisme primaire : nous privilégions toujours les animaux par rapport aux plantes.⁹²⁶ Qui sont-elles et qu'est-ce que cela signifie pour notre anthropologie ? Nous avons ébauché quelques pistes plus haut. Mais tout est très provisoire dans ce terrain scientifique en pleine évolution : le végétal se cherche et l'homme végétal aussi.

11.4 Déchiffrer le divin dans le végétal

Si Dieu est *dans* la création (selon le titre programmatique de la théologie de la création de Jürgen Moltmann), il se rencontre dans les créatures dont les plantes.

11.4.1 Une exception à l'aniconisme : les plantes « images de Dieu »

Critiquant dans un dialogue - qui ne se passe pas par hasard dans un jardin - « les images que les prêtres ont par leur temples », le Réformateur du Pays de Vaud, Pierre Viret (1511 – 1571), compare le monde à un temple de Dieu et affirme « que la moindre herbe qui est en tout ce jardin est plus digne d'être appelée image de Dieu que toutes les images faites par les hommes [...] »⁹²⁷ Ce texte dépend de Plutarque⁹²⁸ comme de la polémique biblique contre les idoles faites de main d'homme (p. ex. Es 41,6s.). Mais son volet positif, la qualification de la « moindre herbe » comme image de Dieu constitue un accent typique de la Réforme calvinienne.

Pour l'historien des jardins Michel Baridon⁹²⁹, l'iconoclasme réformé (que nous préférons appeler aniconisme) représente une raison majeure de l'intérêt prioritaire porté au développement des jardins et donc à la mise en culture des végétaux par les réformés français. La place prise dans les cathédrales médiévales par les vitraux (et leur iconographie symbolique de l'histoire sainte et des histoires de saints) aurait été occupée chez les réformés dont les lieux de culte sont nus, par les créatures elles-mêmes : d'après ce raisonnement, les jardins des réformés seraient complémentaires de leurs temples, d'une manière analogue aux deux livres dont nous allons parler plus bas.

Dans le contexte de l'aniconisme, la plante joue un rôle particulier qui l'oppose à l'animal. Alors que l'animal représente, avec l'humain lui-même, un dangereux support de l'idolâtrie, la plante est « innocente » de ce point de vue. Le flux tranquille de sa sève ne fait pas d'elle un être de désir et d'ambition, elle ne participe pas aux passions de la chair et du sang ni à la volonté d'être « comme Dieu ». Ce sont des considérations de cet ordre, probablement, qui expliquent que dans les courants

925 CHAMOVITZ, *Was Pflanzen wissen*, p. 167-176.

926 COCCIA, *La vie des plantes*, p. 15s. Le philosophe parle même de « chauvinisme animalier ».

927 VIRET, *Métamorphose chrétienne*, p. 115. On retrouve cet argument dans la Confession helvétique postérieure d'Henri Bullinger (1571, voir ci-dessus 6.3) et déjà, sous une forme plus pragmatique, chez Zwingli.

928 PLUTARQUE, *De tranquillitate animi*, 477c

929 BARIDON, *Les jardins*, p. 611ss.

religieux particulièrement sensibles à l'interdiction de représenter le Créateur par des formes empruntées aux créatures, la figuration de l'animal est bannie, des lieux d'adoration du moins, alors que celle du végétal est admise et même, par une dynamique compensatoire, fortement développée. Il en est ainsi dans le judaïsme, dans l'islam et dans la branche réformée du christianisme⁹³⁰.

11.4.2 Les plantes – lettres dans le livre de la nature

Comme nous l'avons précisé dans un travail antérieur, la métaphore plurielle du livre de la nature désigne la plupart du temps, dans les textes anciens, un livre emblématique : les créatures sont des images dans lesquelles se condensent des vérités spirituelles dont l'autre livre, l'Écriture sainte, contient l'énoncé précis.⁹³¹ Il n'y a aucun conflit mais, au contraire, convergence parfaite entre les deux livres. Quand on détaille la métaphore, s'aventurant dans les pages, les lettres, etc., la comparaison des plantes avec des lettres du livre de la nature n'est pas rare.⁹³² L'historien australien Peter Harrison a montré que la valorisation du sens littéral par les Réformateurs et le recul du sens allégorique a favorisé par analogie une lecture littérale du Livre de la nature⁹³³, c'est-à-dire la restitution la plus rigoureuse possible de la forme, de l'occurrence et du mode de vie observables. L'inventaire des plantes dans le Livre de la nature a donc bénéficié à sa manière d'un *sola scriptura* protestant.

Le motif du « livre de la nature » persiste dans la tradition protestante ultérieure, par exemple chez le mystique luthérien Jakob Böhme (1575 – 1624) qui compare la verdure et la floraison d'une prairie à un livre attestant mieux que tous les autres l'admirable puissance de Dieu⁹³⁴. Pour Philipp Otto Runge, les plantes sont des « hiéroglyphes » rappelant la révélation de Dieu dans la création des origines et la signification (le nom) qu'Adam leur avait donné avant le péché originel (cf. 7.3). Comme nous l'avons vu dans le sous-chapitre 8.3, l'illustration de la *Bible de la Concorde* par Philippe Robert (1930) reprend le schéma des deux livres : les arbres représentent les humains, comme des acteurs jouant le drame du salut, écrit dans les Évangiles.

La métaphore de l'écriture parle aussi dans un contexte autre que la théologie. Nos rencontres de terrain nous ont permis d'apprendre la belle idée « d'hortographie » ébauchée par Ludovic Burel. Et Francis Hallé cite l'un de ses poètes préférés, Francis Ponge, qui nous renvoie aux arbres attendant « qu'on vienne les lire ».⁹³⁵

930 D'autres branches iconoclastes ont existé dont certaines mouvances byzantines des VIII^e et IX^e siècles et, dans une certaine mesure, l'austérité cistercienne du XIII^e siècle. Sur la figuration du végétal dans les religions aniconiques cf. HALLÉ, *Éloge de la plante*, p. 20.

931 SCHÄFER, *Livre de la nature*. Dans le même sens va la distinction faite par Christian Link entre la théologie naturelle et l'emploi de métaphores et de paraboles de la nature dans la littérature sapientiale, catéchétique et hymnique (LINK, *Die Welt als Gleichnis*).

932 Un exemple classique : BARTAS, *La Semaine*, vol. I, p. 8 : *le premier jour*, v. 151-154.

933 HARRISON, *Bible, protestantism and the rise of natural science*.

934 *Die drei Principien göttlichen Wesens*, 1619, chap. 8, § 12, cité par URBACH, *Farben und Düfte*, p. 238.

935 HALLÉ, *Éloge de la plante*, p. 300.

11.4.3 Élévation : le terrestre renvoie au céleste

La correspondance métaphorique réciproque entre les étoiles du ciel et les fleurs de la terre est très ancienne et universelle. On la trouve chez Rousseau⁹³⁶ et, dans le protestantisme suisse romand du XIX^e siècle, chez Eugène Rambert (1830 – 1886), disciple d’Alexandre Vinet,⁹³⁷ ainsi que chez le jardinier et botaniste genevois Henry Correvon (1854-1939). Pour Correvon, la haute montagne représente le lieu où le ciel et la terre se touchent, dans les tapis de fleurs qui sont comme la projection du ciel étoilé.⁹³⁸ Cette vision spirituelle qui élève l’âme vers le ciel, a une signification thérapeutique autant que religieuse : en créant des jardins alpins, jardins de rocaille dans les villes sans âme, Correvon veut guérir la « névrasthénie » de ses contemporains, faiblesse des nerfs qui correspond à la dépression et au *burnout* de nos jours. Enfin, on peut rapprocher de ces expériences celle que fait Philippe Robert (1881-1930) au sujet d’une belle-de-nuit.⁹³⁹

Dans nos rencontres de terrain, Claudia Baumberger décrivait sa religiosité – qu’elle partage avec certains non-croyants mais pas toujours avec les croyants – où la joie (voir la « félicité ») de découvrir des espèces rares et nouvelles (dans un monde qui s’en appauvrit dramatiquement) s’accompagne de l’admiration du Créateur.

11.4.4 Abaissement : Dieu dans « la moindre petite herbe »

Ce motif est corrélatif du précédent, parfois aussi analogue. Faut-il monter dans les hauteurs pour rencontrer Dieu ? Sans doute, mais il faut descendre aussi, avec Lui, dans les humbles créatures. Et parfois c’est en altitude qu’on observe la splendeur des plantes les plus humbles.

Dans la foi biblique en la grâce s’affirme une élection paradoxale : Dieu ne prend pas garde à l’apparence (1 S 16,7), il choisit même « les choses viles du monde, celles que l’on méprise » (1Co 1,27s.). Dans sa doctrine de la providence, Huldrych Zwingli affirme : « Il s’ensuit que rien n’est aussi misérable [*schnöd*] ni si méprisé, rien n’est aussi réprouvé et mauvais d’après notre jugement, que la Providence divine ne puisse l’estimer haut et grand, qu’elle n’en ait souci et qu’elle n’en prenne soin »⁹⁴⁰.

Ce qui se dit du peuple de Dieu et de ses représentants se trouve transposé aux créatures végétales. Bernard Palissy (1510 - 1590) s’émerveille de la sollicitude compensatrice dont Dieu entoure les créatures faibles et vulnérables. En témoignent les coquilles de noix et d’amande, ainsi que les peaux de châtaigne, toutes enveloppées de bogues : « Je considérerai aussi que le Souverain avait donné aux châtaigniers de savoir armer et vêtir son fruit d’une industrie et merveilleuse robe ; semblablement le noyer, amandier et plusieurs autres espèces d’arbres fruitiers – lesquelles choses me donnaient occasion de tomber sur ma face et adorer le Vivant des vivants, qui a fait telles choses pour l’utilité et le service de l’homme. Lors aussi cela me donnait occasion de considérer notre misérable ingratitude

936 ROUSSEAU, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, p. 133.

937 RAMBERT, *Les Alpes et la Suisse*, p. 150s. (cf. p. 137).

938 L’illustration en couverture de son ouvrage *Flore alpine* (1908) en rend témoignage.

939 « Ce 30 juin 1921 ». ROBERT, *Journal de peintre*, p. 161.

940 En référence à Mt 10,30. ZWINGLI, *Vorsehung*, p. 231 (cf. p. 237).

et mauvaistié⁹⁴¹ perverse, et de tant plus j'entrais en contemplation en ces choses, d'autant plus j'étais affectionné⁹⁴² de suivre l'art d'agriculture et mépriser ces grandeurs et gains déshonnêtes [...] »⁹⁴³

Le passage cité surprend moins par sa conclusion, l'éloge polémique du travail de la terre, que par le geste de la prosternation. Il contient sous une forme condensée l'application à la nature de plusieurs éléments centraux de la théologie de la Réforme : théologie de la grâce et de la gratitude, l'élection paradoxale, le tout dramatisé par la conscience de vivre les temps derniers, époque de la révélation définitive de Dieu et de sa volonté. C'est cette perspective eschatologique, en effet, qui explique les apparences ostentatoires de la piété : le fait « de tomber sur ma face et adorer le Vivant des vivants » évoque la théophanie (cf. Ez 1,28 et Ap 4,10), « le Vivant » étant un attribut divin dans l'Apocalypse de Jean (1,17s.).⁹⁴⁴

Le dévoilement de Dieu aux derniers jours redéfinit la manière dont le regard humain saisit les réalités naturelles : Dieu est fort dans les faibles – cette grâce évangélique que l'apôtre Paul expérimente dans son élection et dans sa vocation (2 Co 11,30 ; 12,9s.), ainsi que dans la composition de l'Eglise qui ne comprend « ni beaucoup de sages selon la chair, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de nobles » (1 Co 1,26ss.), grâce paradoxale qui renverse la hiérarchie du monde déjà dans le *Magnificat*, le cantique de Marie (Lc 1,46ss.), se vérifie désormais aussi dans les plantes et dans le travail de la terre : l'humble condition des culs terreux se mue en « art d'agriculture » à exercer par ceux que la grâce appelle à la gratitude.

Chez Palissy, « [l]a culture des jardins et l'édification des hommes par la parole de Dieu constituent les faces complémentaires d'un même devoir ».⁹⁴⁵

Si nous développons un peu plus longuement la réflexion théologique de Palissy, artiste, c'est que ses réflexions touchent vraiment le centre du sujet de notre thèse : la pertinence de la grâce pour la compréhension des plantes. Et cette tradition continue. S'inspirant d'Augustin et de Charles de Linné, Jean-Jacques Rousseau dit de la nature : « [...] son auteur est grand dans les grandes choses, il est très grand dans les petites ». La remarque se réfère explicitement au fait « d'anatomiser » les fleurs.⁹⁴⁶ La faune porte le même témoignage. Léo-Paul Robert (1851 – 1923) et Paul-André Robert (1901 – 1977) mettent en valeur la beauté des chenilles, « petits animaux parés comme des rois » (Louis Rivier⁹⁴⁷). Les humains peuvent voir la gloire de Dieu « resplendir si merveilleusement sur ces

941 *Mauvaiseté, malignité* (note 2 des éditeurs du texte).

942 *Passionné* (note 3 des éditeurs du texte).

943 PALISSY, *Recette véritable*, p. 175.

944 L'expression particulièrement solennelle « le Vivant des vivants » ne se trouve pas dans la Bible tout en étant inspiré de la vision du trône divin dans Ap 4 où celui « qui vit aux siècles des siècles » (v. 10) est adoré par quatre « êtres vivants » (v. 6).

945 Frank Lestringant dans la préface de PALISSY, *Recette véritable*, p. 16.

946 ROUSSEAU, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, p. 361, « note de Rousseau ».

947 RIVIER, *Le peintre Paul Robert*, p. 207.

vers qu'ils écrasent de leurs pieds avec dédain [...] »⁹⁴⁸. Par ailleurs les artistes que nous venons de citer sont les héritiers d'une « spiritualité du microscope » née au XVII^e siècle et qui persiste au XIX^e⁹⁴⁹.

11.4.5 La variation infinie des formes végétales

Ce motif forme une série, avec les deux précédents, qui s'inspire du triple émerveillement cosmologique devant l'infiniment grand, l'infiniment petit et l'infiniment complexe.

La variation infinie des formes végétales est l'un des motifs qui ressort le plus de l'échange avec nos interlocuteurs. Les fleurs des tentures réalisées collectivement à l'initiative de Danielle Mathieu-Baranoff en témoignent tout autant que les contributions à l'animation de la *Saison de la création* en Suisse, l'atmosphère d'une célébration œcuménique au jardin botanique, la passion de la diversité chez des naturalistes comme Claudia Baumberger ou des artistes chercheurs des « plantes du futur » comme Ju Hyun Lee et Ludovic Burel. Rousseau, Goethe, Philippe Robert et Leonhard Ragaz traduisent la forte empreinte de leur passion de la diversité végétale.

En cherchant à théoriser ce phénomène, on s'appuiera sur un penseur incontournable en l'occurrence : Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716). C'est Leibniz qui promeut le plus explicitement la valeur de la diversité.⁹⁵⁰ Dans le monde « en poupées russes » pour le dire un peu trivialement, qu'est la monadologie leibnizienne, la plus petite portion est toujours marquée de l'infinie variété du tout et d'unité en même temps par la récapitulation du tout à son échelle spécifique. *Le monde le meilleur, pour Leibniz, comporte « autant de variété qu'il est possible, mais avec le plus grand ordre qui se puisse »*⁹⁵¹.

Or, d'après l'historien des jardins allemand Horst Bredekamp, ce principe cosmologique et éthico-esthétique a pour arrière-fond vécu et métaphorique les principes d'aménagement du jardin baroque⁹⁵². Celui-ci ne correspond pas au cliché réducteur très répandu d'un lit de Procuste violentant la diversité et la spontanéité du vivant par sa soumission à la rigueur géométrique et symétrique ; en réalité, et conformément à la philosophie leibnizienne, le jardin baroque vit autant de l'ordre de ses dispositions géométriques que de la variété jamais maîtrisable des formes végétales qui lui donnent vie. La possibilité de trouver deux feuilles exactement pareilles est l'enjeu d'un petit pari perdu, épisode que Leibniz s'amuse à raconter.⁹⁵³ Bredekamp met en évidence un *principe*

948 Léo-Paul Robert in : ROBERT, Paul-André, *Les chenilles de Léo-Paul Robert*, préface.

949 Dans un ouvrage de vulgarisation anonyme *Merveilles de la vie chez quelques animaux révélées par le microscope* (1854) on trouve cette citation de Samuel Purchas (1577 – 1628) : « Il n'est donc indigne d'aucun homme, quelque supérieur qu'on le suppose, de contempler les œuvres de son Dieu. Et comme les miracles de sa puissance sont plus évidents encore dans ces créatures imperceptibles qu'on est porté à dédaigner à cause de leur petitesse même, c'est en elles que la sagesse et les inépuisables ressources du Créateur doivent être surtout admirées » (p. 3).

950 C'est l'un des résultats d'un atelier de la FEST à Heidelberg auquel nous avons pu participer : *Wünschenswerte Vielheit. Diversität als Kategorie, Befund und Norm* (11.-12.10.2013).

951 *Monadologie*, § 58 (LEIBNIZ, *Vernunftprinzipien*, p. 52). « [D]ie vollkommenste Welt ist mithin die mit der größten Vielfalt bei größtmöglicher Ordnung » (POSER, *Die beste der möglichen Welten?* p. 24).

952 BREDEKAMP, *Leibniz und die Revolution der Gartenkunst*. Bredekamp parle de «Leibniz' Herrenhäuser Philosophie» (p. 73ss.).

d'infinité intrinsèque caractérisant autant les jardins de Versailles que ceux de Herrenhausen près de Hanovre, jardins que Leibniz fréquentait régulièrement en ami de la famille princière.

Le principe d'infinité intrinsèque est parfaitement connu en théologie : il permet d'imaginer comment l'infinité du Créateur se déploie dans la finitude de la création par autodifférenciation indéfinie. Le Dieu trois fois un, déjà différencié en Lui-même et Elle-même (Pr 8,22-31), en trois personnes, se démultiplie sans fin dans toute la créature dans laquelle il s'est « *ausgeschütt'* » (déversé), selon la belle expression néoplatonisante de Luther.

On pourrait suivre ce filon dans les siècles après Leibniz mais cela nous amènerait trop loin dans le cadre de notre sujet. Nous mentionnons toutefois l'écrivain anglais John Ruskin (1819 – 1900) qui a eu une influence considérable en Suisse romande, et notamment sur les peintres Robert dont nous avons étudié Philippe de près. Dans le charme d'un arbre, Ruskin voit quatre conditions à l'œuvre : « harmonie, obéissance, douleur et agréable inégalité. ⁹⁵⁴ » Le charme du végétal serait donc « tué [...] par trop d'indulgence de la part de la Providence et par la suppression de toute peine. » La grâce est *krisis*, même dans la théorie esthétique esquissée par John Ruskin. Elle oscille entre un ordre harmonieux qui rassure et un désordre suffisamment contenu pour offrir, dans la confrontation confiante au chaos, les surprises de l'imprévu.

11.5 Le jardin, « épiphanie de la co-dépendance »

La considération de l'infinie variété des formes végétales nous a ouvert les portes des jardins. Au chapitre 2, nous adoptons la définition de l'essence philosophique du jardin formulée par David Cooper : le jardin est un lieu d'épiphanie de la co-dépendance, celle du végétal, de l'humain et du fond (*ground*) de l'être. Nous allons résumer les variations de la grâce liées aux jardins en deux termes, provisoires comme toutes les spécifications du présent chapitre : le jardin, terrain de résonances, et le jardin, terrain de convivialité.

11.5.1 Le jardin, terrain de résonances

« Entre les plantes et le jardinier [...] se forment d'authentiques [*genuine*] relations responsives dans le sens caractéristique des relations résonantes au monde [...]. »⁹⁵⁵ Pour le philosophe Hartmut Rosa, l'intérêt particulier du jardinage réside dans la relation *transformative* au monde des végétaux : nous ne nous limitons pas à la pure réceptivité, nous contentant « d'oasis de résonance », résiduels et offerts sur le plateau de la marchandisation (la *commodification* des anglophones). Mais nous nous engageons dans un rapport (comparable à celui vécu par l'artiste) où « le matériel commence à répondre »⁹⁵⁶, matériel au sens très large d'une réalité matérielle transformée par le travail (les végétaux font donc partie du matériel du jardinier autant que le compost et les outils). Nous avons affaire ici à une conception idéale du jardinage car la marchandisation est déjà très avancée ; des assemblages issus du terreau et du climat conditionnés des jardinerie se substituent à l'interaction jardinante avec la terre qui affleure et se cultive, et des plantes qui sont leurs propres semenciers.

953 LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1704, publication posthume 1765 ; passage cité d'après BREDEKAMP, *Leibniz und die Revolution der Gartenkunst*, p. 142, note 3.

954 RUSKIN, *Pages choisies*, p. 70s.

955 ROSA, *Resonanz*, p. 395.

956 ROSA, *Resonanz*, p. 393.

La résonance n'est pas qu'un simple sentiment. Elle est relation avec toutes les composantes d'une relation, et notamment aussi la rationalité empathique. Claudia Baumberger en rend un témoignage pertinent, elle qui par sa perception finement instruite habite les milieux faunistiques et floristiques de tout un pays comme un jardin.

Dans nos autres rencontres de terrain également, les relations de résonance avec les plantes sont significatives. L'inversion de la relation de soin dans le rapport d'une personne âgée en EHPAD avec sa plante en est un bel exemple, avec cette phrase clé : quand ma plante va bien, je vais bien aussi. Dans le jardin du Laboratoire de fermentation, la relation jardinante aux plantes s'inscrit dans un projet artistique et politique de protestation non violente contre l'industrie alimentaire transnationale et les aliénations qu'elle produit. À l'échelle communautaire, locale, il s'agit de contribuer à l'invention d'une autre vie⁹⁵⁷, adaptée aux conditions de la multiculturalité et de l'anthropocène. La même approche motive des femmes chrétiennes en Suisse à ramasser des herbes spontanées pour en faire un repas dans le cadre de la *Saison de la création*. Le jardin public interreligieux de Saverne « résonne » littéralement et métaphoriquement des récits religieux que les personnes impliquées partagent les unes avec les autres.

Le jardin comme terrain de résonances est donc aussi un lieu de résistance non violente. Avec toute la réserve d'un écho lointain, Gethsémani l'inspire autant qu'Éden.

11.5.2 Le jardin, terrain de convivialité

En toute rigueur, la convivialité fait partie des résonances d'un jardin. Mais il est justifié de la traiter séparément. Elle tient une place à part dans la *Philosophie des jardins* de David Cooper. Et elle est animée, en français, par un double sens particulièrement riche, le premier provenant de la gastronomie de Brillat-Savarin, le second de la critique de la technocratie par Ivan Illich. La convivialité, c'est donc à la fois le plaisir de se trouver ensemble, comme des convives autour d'une table, et un ensemble de modes de vie autonomes et interdépendants, maîtrisables techniquement et institutionnellement à l'échelle locale, et qui peuvent être développés, réparés, adaptés par ceux-là même qui les vivent. Les deux définitions divergent, mais les réalités qu'elles désignent convergent dans ce lieu spécifique qu'est le jardin.

Car le jardin offre toutes les variations de la grâce du végétal que nous avons décrites : le silence des plantes et leur lenteur qui requiert notre patience, leur génie morphogénétique et symbiotique, leur lien constructif avec le milieu. Elles nous procurent la nourriture et une ingéniosité biochimique favorable à la santé lorsqu'elle est employée à bon escient. Elles construisent l'atmosphère que nous respirons et les atmosphères dans lesquelles nous conspirons, pour la vie, avec les êtres et les choses. Elles nous permettent de communier au moyen de la mémoire associative et avec Celui que les Pères ont comparé à l'arbre de vie. Le divin s'y manifeste – ou le *ground* au sens de Cooper –, les plantes étant en langage classique des images de Dieu et des lettres dans le livre de la nature. Elles nous émerveillent par la rencontre de l'infiniment grand, de l'infiniment petit et de l'infiniment complexe : car elles nous conduisent dans les hauteurs, ce « paradis » des sommets alpins, elles nous épatent par la splendeur des lichens et la délicatesse des mousses ; enfin, par la plus grande variété possible dans le plus grand ordre « qui se puisse » elles font la joie de Leibniz et non seulement la sienne.

957 « Une autre vie s'invente ici » est le slogan des initiatives citoyennes dans le cadre du Parc Naturel Régional des Ballons des Vosges.

Et toute cette grâce multiple se déploie dans l'espace élargi de la fraternité et sororité qui réunit les créatures que l'on appelait humaines et non humaines. Comme nous l'avons montré, la distinction est plus que poreuse. Car les microorganismes qui font les plantes font aussi les humains. Et les plantes vivent en nous et nous en elles.

A la théologie herméneutique il faut rappeler : il n'y a pas d'anthropologie sans les plantes. Et à la théologie pratique il faut signaler comme étant d'importance vitale pour l'Église tous les lieux verts dont nous avons présenté un choix.

12 Conclusion générale

Au terme de notre parcours nous allons résumer les différentes étapes de notre recherche et consacrer le mot de la fin à une évaluation des résultats et quelques prolongements possibles.

Notre recherche partait d'un double déficit. Le premier est la prise en charge insuffisante, par la théologie, de la nature en comparaison avec l'histoire et l'existence humaine. Si ce déficit commence à se combler (sous la pression d'une mutation sans précédent des conditions biosphériques), il demeure réel dans la considération non des généralités mais des formes de vie spécifiques. Une monographie sur le végétal détonne parmi les sujets de la théologie comme de la philosophie. Le second déficit est le manque de charge vitale de la grâce, surtout en théologie protestante dont l'attention se focalise presque exclusivement sur l'usage forensique du mot. Mais la grâce est germination, guérison et vie et non seulement pardon et liberté.

La pertinence de la grâce comme clé herméneutique de la relation au végétal

S'il est incontestable que le phénomène du végétal appelle une réflexion théologique approfondie, le choix de la grâce comme clé d'interprétation de ce phénomène pouvait paraître plus hasardeux. Cette option a des conséquences systématiques importantes. Elle rapproche la création du salut, teintant de sotériologie la théologie de la providence. Non seulement le Créateur et le Rédempteur sont le même Dieu, mais la *creative redemption*⁹⁵⁸ que proclament les prophètes de la fin de l'Exil devient la règle. C'est dire qu'en théologie chrétienne, la création est à lire au travers de la Résurrection. Création et salut coïncident dans la Résurrection. La grâce qui est fondamentalement celle de la Résurrection agit en tant que création continuée, tant dans la vie des baptisés que dans la vie des créatures qui aspirent à être libérées d'une existence qui tourne à vide (Rm 8). C'est l'Esprit qui relie ces deux réalités, grâce ecclésiale et grâce cosmique, dans une même grâce vitale. Cette ligne de pensée nous relie à Leonardo Boff et surtout à Jürgen Moltmann qui nous ont permis d'étoffer notre position.

L'intérêt de cette option théologique pour notre sujet est double. D'abord elle sort le végétal d'une tenace infériorité ontologique provenant de la stratification de l'âme et du vivant chez Platon et Aristote. Les plantes ne sont pas casées pour de bon dans le tiroir du bas vers lequel on n'a peut-être pas envie de se pencher pour l'ouvrir. Elles rejoignent la foule des vivants en attente d'avenir. Elles prennent la parole. Elles « parlent » de la grâce si présente dans leurs vies et dont dépendent les nôtres. Elles sont valorisées comme les derniers qui deviennent premiers dans le Royaume proclamé par Jésus. Les paraboles végétales, les lis des champs, d'autres textes bibliques le suggèrent déjà fortement.

Ensuite, l'option théologique que nous avons prise vitalise la grâce dans le discours théologique des Églises et notamment des Églises protestantes. Le jubilé de la Réforme en 2017 a rappelé l'importance centrale du *Sola gratia* sans dépasser toujours le stade de la répétition incantatoire de formules traditionnelles. La grâce est bien plus que ce qu'on en dit souvent. Elle est vie et touche toute vie. Elle concerne celle des plantes sous des aspects très divers que nous avons explorés et concrétisés. *La portée écologique du discours de la grâce nous paraît essentielle à l'époque qui est la nôtre.* La définition que nous avons esquissée, selon laquelle la grâce serait « l'expérience de la

958 La tournure vient du vétérotestamentaire américain Carroll Stuhlmueller qui l'applique à Deutéro-Ésaïe.

nouveauté et de la fidélité par la médiation du don et du charme dans l'itération de la vie » crée des ouvertures importantes. Le *Sola gratia* doit se doubler d'un *Tota gratia*.

Il nous importait en outre que le langage de la grâce ait une plausibilité en dehors du monde des croyants. L'approche originale d'Adam S. Miller, fondée sur la théologie kénotique américaine et la lecture de philosophes français contemporains dont Bruno Latour, nous semble indiquer une voie intéressante où *l'expérience de la grâce est plus fondamentale que l'affirmation théiste de l'existence de Dieu*. La démarche stimulante de Miller appelle des reprises critiques et des précisions au-delà de ce que la présente thèse ne pouvait raisonnablement fournir. Mais elle prouve le potentiel de l'approche choisie.

L'organisme végétal – une recherche en pleine évolution

La situation ouverte d'une recherche en pleine évolution concerne aussi la compréhension de l'organisme végétal en biologie contemporaine. La communication et l'intelligence des plantes sont des propriétés du végétal autrefois inconcevables et qui ont aujourd'hui une forte plausibilité (encore que la définition de ces concepts soit naturellement controversée). Un contexte heuristique modifié favorise des découvertes de ce type. Désormais les plantes sont plus proches de nous. Elles le sont aussi par leur rôle structurant dans la biosphère, par la conscience popularisée de l'entière dépendance de nos vies à l'égard de la leur. Cette conscience d'une dette de reconnaissance rejoint le rapport grâce – gratitude en théologie de la grâce.

Sustentatio terrae : un phytocentrisme biblique

Dans la partie biblique de notre thèse, nous avons souligné que la création continuée est une vision très répandue ; le déterminisme causaliste de la modernité n'a pas encore fait son œuvre réductionniste. Ces textes (notamment le Psaume 104) nous parlent de nouveau à un moment où le déterminisme classique ne tient plus et où l'attention renouvelée à la résonance (Hartmut Rosa) change le rapport à la nature. Dans l'interprétation du récit de la création en Genèse 1, nous avons souligné l'importance décisive des versets 29-30 où les plantes désignées comme seule nourriture (différenciée) des animaux et de l'humain jouent un rôle exclusif et déterminant pour la perpétuation de l'œuvre créée. L'exégèse de ce passage nous conduit à proposer l'expression *sustentatio terrae* pour caractériser le mandat que les plantes reçoivent en creux (un mandat de service). La *sustentatio terrae* est plus fondamentale que le *dominium terrae* des humains, ce que confirme le récit du Déluge (Gn 6-9). Pour ces raisons, nous parlons du *phytocentrisme* du récit sacerdotal dont « l'utopie végétalienne » (Alfred Marx) se prolonge dans les offrandes végétales juives et finalement dans le repas eucharistique chrétien.

La grâce du végétal – une approche pertinente dans le dialogue avec des acteurs ecclésiaux et non ecclésiaux

La « grâce du végétal » se vérifie-t-elle dans l'action, ecclésiale ou non ecclésiale, et dans la création artistique actuelle ? Cinq lieux exemplaires ont été choisis, lieux au sens de la concrétisation de projets, situés en partie en France, en partie en Suisse. Des entretiens semi-directifs ont été conduits avec un ou plusieurs acteurs. Les soins en EHPAD fondés sur la présence de plantes d'intérieur (*pflanzengestützte Pflege*) représentent une démarche précieuse qui apporte un encouragement aux personnes âgées dépendantes par l'inversion partielle de la relation de soins (« les soignés deviennent soignants »), la fonction « d'ouvre-porte » de la communication confiante et le réveil d'un passé, vivant mais difficilement accessible, à l'aide de « plantes biographiques ».

Le jardin du *Laboratoire de fermentation alimentaire et sociale* est un terrain d'essai de la production de plantes alimentaires adaptées aux changements climatiques et fermentables en partie. La « générosité des plantes » y est expérimentée, et leur « séduction », mais aussi une responsabilité à l'égard du vivant, la contestation d'une alimentation aliénée et la convivialité avec celles et ceux que ces innovations attirent. Une riche réflexion sociologique et politique, artistique et philosophique, accompagne cette pratique : les plantes sortent du sol comme les idées et l'action dans une commune « hortographie ».

Les *jardins interreligieux*, comme les jardins bibliques, stimulent les échanges sur les traditions qui nous portent, par l'intermédiaire de plantes attachées aux narrations fondatrices, qu'elles soient religieuses, agnostiques ou athées. « Chaque plante nous sert à parler ». Les plantes sont des catalyseurs du dialogue, dans le jardin mais aussi dans la réalisation commune de tentures où les motifs végétaux font toujours consensus. La fraternité et la sororité interreligieuses associées aux plantes se vérifient aussi dans l'action militante en faveur des arbres menacés par la construction d'une voie rapide.

La *Saison de la création*, moment liturgique issu du Processus conciliaire pour la justice, la paix et la sauvegarde de la création des années 1980-1990, offre de nombreuses occasions d'introduire les plantes et la relation aux plantes dans des thèmes tels que « les milieux de vie » et « les sens » (deux cycles quinquennaux pratiqués en Suisse). Des lieux spécifiques comme les jardins botaniques ainsi que des personnes particulièrement compétentes en matière de biodiversité végétale (et animale) contribuent à l'authenticité de la démarche.

Dans l'album *The End* de Zep, les arbres « finissent par se venger » : confidents et agents de la Terre, ils « régulent » l'humanité en l'éliminant majoritairement tout en laissant subsister un reste, noyau de l'humanité de la seconde chance. Au lieu de dominer la Terre, l'humanité vivra humblement. Les références à des récits et motifs bibliques ne sont pas explicitées dans cet album à large diffusion mais elles sont un fait chez un auteur marqué de l'empreinte de sa Genève protestante. Mélange de dystopie et d'utopie, *The End* soulève le défi, en termes théologiques, d'articuler la grâce et le jugement. La *krisis* est un aspect incontournable de la grâce (comme Leonardo Boff le soulignait déjà dans sa réflexion des années 1970).

Les explorations bibliques et pratiques font apparaître que notre idée directrice de la grâce du végétal rencontre à la fois des intentions exprimées dans les Écritures (même dans des textes importants par leur densité théologique et l'histoire de leur réception) et l'interprétation que font des acteurs de terrain, ecclésiaux et non ecclésiaux, de leurs projets et de leur vécu, ainsi que les convictions qu'ils expriment.

Les voies historiques, droites et obliques, de la grâce du végétal : de la Réforme au XX^e siècle

Mais entre les témoignages bibliques et l'aujourd'hui des actions et projets s'étend une longue histoire de la transmission et de l'innovation théologiques, histoire culturelle aussi où le théologique travaille l'art et la littérature. Dans notre section historique, nous suivons les traces de la grâce du végétal dans les œuvres de plusieurs auteurs dont les apports à la problématique sont significatifs.

Chez les Réformateurs, Dieu le Créateur agit au quotidien, la création est moins un topos spéculatif sur l'origine du monde qu'une réflexion sur la providence présente, pensée qui se manifeste en grande partie dans un cadre homilétique et catéchétique. Les plantes figurent en bonne place parmi les exemples choisis. C'est le cas aussi de l'emblématique spirituelle de Georgette de Montenay (et Pierre Woeirirot), expression de la foi plus touchante que celle des confessions de foi officielles qui sont, elles, empreintes du souci de la régulation doctrinale. Dieu non lointain et abstrait, mais

palpable *dans* la création, *dans* les plantes : cet enjeu central des reformulations contemporaines rejoint la théologie de la Réforme.

À partir du XVIII^e siècle, la confrontation au réductionnisme scientifico-technique et aux dualismes épistémologiques et ontologiques de la modernité rend l'affirmation de la grâce du végétal plus exigeante. Elle prend des voies de contournement, souvent d'ordre culturel, et avec une implication personnelle appuyée. C'est très visible chez Rousseau, Goethe et Runge, les deux premiers ayant fortement influencé les siècles suivants en stimulant l'intérêt pour les plantes et en popularisant la botanique, voie d'accès à la culture scientifique des femmes. Alors que chez Rousseau les plantes nous placent dans la sérénité d'une position *extérieure* aux tourments de l'âme, leur auto-déploiement harmonieux est le modèle de la formation de soi chez Goethe : je m'applique à moi-même, à ma croissance *intérieure*, l'exemple de la plante. L'arrière-fond christomorphe de cet idéal de *Bildung* a été explicité. Chez Runge, les plantes représentent un reste pur de la bonne création des origines, vivant en dehors de la corruption par le péché originel. Ainsi expriment-elles une vie en Dieu non violente, que le peintre et théoricien de l'art oppose au culte de la Raison, délégitimé par la Terre révolutionnaire. Ce sont donc les plantes qui révèlent la volonté de Dieu, privilège qui leur confère une dignité spéciale.

Au XIX^e siècle, l'affirmation théologique (et non pas simplement poétique) de la grâce du végétal devient encore plus précaire. Pris en tenailles entre le hasard et la nécessité, le vivant semble dépourvu de toute finalité et de toute résonance. Dans ce monde qui devient muet, voire absurde, deux écrivains protestants opposent la grâce du végétal, sous forme de consolation, à un « malgré » pesant : Théodore Fontane avec son scepticisme miséricordieux aidé par l'âge, Pierre Loti de manière plus révoltée, par l'attention à la petite grâce et au petit « revoir » qu'offrent les plantes par leurs fidèles réapparitions dans un monde clos. « Reliques protestantes » en Terre sainte, elles assurent la présence très atténuée, mi-consolatrice mi-désespérante par l'absence réelle, de Jésus Sauveur perdu. Il en va du salut – et de la créature. Même dans la précarité du malgré, les deux sont inséparables.

À la même époque, Leonhard Ragaz, théologien « religieux-social » zurichois, vit dans une véritable complicité avec les plantes, et cela depuis son enfance rurale, agricole, près des sources du Rhin dans les Grisons. Herborisant dès ses jeunes années sous la conduite d'un des meilleurs connaisseurs de la flore grisonne, il se désigne lui-même comme un « botaniste ». Les plantes représentent pour le théologien zurichois l'assise de l'économie rurale dont il est familier. Elles disent aussi la beauté de Dieu sur les alpages où il se repose. Enfin, elles répercutent, comme toutes les autres réalités paysagères, la présence de Dieu ici et maintenant, et dans les moments décisifs de l'histoire, celle de la lutte de l'Esprit contre les idoles, Mammon en premier.

La « rédemption de la créature » fait explicitement partie de la théologie ragazienne du Royaume de Dieu. C'est au travers du Royaume de Dieu proclamé et déjà présent qu'il convient de considérer la création belle, et qui souffre et espère. Pour Ragaz, l'Esprit nous interpelle par les signes des temps, dans l'histoire et dans la nature qui sont une même réalité, celle du Royaume animé par l'Esprit. Et face à la lâcheté des Églises et même face à leur trahison, l'Esprit se cherche ailleurs les relais de son action : dans le mouvement ouvrier, le socialisme que Ragaz ne conçoit pas autrement que sous sa forme autogestionnaire, reliant le communautarisme rural de ses jeunes années à la dynamique anticapitaliste des travailleurs. Il aurait certainement interprété le mouvement écologiste dans des termes équivalents.

Liant la gerbe, nous terminons sur six remarques.

1. Le fait que les plantes soient « à la mode », au point que certains parlent déjà d'un *plant turn*⁹⁵⁹ (mais ces « *turns* » sont à la mode aussi), n'empêche nullement la pertinence du sujet non aux marges mais au cœur de la théologie. Le sujet n'est pas « rapporté ». Si l'on autorise en outre un argument subjectif, l'existence intellectuelle et professionnelle de l'auteur de cette thèse, partagée depuis des décennies entre la botanique et la théologie, place le sujet non parmi les originalités proposées à la criée mais dans la croissance d'une vie de théologien.
2. Le choix de la grâce comme clé d'interprétation du végétal s'avère heureux. L'articulation étroite entre la création et la rédemption est théologiquement nécessaire et féconde. La situation désolante de la création terrestre (*heillos* en allemand, « sans salut ») dénonce la contribution du christianisme autant à l'instrumentalisation de la créature (la création sans salut) qu'à l'intériorisation du salut (le salut sans la création). *Dans une large mesure, nous problématisons la gnose intellectuellement et vivons la crypto-gnose pratiquement.* La grâce se réfère à l'itération de la vie dans la nouveauté et la fidélité : cette charge vitale doit être restituée et garantie à une « métaphore centrale » de la Bible et à l'une des marques de la Réforme : *tota gratia* !
3. En marchant sur la piste de la grâce du végétal, nous avons trouvé une richesse étonnante de témoignages qui vont dans ce sens : lieux de vie, d'action et de formation actuels, textes bibliques, théologies de la Réforme, philosophes, théologiens, écrivains et artistes des époques moderne et contemporaine. Certains sont bien visibles, des feuilles dont le travail théologique se sert, d'autres ressemblent davantage à un vaste système racinaire dont il faut vouloir retracer et recueillir les précieux apports. Même sur un sujet injustement insolite tel que le nôtre, la réflexion ne part pas de zéro, elle est abondamment nourrie par une tradition mais qu'il faut établir et rendre visible. *Sola scriptura* n'équivaut pas absence de tradition ; le protestantisme vit lui aussi – que ce soit dans la référence légitimatrice ou dans la rupture motivée – des traditions qui le constituent, et non sur cinq cents ans mais sur deux mille. Les arbres nous l'apprennent : comment croîtraient-ils sans l'humus déposé par leurs prédécesseurs ?
4. Le rapprochement entre une recherche herméneutique et systématique d'une part, une étude de terrain d'autre part, cette dernière relevant de la théologie pratique, s'avère finalement concluant, malgré la charge de travail considérable qu'implique cette double démarche. Celle-ci comporte des inconvénients – un approfondissement méthodologique moindre de chacune des différentes approches – , mais elle se justifie sur un sujet qui ne se rattache pas ou très partiellement à un domaine déjà bien travaillé. L'herméneutique est elle-même itérative : sa mise à l'épreuve dans le vécu conduit à une compréhension affinée et celle-ci inspire le vécu de son côté. La théologie pratique aura à intégrer la grâce du végétal dans l'accompagnement spirituel, l'accueil interculturel et interreligieux ou encore la *Saison de la création* où les plantes occupent un vaste éventail de significations, de la liturgie aux énergies renouvelables dans l'écogestion matérielle. Enfin, nous avons été particulièrement heureux d'analyser, partiellement en dialogue avec son auteur, une bande

959 COCCIA, *La vie des plantes*, p.155.

dessinée originale dont on souhaite qu'elle inspire des rencontres de formation théologique. Toutes ces situations se prêtent à des applications plus poussées de notre recherche.

5. La même démarche itérative constitue la réception appropriée de notre typologie provisoire des variations de la grâce du végétal dans l'avant-dernier chapitre. Une telle typologie sera toujours formulée dans un état donné, passager, des situations et des connaissances et même, pragmatiquement, de l'attention : on ne pensera jamais à tout. Il s'agit donc d'un chapitre particulièrement ouvert à des développements ultérieurs associant d'autres compétences et d'autres profils dont la recherche historique et la recherche interculturelle ; car notre cadre est pour l'instant essentiellement européen, franco-germano-helvétique. Les études de genre auxquelles nous sommes sensible, apporteront certainement aussi des éléments originaux et même un déplacement de la grille provisoire dans laquelle nous avons rangé les variations décrites.
6. La partie pratique de notre travail inclut des rencontres avec des acteurs ecclésiaux et non ecclésiaux, sans hiérarchie aucune et même sans préjugé sur le périmètre de l'Église que Dieu seul connaît. L'ensemble de notre recherche est fondé sur la conviction que *l'Esprit de Dieu agit dans l'Église et dans le monde*. L'ecclésiologie réformée y est pour quelque chose (sans que l'on ait besoin de sonder les arcanes de l'extra-calvinisticum), l'empreinte bonhoefferienne d'André Dumas⁹⁶⁰ qui nous a beaucoup encouragé quand nous étions jeune, enfin un ministère vécu dans les situations transfrontalières, à l'image de notre Westrich natal, mi-lorrain mi-palatin. La notion de tiers-lieu a été rappelée, développée jadis pour les centres protestants de rencontres : un jardin botanique peut avoir la fonction d'un tel tiers-lieu pour une célébration dans le cadre de la Saison de la création, tiers-lieu où l'Église (œcuménique) rencontre la biosphère en étant l'hôte « des plantes » dans un lieu institutionnel séculier. Enfin, la philosophie du végétal, notamment le livre novateur d'Emanuele Coccia, *La vie des plantes* (2016), constitue une belle invitation à penser théologiquement « la vie de l'esprit »⁹⁶¹, souffle que les plantes nous communiquent.

« *Élargis-nous* » – extrait d'une prière d'André Dumas

« Sérieusement, notre Dieu, nous te le demandons, chaque jour, élargis-nous, pour que vieillir ne soit pas s'endurcir, ni pourrir, mais sans cesse mûrir, avec la pluie ou le soleil, avec la fleur et le fruit, avec les racines et les branches.

Plante-nous comme des arbres, dans la terre de ta création, vers le ciel de ta rédemption.

Plante-nous comme du blé qui pousse avec et malgré l'ivraie, les orties et les pierres du chemin.

Plante-nous comme un olivier qui scintille.

Plante-nous comme un bambou dont la souplesse devient du fer.

Plante-nous comme un cèdre qui abrite et découpe l'espace.

Plante-nous comme un cyprès qui s'affine en oriflamme.

960 DUMAS, *Dietrich Bonhoeffer*. Voir aussi LAVIGNOTTE, *André Dumas*.

961 COCCIA, *La vie des plantes*, p. 25.

Plante-nous comme un platane qui bedonne au long des routes et leur donne ombrage.

Plante-nous comme des arbres qui franchissent les saisons et qui s'élargissent sans cesse, car « le Royaume de Dieu est comparable à une graine de moutarde qu'un homme plante dans un jardin. Elle pousse, elle devient un arbre, et les oiseaux du ciel font leurs nids dans ses branches. [...] Amen. »⁹⁶²

962 DUMAS, *Cent prières possibles*, p. (143)144-145. Il s'agit de la dernière partie d'une prière plus longue intitulée « Élargis-nous ».

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	5
INDICATIONS TECHNIQUES.....	5
I LE VÉGÉTAL ET LA GRÂCE : LES DEUX FOYERS DE L'INVESTIGATION.....	9
1 Introduction générale.....	10
1.1 L'humain, le divin, le végétal : une triangulaire théologique et spirituelle.....	10
1.2 Une recherche herméneutique et pratique sur le végétal : réaction au déficit théologique d'attention au vivant non humain.....	11
1.3 Une recherche sur la grâce par le biais du vivant : réaction au déficit de charge vitale de la grâce en théologie.....	13
2 Trois discours sur le végétal : scientifique, métaphorique (et esthétique), théologique.....	15
2.1 Le végétal, objet du discours scientifique.....	15
2.1.1 De la verdure terrestre au vivant sexué : conceptions antiques et modernes du végétal	16
2.1.2 Les points communs du végétal et de l'animal.....	18
2.1.3 Les spécificités du végétal.....	19
2.1.4 La nouvelle vision de la plante.....	23
2.1.5 Le problème du langage anthropomorphique.....	28
2.1.6 L'altérité du végétal.....	29
2.2 Le végétal dans le discours métaphorique et esthétique.....	31
2.2.1 L'herméneutique ricœurienne de la métaphore vive : l'enjeu ontologique de la référence.....	32
2.2.2 Le végétal en tant que méta-métaphore.....	33
2.2.3 Discours métaphorique et discours esthétique : l'esthétique du végétal.....	35
2.3 Le végétal dans le discours théologique.....	38
2.4 Le jardin : un concept intégrateur entre le végétal et l'humain.....	39
2.4.1 L'expérience du jardin dans la familiarité avec les plantes : l'empirique, l'expérimental et l'expérientiel.....	40
2.4.2 Le jardin : un lieu délimité qui renvoie au-delà de lui.....	41
2.4.3 L'investissement du corps dans la relation humain-végétal au jardin	43
2.4.4 Vers la grâce du végétal : la Philosophie des jardins de David Cooper	44
3 La grâce comme clé d'interprétation du phénomène végétal.....	46
3.1 La grâce : langage du don et du charme.....	46
3.1.1 Le spectre lexical de la grâce.....	46

3.1.2 Renouveler la théologie de la grâce en explorant l'ensemble de son champ sémantique	47
3.2 La grâce dans le vocabulaire biblique.....	48
3.2.1 La grâce dans le Premier Testament.....	48
3.2.2 La grâce dans le Nouveau Testament.....	50
3.3 Théologies contemporaines de la grâce : Boff, Moltmann, Miller	54
3.3.1 L'expérience de la grâce et le jeu de la grâce (Leonardo Boff et Jürgen Moltmann).....	54
3.3.2 L'immanence de la grâce (Adam S. Miller).....	65
3.4 « La nouveauté et la fidélité du don et du charme dans l'itération de la vie ».....	76
II EXPLORATIONS BIBLIQUES ET EXPLORATIONS PRATIQUES : DEUX CHAMPS HERMÉNEUTIQUES À METTRE EN PERSPECTIVE.....	79
4 Explorations bibliques : la grâce du végétal dans les Écritures.....	80
4.1 La création de la verdure, les arbres du paradis et l'humain jardinier : la grâce du phytocentrisme (Genèse 1 et 2 dans le contexte de Gn 1 à 11).....	80
4.1.1 La place du végétal dans le récit sapientiel de la création (Gn 2,4b-3,24).....	81
4.1.2 La place du végétal dans le récit sacerdotal de la création (Gn 1,1 à 2,4a).....	82
4.1.3 L'arche de Noé et le brin d'olivier : le récit du Déluge (Gn 6-9) confirme-t-il le phytocentrisme sacerdotal ?.....	84
4.2 Cèdres et céréales : la grâce du sauvage et du cultivé (Psaume 104).....	85
4.2.1 Un exposé des plantes.....	86
4.2.2 La grâce du végétal.....	87
4.3 Le kikajon de Jonas : l'insupportable grâce de Dieu qui aime la vie (Jonas 4).....	88
4.4 Les lis des champs : la grâce de la gloire dans l'éphémère (Matthieu 6,28-30 ; Luc 12,27-28)	90
4.4.1 Les thèmes de la possession et du souci dans les contextes matthéen et lucanien.....	90
4.4.2 Le sens des lis des champs.....	92
4.4.3 Éléments d'une importante histoire de la réception	93
4.4.4 Les lis des champs : un « anti-anthropocentrisme ».....	95
4.5 Blé, ivraie et grain de sénevé : les paraboles végétales du Royaume.....	96
4.5.1 La théorie des paraboles de Hans Weder.....	96
4.5.2 Les paraboles végétales : des événements de création continuée.....	97
4.5.3 La parabole de la semence qui pousse d'elle-même (Mc 4,26-29).....	98
4.6 La grâce du végétal dans l'offrande et l'eucharistie (Lévitique 6,7-16 ; 1 Corinthiens 11,23-26 parr.).....	100
4.6.1 Le sacrifice – un rite de convivialité avec Dieu.....	100
4.6.2 La place particulière de l'offrande végétale.....	101

4.6.3 Les espèces végétales du repas eucharistique.....	101
4.6.4 Conséquences théologiques de la matérialité végétale du repas du Seigneur.....	102
4.6.5 Des lis des champs au pain eucharistique en passant par les paraboles végétales du Royaume.....	103
5 Explorations pratiques : la grâce du végétal sur le terrain.....	105
5.1 Le choix des lieux pratiques et la méthodologie de leur exploration.....	105
5.2 Les lieux pratiques étudiés.....	107
5.2.1 Les plantes dans le secteur médico-social : la formation en hortothérapie de la Haute École zurichoise de Sciences appliquées ZHAW.....	107
5.2.2 Les plantes dans un projet artistique : le Laboratoire de fermentation alimentaire et sociale à Faucogney-et-la Mer (Haute-Saône)	110
5.2.3 Les plantes dans la fraternité interconvictionnelle : le Jardin Public Interreligieux de Saverne et son contexte interreligieux alsacien.....	117
5.2.4 Les plantes dans l’animation de la Saison de la création en Suisse (œco Église et environnement).....	124
5.2.5 L’arbre personnage principal d’une bande dessinée : l’album The End de Zep – une lecture théologique.....	131
5.2.6 D’une thèse à l’autre : regard théologique sur la flore et la végétation des étangs de pisciculture extensive.....	139
5.3 Bilan provisoire des explorations pratiques et transition vers la partie historique.....	146
III ENRACINEMENTS : QUELQUES MODÈLES HISTORIQUES DE GRÂCE DU VÉGÉTAL.....	151
6 La grâce du végétal chez les Réformateurs.....	152
6.1 Martin Luther.....	153
6.1.1 L’extension de la justification à l’espace de la créature non humaine.....	153
6.1.2 La création au présent et tendue vers l’avenir.....	154
6.1.3 Les plantes « prêchent » le mystère de la création et de la Résurrection.....	156
6.1.4 La rose de Luther : un emblème.....	156
6.2 Jean Calvin.....	157
6.2.1 Le spectacle de la gloire de Dieu.....	157
6.2.2 Le juste usage des biens terrestres.....	159
6.2.3 La réserve eschatologique.....	160
6.2.4 L’amour du prochain et la responsabilité sociale.....	161
6.2.5 La grâce du végétal : le matériel et le spirituel sont inséparables	161
6.3 Les confessions de foi de la Réforme.....	162
6.3.1 Les confessions de foi réformées	162
6.3.2 Les confessions de foi luthériennes.....	163
6.4 Les emblèmes de Georgette de Montenay : une didactique spirituelle.....	164

6.5 Conclusions.....	166
7 Trois penseurs de la grâce du végétal à l'aube de l'époque contemporaine : Rousseau, Goethe, Runge.....	167
7.1 Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778).....	168
7.1.1 Rousseau pédagogue : botanique et formation scientifique des femmes.....	169
7.1.2 Un texte emblématique : genêts et bruyères évoquent les lis des champs.....	169
7.1.3 Observation, admiration et rêverie.....	170
7.1.4 La relation à la nature chez Rousseau : une spiritualité largement partagée et une théologie controversée.....	173
7.1.5 Le déploiement du végétal : équivalent et adjuvant de l'imagination.....	174
7.1.6 La botanique : guérison de l'âme plutôt que science d'apothicaire.....	175
7.1.7 Le souvenir de l'autre au travers du végétal : la plante « mémoratif ».....	176
7.1.8 Le jardin entre aliénation et avant-goût de l'éternité.....	177
7.2 Johann-Wolfgang von Goethe (1749 – 1832).....	179
7.2.1 Goethe, ami des plantes populaire.....	179
7.2.2 Goethe, théoricien du végétal et de la formation de soi (Bildung).....	179
7.2.3 La plante, modèle de la formation de soi (Bildung).....	180
7.2.4 La religion de Goethe : une floraison panthéiste sur une racine chrétienne.....	182
7.2.5 Un soubassement théologique : croître en Christ.....	182
7.2.6 L'actualité de l'émergentisme végétal goethéen.....	184
7.3 Philipp Otto Runge (1777 – 1810).....	185
7.3.1 La famille, les enfants et les fleurs	185
7.3.2 Les plantes, survivances du paradis et « hiéroglyphes » du sens de la Vie.....	186
7.3.3 La peinture allégorique du paysage : dernier stade de l'histoire de l'art.....	188
7.3.4 Le lis, symbole christique et eschatologique.....	189
7.3.5 Un panthéisme à la différence du panthéisme.....	191
7.3.6 Des plantes concrètes et liées aux contingences d'une biographie.....	192
8 Trois penseurs de la grâce du végétal autour de la deuxième moitié du XIXe siècle : Theodor Fontane, Pierre Loti, Philippe Robert.....	194
8.1 Theodor Fontane (1819 – 1898).....	194
8.1.1 « Errements et tourments ».....	195
8.1.2 « Effi Briest ».....	197
8.1.3 Pour une piété qui ne soit pas pesante : la religion d'un « sceptique miséricordieux ».....	200
8.1.4 Un récit végétal de résurrection et de bénédiction : le poirier du vieux Ribbeck.....	202
8.2 Pierre Loti (1850 – 1923).....	203
8.2.1 Un ami des plantes évoluant du protestantisme à l'agnosticisme.....	203
8.2.2 Le végétal dans les imprégnations de l'enfance.....	204

8.2.3	Austérité huguenote et fétichisme d'une bible-herbier.....	205
8.2.4	Cinq significations spirituelles des plantes.....	208
8.2.5	« Revoir » - la modalité lotienne de la grâce du végétal.....	213
8.3	Philippe Robert (1881 – 1930).....	214
8.3.1	Une spiritualité du temps peinte sur les murs d'une salle d'attente.....	215
8.3.2	Les plantes : une clé d'interprétation essentielle.....	216
8.3.3	Les plantes signalent le divin au-dessus, en-dessous et derrière les phénomènes.....	217
8.3.4	La Bible de la Concorde.....	218
8.3.5	L'association des humains et des arbres.....	219
8.3.6	Des lis à foison	220
8.3.7	Conclusions.....	220
9	La grâce du végétal chez un théologien-botaniste : Leonhard Ragaz (1868 – 1945).....	222
9.1	Un représentant majeur du christianisme social et un précurseur de l'écologisme.....	222
9.2	Une biographie de théologien marquée par la relation avec les plantes.....	223
9.2.1	La flore alpine – médiatrice du contact avec la nature	223
9.2.2	La familiarisation avec les plantes dans un communautarisme rural traditionnel	223
9.2.3	Botanique herborisante et amour des arbres – expressions de l'enracinement dans un terroir.....	225
9.3	La réalité est théocentrée : Ragaz rejette les dualismes de la pensée moderne.....	227
9.4	La nature, spectacle de la lutte de l'Esprit.....	229
9.4.1	La manifestation du démonique.....	229
9.4.2	La plante – créature-sœur et contre-modèle de l'agitation vaniteuse.....	230
9.5	Un paysan dans l'âme.....	231
9.6	Des analogies avec Leonardo Boff.....	232
10	La grâce du végétal : bilan herméneutique de la rétrospective historique (chapitres 6 à 9)....	234
10.1	La grâce du végétal, création continuée dans l'extraordinaire de l'ordinaire.....	234
10.2	La grâce des créatures « parlantes » et la gratitude de la responsabilité.....	234
10.3	La grâce du végétal surmonte les dualismes et s'appuie sur une approche tierce.....	235
10.4	La grâce du végétal de Rousseau à Ragaz : les approches tierces par lesquelles la relation objectivante s'ouvre à la grâce	236
10.5	La grâce : une médiation.....	238
IV	LE DÉPLOIEMENT DE LA GRÂCE DU VÉGÉTAL.....	239
11	Les variations de la grâce du végétal : une typologie provisoire	240
11.1	Reconnaître l'altérité du végétal.....	240
11.1.1	Le silence des plantes.....	240

11.1.2 La longévité et la lenteur des plantes.....	241
11.1.3 Le génie morphogénétique des plantes.....	242
11.1.4 Individualités relatives, associations, ramifications et réseaux.....	242
11.1.5 La fixité des plantes et leur gestion constructive des rétroactions avec le milieu.....	243
11.1.6 Le végétal suscite le respect de la vie.....	244
11.2 Recevoir les dons et les charmes du végétal.....	244
11.2.1 Manger et boire : l'alimentation.....	244
11.2.2 Guérir : la santé.....	245
11.2.3 L'atmosphère I : respirer.....	246
11.2.4 L'atmosphère II : conspirer.....	246
11.2.5 Communier I : la plante mémoratif.....	247
11.2.6 Communier II : « Ceci est mon corps ».....	247
11.3 Se reconnaître dans le végétal.....	248
11.3.1 Entre la vanité et la Bildung : la plante modèle de l'humain dans la conception classique de l'organisme végétal.....	248
11.3.2 Communication et intelligence végétales, défi pour l'humain.....	248
11.4 Déciffrer le divin dans le végétal.....	249
11.4.1 Une exception à l'aniconisme : les plantes « images de Dieu ».....	249
11.4.2 Les plantes – lettres dans le livre de la nature.....	250
11.4.3 Élévation : le terrestre renvoie au céleste.....	251
11.4.4 Abaissement : Dieu dans « la moindre petite herbe ».....	251
11.4.5 La variation infinie des formes végétales.....	253
11.5 Le jardin, « épiphanie de la co-dépendance ».....	254
11.5.1 Le jardin, terrain de résonances.....	254
11.5.2 Le jardin, terrain de convivialité.....	255
12 Conclusion générale.....	257

Curriculum vitae

Otto Julius SCHÄFER, né le 26 juillet 1955 à Zweibrücken (Deux-Ponts, Rhénanie-Palatinat, Allemagne), de nationalité allemande.

Scolarité à Zweibrücken,

1974 Reifezeugnis (équivalent du baccalauréat français et de la maturité suisse ; Staatliches Herzog-Wolfgang-Gymnasium, Zweibrücken).

1974 – 1984 : études supérieures en biologie et en théologie protestante à Hambourg, Göttingen, Grenoble (Maîtrise de biologie animale), Strasbourg (Maîtrise et D.E.A. en théologie protestante) et Nancy (D.E.A. en biologie et physiologie végétales).

1994 : Doctorat en sciences agronomiques (Dr. sc. agr. ; spécialité écologie végétale). Titre de la thèse : *Weiher der Franche-Comté : eine floristisch-ökologische und vegetationskundliche Untersuchung* (sous la direction d'Alexander Kohler ; Université de Hohenheim)

1982 – 1987 : pasteur de paroisse à Besançon (Église Réformée de France)

1987 – 1991 : assistant en théologie systématique à l'Université de Neuchâtel (professeur Pierre Bühler)

1987 – 1992 : directeur de la Communauté de travail Église et environnement (COTE, œco Églises pour l'environnement) à Berne

1992 – 1993 : ingénieur phyto-écologue en bureau d'études (C.P.R.E., Besançon)

1993 – 1999 : directeur d'études du Centre protestant de Berlin (Evangelische Akademie Berlin-Brandenburg)

1994 – 2001 : pasteur bénévole de la Communauté protestante francophone de Berlin et environs

1999 – 2005 : enseignant (religion protestante) dans des collèges-lycées de Berlin

2006 – 2018 : chargé des questions théologiques et éthiques de la Fédération des Églises protestantes de Suisse FEPS (maintenant EERS) à Berne.

Depuis 2018 : expert en éthique de l'environnement (p. ex. Commission fédérale d'éthique de la biotechnologie dans le domaine non humain CENH/EKAH)

Depuis septembre 2020 : retraité

Otto SCHÄFER

LA GRÂCE DU VÉGÉTAL, vol. I

Résumé

La « grâce du végétal » répond à un double déficit : déficit d'attention théologique au vivant non humain, déficit de charge vitale de la grâce. La grâce est non seulement acquittement du pécheur mais « la nouveauté et la fidélité du don et du charme dans l'itération de la vie ». Les plantes représentent une manifestation primordiale de la grâce, les jardins une occasion privilégiée de la vivre. Cette affirmation est étoffée sur les plans biblique et herméneutique (expérience et immanence de la grâce). Elle est mise à l'épreuve sur le terrain dans six lieux ecclésiaux et non ecclésiaux. Un parcours historique retrace la grâce du végétal depuis la Réforme jusqu'à la théologie du XX^e siècle (L. Ragaz) en passant par Rousseau, Goethe et Runge, Fontane, Loti et Ph. Robert (théologies explicites et implicites d'écrivains et de peintres). Une typologie provisoire est consacrée aux « variations de la grâce du végétal » (des phénomènes qui l'attestent et des motifs spirituels qui la confessent).

Mots-clés : Plante, botanique, jardin, écologie, biodiversité, grâce (théologie), protestantisme, anthropocentrisme, Boff, Moltmann, Miller (Adam S.), Rousseau, Goethe, Runge (Philipp Otto), Fontane (Theodor), Loti (Pierre), Robert (Philippe), Ragaz (Leonhard), hortothérapie, fermentation, interreligieux, Saison de la création, bande dessinée, Zep

Abstract

The « grace of plants » responds to a twofold deficit : first, a lack of theological attention to non human living beings, and second, a lack of vital charge of grace. Grace is not only the acquittal of the sinner but also «the newness and fidelity of gift and charm in the iteration of life». Plants represent a primordial manifestation of grace, and gardens offer a privileged opportunity to live it. This claim is confirmed on a biblical and hermeneutical level (experience and immanence of grace). It is tested in six places of practice, some related to church, others not. A historical review permits to trace back « grace of plants » from the Reformation onwards to 20th century theology (L. Ragaz). Rousseau, Goethe and Runge, Fontane, Loti and Ph. Robert (writers and painters) are important intermediate steps of this explicite and implicate theological tradition. In a provisional typology the « variations of grace of plants » are specified (phenomena attesting it and spiritual patterns confessing it).

Keywords : plant, botany, garden, ecology, biodiversity, grace (theology), protestantism, anthropocentrism, Boff, Moltmann, Miller (Adam S.), Rousseau, Goethe, Runge (Philipp Otto), Fontane (Theodor), Loti (Pierre), Robert (Philippe), Ragaz (Leonhard), garden therapy, fermentation, interreligious, Season of creation, comics, Zep

ÉCOLE DOCTORALE 270

EA 4378

THÈSE présentée par :

Otto SCHÄFER

soutenue le : **26 janvier 2021**

préparée en **cotutelle avec l'université de Zurich**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : **THEOLOGIE PROTESTANTE**

LA GRÂCE DU VÉGÉTAL

**Plantes et jardins dans une perspective
protestante**

Volume II : annexes

THÈSE dirigée par :

M. BÜHLER Pierre
Zurich

Professeur honoraire, Université de

M. COTTIN Jérôme

Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. DOUDE VAN TROOSTWIJK Chris
M. EUVÉ François

Professeur, LSRS, Luxembourg
Professeur, Centre Sèvres, Paris

AUTRES MEMBRES DU JURY :

Mme GANGLOFF-PARMENTIER Élisabeth Professeure, Université de Genève

M. WÜTHRICH Matthias D.

Professeur assistant, Université de Zurich

ANNEXES

Pour des raisons techniques, les annexes sont réparties sur deux ensembles :

- I) **les images** (couleur pour la plupart) ;
- II) **les textes** (transcriptions d'interviews, bibliographie).

Toutes les annexes figurent sous le titre du chapitre ou sous-chapitre correspondant. Dans le corps du texte (volume I), des renvois (→) placés en-dessous du titre invitent à se reporter, le cas échéant, aux annexes dans le volume II.

Liste des images

- Zep, *The End* (5.2.5), première de couverture, p. 64, p. 90 6-8
- Lucas Cranach le Jeune, *La vigne du Seigneur* (6.3) 9
- Georgette de Montenay (6.4), emblèmes spirituels (et photo de ronce) 10-12
- Philipp Otto Runge (7.3) 13-17
 - Les enfants Hülsenbeck 13
 - Les parents de l'artiste 14
 - Mère et enfant près de la source 15
 - Repos pendant la fuite [en Égypte] 16
 - Le « Petit Matin » 17
- Philippe Robert (8.3) 18-26
 - Gare de Bienne, façade principale et salle d'attente 18
 - Horloge et masque mortuaire (peinture en salle d'attente) 19
 - La ronde des heures et les saisons 20
 - L'automne 21
 - Les âges de la vie 22
 - L'aloès en fleur 23
 - La belle-de-nuit 24
 - Bible de la Concorde : Év. Marc et Iis (intérieur couverture) 25
 - Bible de la Concorde : le Cantique des Cantiques 26

Liste des textes

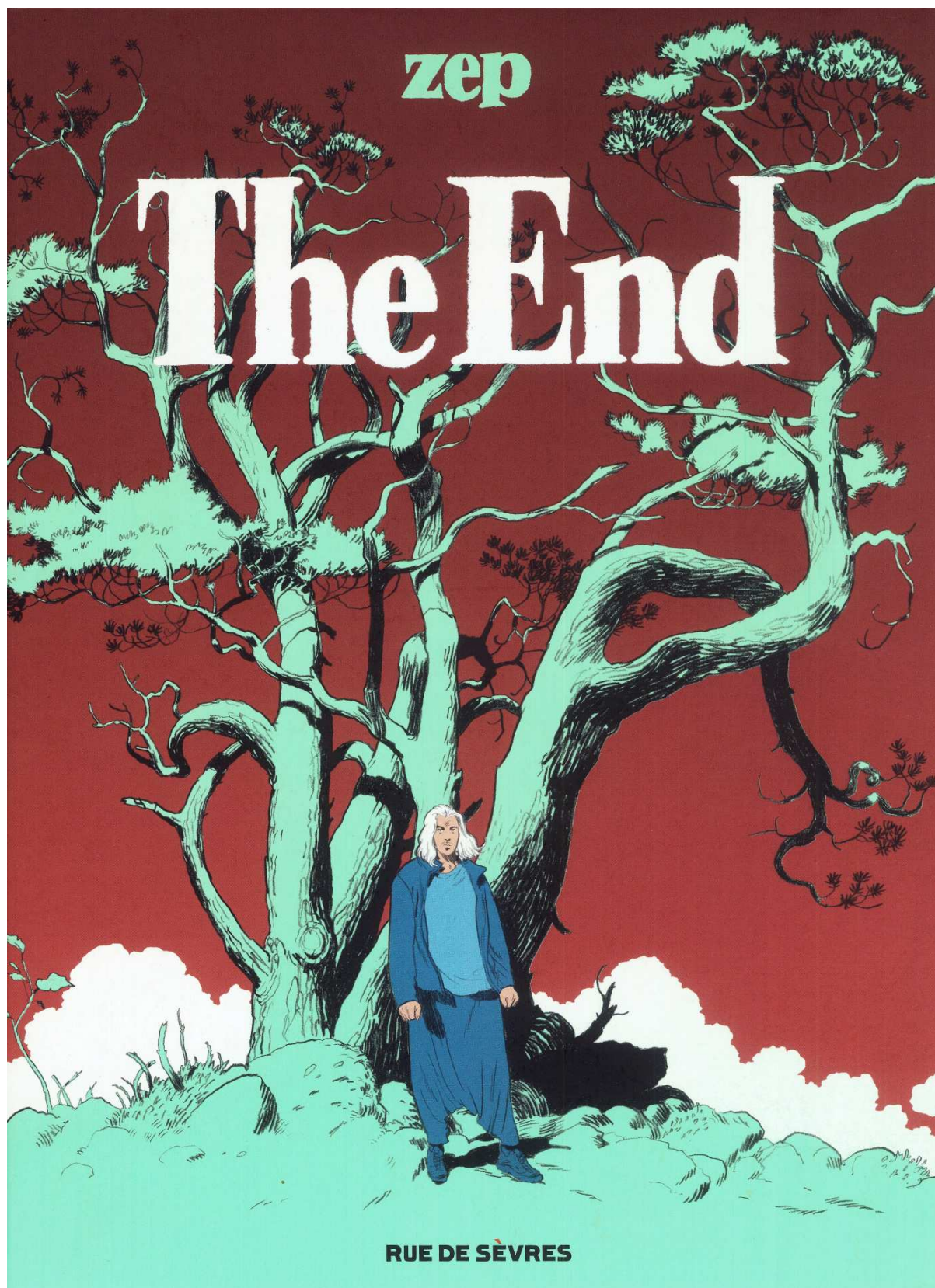
- Annexe au chapitre 5 : les interviews 28-55
 - Interview avec Martina FÖHN (5.2.1) 28-30
 - Entretien avec Ju-Hyun LEE (5.2.2) 31-37
 - Entretien avec Ludovic BUREL (5.2.2) 37-44
 - Entretien avec D. MATHIEU-BARANOFF et J.-M. DUPEUX (5.2.3) 45-48
 - Interview par écrit avec Claudia BAUMBERGER (5.2.4) 49-53
 - Entretien téléphonique avec ZEP (5.2.5) 54-55
- Bibliographie 56-76
 - Livres et articles 56-75
 - Consultations circonstanciées en ligne 76
 - Émissions télévisées et radiodiffusées 76

I

LES IMAGES

En bas de chaque image ou groupe d'images, la provenance est mentionnée. Les images sans indication de source ont été réalisées par l'auteur de la thèse.

5.2.5. L'arbre, personnage principal d'une bande dessinée :
l'album *The End* de Zep – une lecture théologique





Nous avons analysé ces champignons sans les relier aux arbres ...

... alors qu'ils travaillaient pour eux !



Ils n'étaient là que pour les approvisionner en Kereol !



Exactement comme ils l'ont fait il y a 66 millions d'années ...

... pour supprimer les dinosaures.

C'était ça, le second marqueur !

Quoi ?



Ce sont les arbres qui fabriquent chaque jour notre oxygène ...

... Ils ont décidé ...



décidés...

Professeur !!?



PROFESSEUR!!

Zep, *The End*, Paris, Rue de Sèvres, 2018, p. 64 (les deux visages de la grâce des arbres)



90

Zep, *The End*, Paris, Rue de Sèvres, 2018, p. 90 (dernière planche de l'album : les humains, hôtes plutôt que maîtres de la Terre)

Reproduction des extraits de l'album autorisée par Zep et les Éditions Rue de Sèvres (12. 10. 2020)

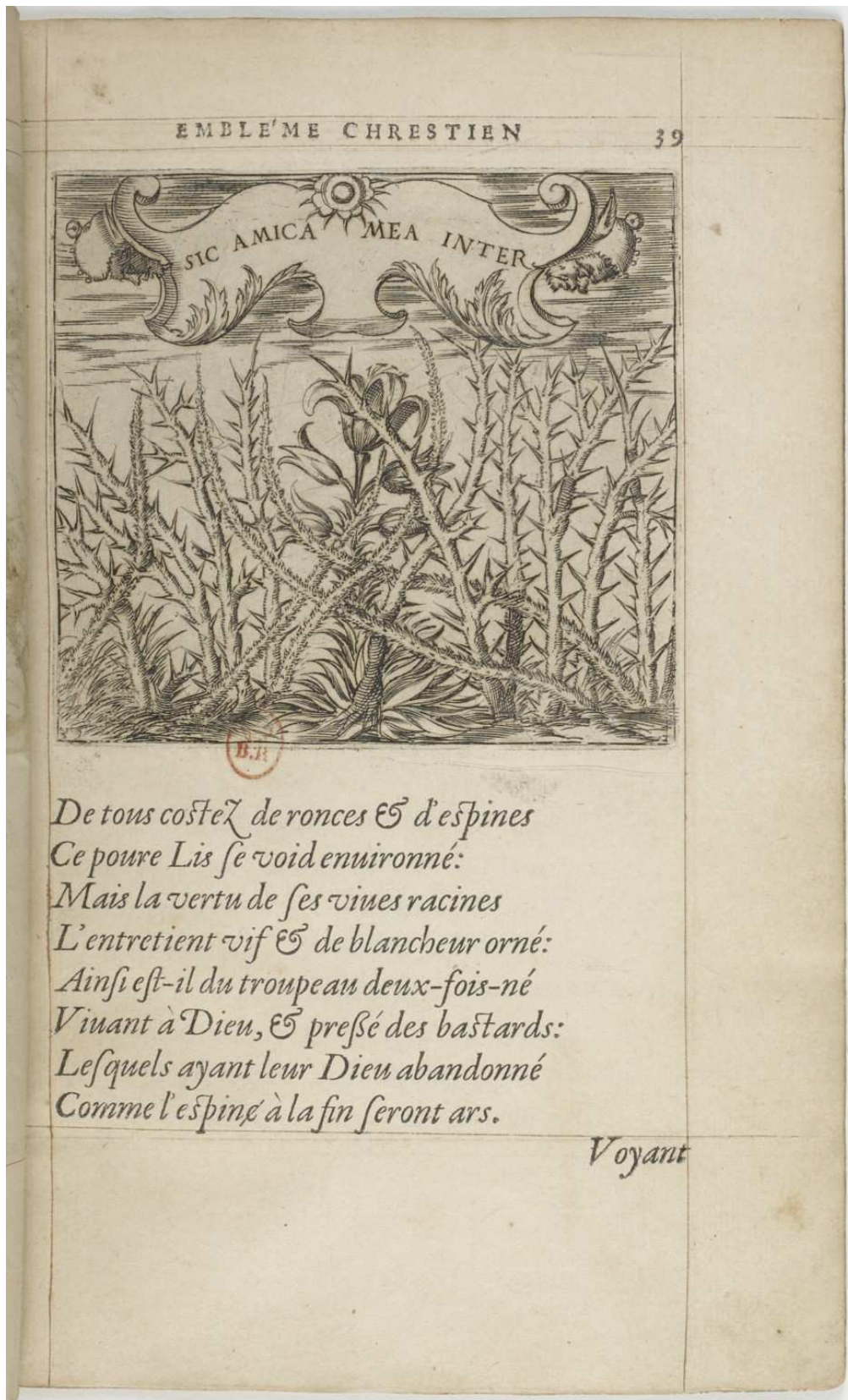
6.3.2. Les confessions de foi luthériennes



Lucas Cranach le Jeune (1515 – 1586), « La vigne du Seigneur »,
épitaphe Paul Eber, *Stadtkirche*, Lutherstadt Wittenberg (1569)

Wikimedia Commons, <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Weinberg-WB-1569.jpg>

6.4. Les emblèmes de Georgette de Montenay : une didactique spirituelle





Comme la ronce, ensuyuant sa nature,
 Va derechef raciné en terre prendre,
 Tout homme aussi, terrestre creature,
 Ne peut de soy plus haut qu'en terre tendre:
 Combien que Dieu assez luy face entendre
 Que d'icy bas ne vient rien que martyre:
 Mais au bien est l'esprit si foible & tendre,
 Que la chair fortgé en bas tousiours le tire.

Le



Pousse de ronces arquée formant des racines à l'extrémité (celle-ci a été retirée de terre pour les besoins de la démonstration). C'est ce phénomène auquel se réfère l'emblème spirituel de Georgette de Montenay.

7.3. Philipp Otto Runge (1777 - 1810)



Philipp Otto Runge, Les enfants Hülsenbeck (1805), extrait

Kunsthalle Hamburg (Wikimedia Commons)



Philippe Otto Runge, Les parents de l'artiste (1806)

Kunsthalle Hamburg (Wikimedia Commons)



Philipp Otto Runge, Mère et enfant près de la source (1804)

(original détruit par un incendie en 1931)

Georg Jacob WOLF et Glaspalast-Künstlerhilfe München (éd.): *Verlorene Meisterwerke Deutscher Romantiker*, München, Verlag F. Bruckmann AG, 1931 (Wikimedia Commons)

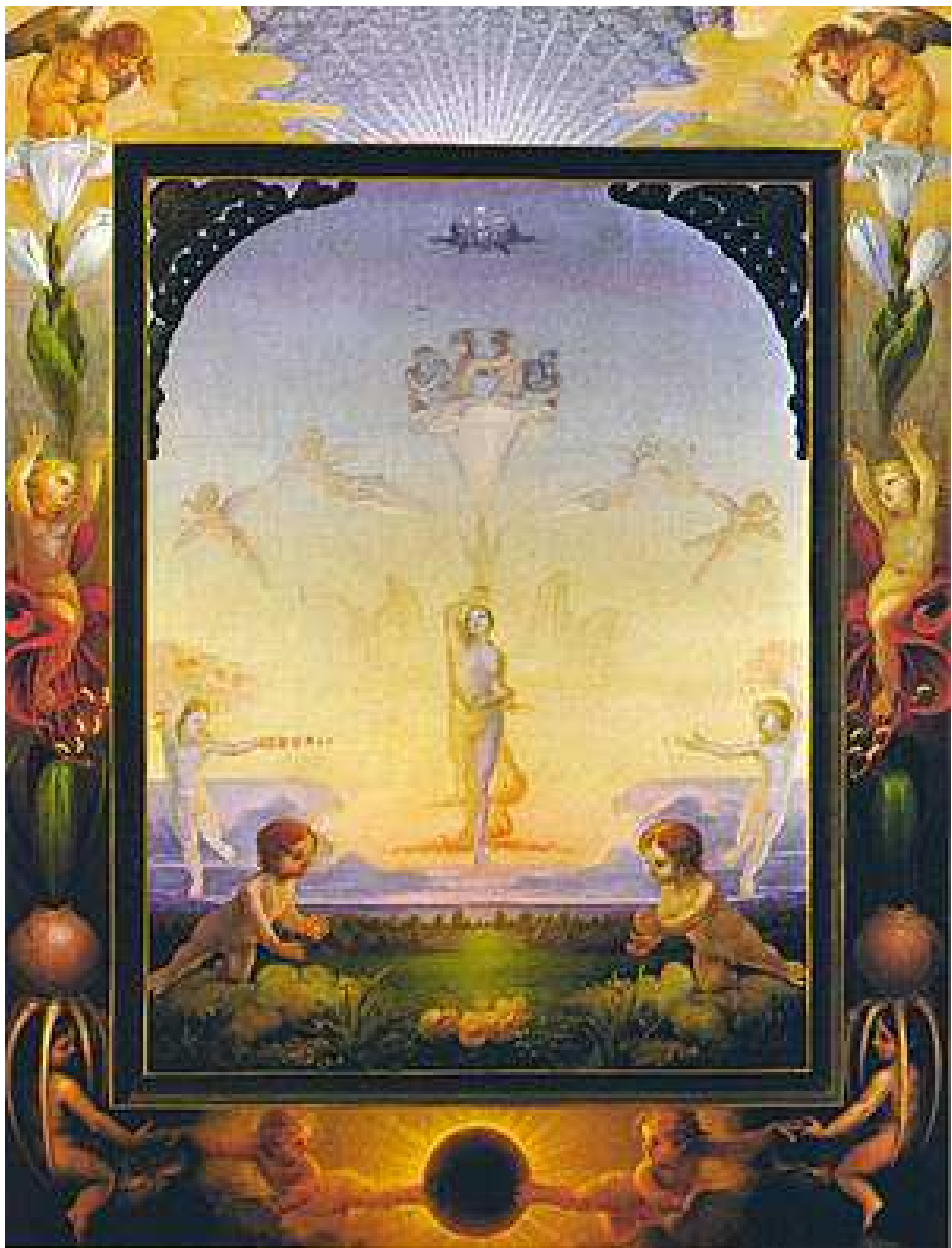


Philipp Otto Runge, Repos pendant la fuite [en Égypte] (1805)

(tableau inachevé)

Kunsthalle Hamburg (Wikipedia Commons)

L'arbre prenant la place du palmier-dattier du récit pseudo-matthéen est le *Magnolia grandiflora* L., laurier-tulipier dont les fleurs « de tulipe » évoquent le lis de la Bible et des prophéties de Jacob Böhme.



Philipp Otto Runge, *Matin* (« Le Petit Matin », 1808)

Kunsthalle Hamburg (Wikimedia Commons)

Le « lis » rouge sur les côtés correspond à *Amaryllis formosissima* L. (= *Sprekelia formosissima* (L.) HERB.)

8.3. Philippe Robert (1881 – 1930)



En haut : gare de Biel/Bienne (Suisse) ; en bas : salle d'attente (peintures Ph. Robert, 1923)





« Je ne connais pas vos petites minutes »

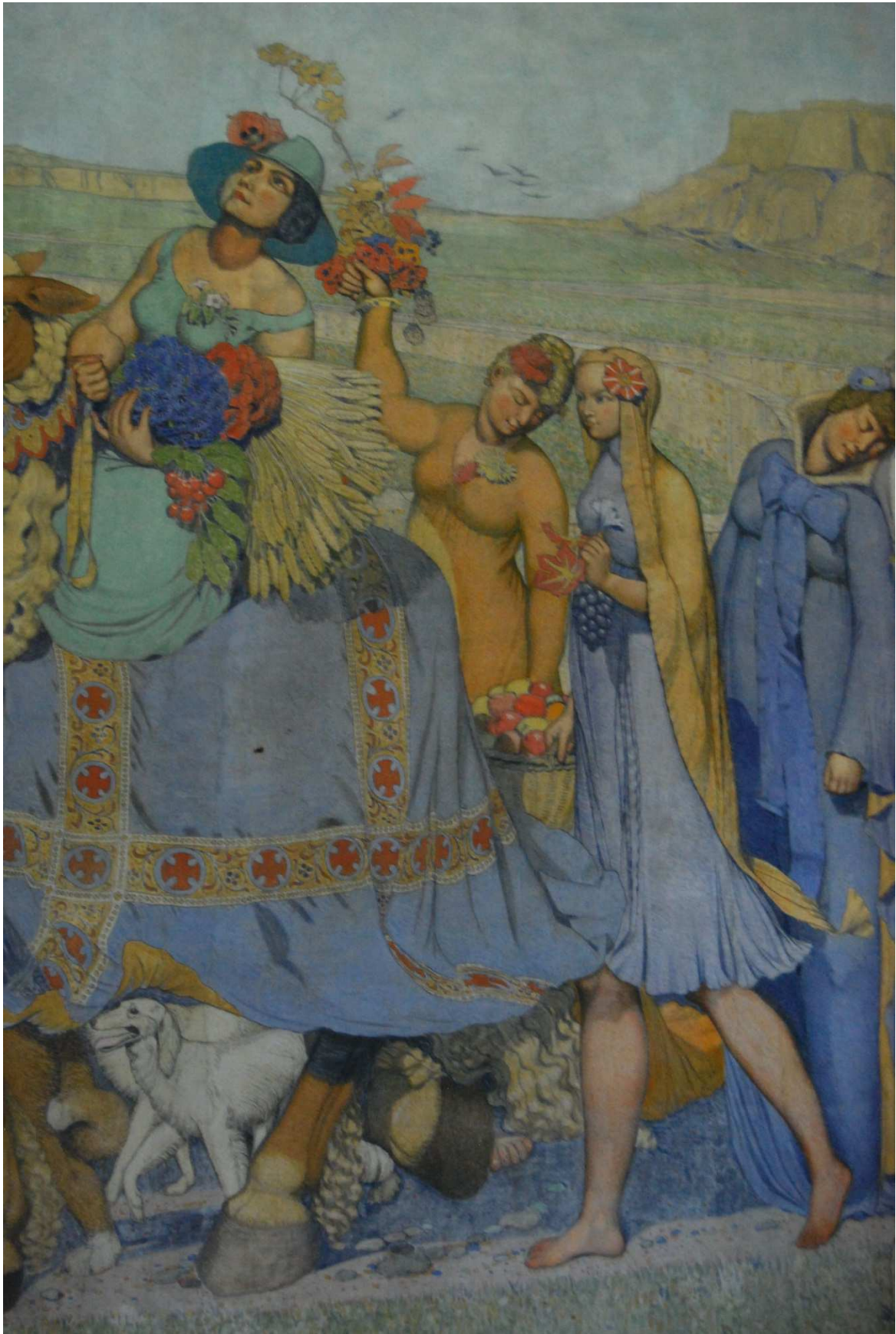
(inscription entourant un masque mortuaire au-dessus de l'horloge).

Aconit (à gauche) et Rhododendron (à droite) symbolisent la mort et la vie éternelle.



En haut : la ronde des heures (avril 1923) ; les arbres imitent la danse des heures et forment une deuxième ronde. En bas : les saisons (juin 1923) ; les feuilles d'automne dépassent l'été.





Deux jeunes femmes représentent l'automne. Le raisin n'est pas un fruit comme les autres – son association avec les fleurs de colchique semble signaler la toxicité de l'alcool.

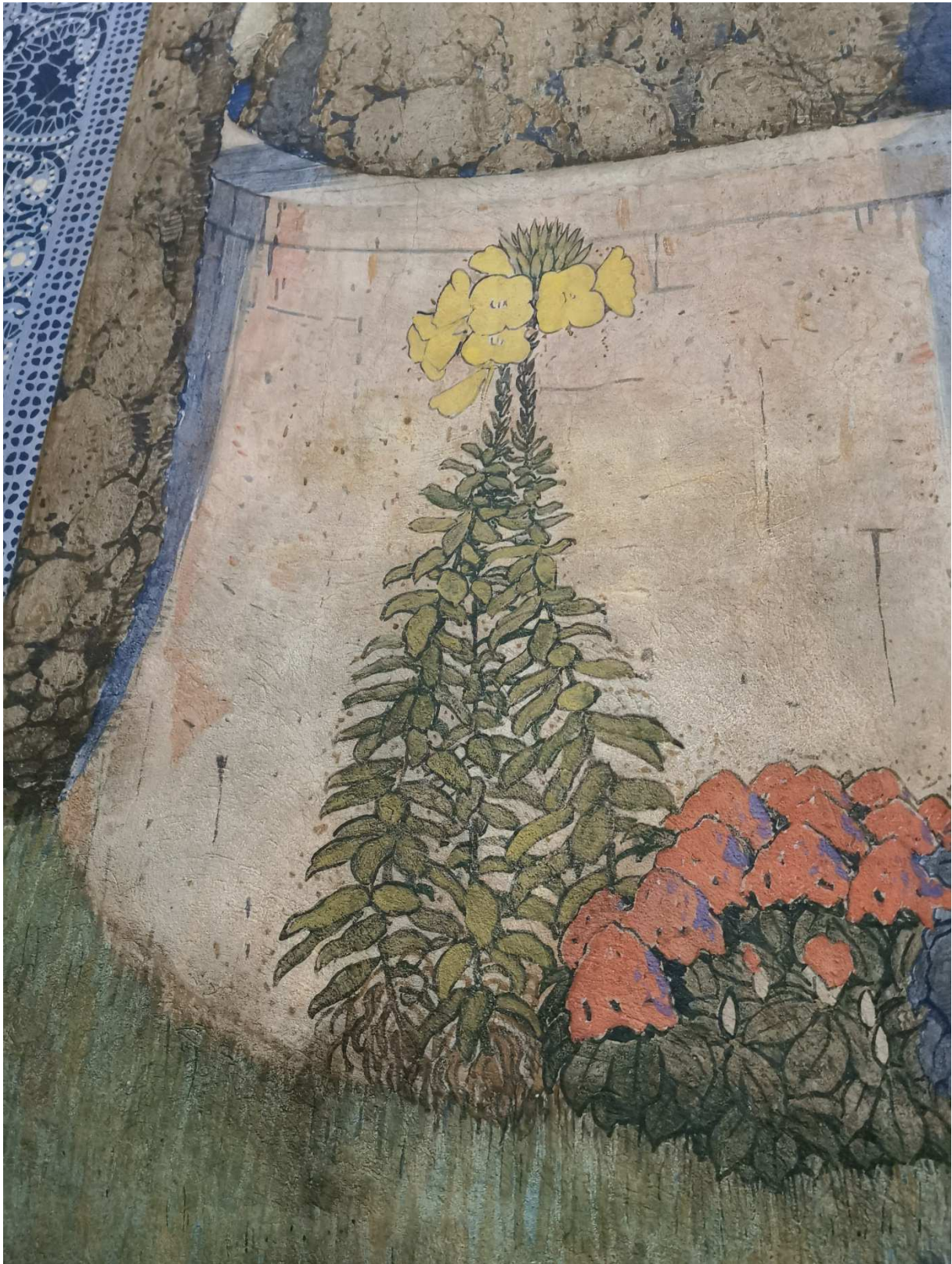


Les âges de la vie (mai 1923).

Parmi les plantes symboliques on relève l'agave (à gauche, dans un récipient ornemental) associé au grand âge, et l'aloès (en bas au centre) incarnant la maternité et le cycle de vie.



L'aloès en fleur (maternité et cycle de vie). Détail de la peinture « Les âges de la vie ».



La belle-de-nuit (*Oenothera spec.*) ; le peintre associe son éclosion vespérale à une expérience mystique. Détail de la peinture « Temps Éternité ».

Philippe Robert : illustration de la Bible de la Concorde (1930)



Bandeau de titre de l'Évangile de Marc :

les arbres représentent les personnages de la scène de Gethsémani.



Les lis de l'intérieur de la couverture



¹ Le Cantique des cantiques de Salomon.



U'IL me couvre des
baisers de sa bou-
che !
Tes caresses sont
plus douces que le
vin.

³ Tes parfums ont
une odeur suave ;
Oui, ton nom même

Exhale comme un parfum.
C'est pourquoi les jeunes filles t'aiment.

Quitte-nous pour aller suivre les traces
de tes brebis,
Et pour faire paître tes chevreaux
Près des cabanes des bergers...

⁹ — A ma cavale,
attelée aux chars de Pharaon,
Je te compare, ô mon amie !
¹⁰ Que tu es gracieuse avec tes joues parées
de rangs de perles,
Et ton cou orné de colliers de corail !
¹¹ Nous te ferons aussi des bracelets d'or,
Semés de points d'argent...

¹² Pendant que le roi repose

Bandeau de titre du Cantique des cantiques. Mise en parallèle des lis (initiale) et des anémones. Le rhododendron (stylisé) est étranger à la flore de Palestine. « Arbre aux roses » à feuilles persistantes il semble symboliser la vie éternelle.

II
LES TEXTES

Annexe au chapitre 5 : les interviews (transcriptions de l'oral et courriels)

5.2.1. Les plantes dans le secteur médico-social : la formation en hortothérapie de la *Haute École zurichoise de Sciences appliquées* ZHAW

Entretien avec Martina FÖHN, chercheuse et enseignante à la Haute École zurichoise de Sciences appliquées (*Zürcher Hochschule für Angewandte Wissenschaften*, Département Life Sciences und Facility Management)

Campus Grüental, Wädenswil ZH, le 20 juin 2019.

Préalablement à l'entretien, et à la demande de Martina Föhn, une liste de questions a été communiquée (courriel du 16 juin 2019), liste expressément qualifiée de provisoire. Le but n'était pas de « cocher » les questions de la liste ; néanmoins l'entretien aborde l'ensemble des aspects envisagés – avec une intensité variable. L'entretien a été reconstitué sur la base de notes manuscrites et transmis pour relecture à l'intéressée.

Questions communiquées le 16.06.2019

Nicht nur in der Pflege ist es wichtig, Lebenswillen, Lebenskraft und Lebensfreude zu stärken. In wie fern tragen Pflanzen dazu bei?

Sie haben einen Artikel geschrieben mit dem Titel «Meine Pflanzen will ich mitnehmen». Was macht Pflanzen zu «meinen Pflanzen»?

Pflanzen können offenbar «Türöffner»¹ sein für das vertrauensvolle Gespräch über das Leben. Woher kommt das?

Gibt es einen Unterschied zwischen Pflanzen und Tieren, Pflanzen und anderen biographisch wichtigen Sachen (ein Buch, das mich geprägt hat; ein Schmuckstück, ein Parfüm, ein Kleid oder eine Krawatte, ein Spielzeug, das mich erfreut hat, ein Kuscheltier, an dem ich dereinst hing?)

Pflanzen nehmen wir mit allen Sinnen wahr (mit dem Hören vielleicht am wenigsten, aber auch das kommt vor und beeindruckt, wie das Rauschen von Bäumen im Wind, das Knacken von trockenem Holz im Wald usw.). Haben diese verschiedenen sinnlichen Wahrnehmungen eine je besondere Bedeutung?

Pflanzen verlangen selbst Pflege - und sie gedeihen oder auch nicht. Spielt es eine Rolle, ob ich Pflanzen nur betrachte oder mich auch um sie kümmere?

Die Lebensprozesse von Pflanzen spiegeln in gewisser Weise die Lebensvollzüge und Lebensrhythmen von uns Menschen. Können Sie dafür Beispiele nennen, die Sie therapeutisch nutzen?

Pflanzen haben eine scheinbare «Unschuld». Ihre Stille kann beeindrucken, ihre Ruhe in sich selbst, ihr gemächliches Wachsen und Reifen. Spielen solche Dinge in Gesprächen eine Rolle?

Die wissenschaftliche Forschung vermittelt uns heute ein ganz neues Pflanzenbild: Pflanzen kommunizieren, lernen aus Umweltreizen, leben in Populationen mit wechselseitiger Unterstützung. Ist dieses «neue Pflanzenbild» eine Herausforderung für Sie?

¹ L'expression est de Martina Föhn.

Der Buddha hatte unter einem indischen Feigenbaum seine Erleuchtung, Mohammed wird der Satz zugeschrieben, manchmal seien blühende Hyazinthen wichtiger als Brot, Jesus spricht von den «Lilien auf dem Felde». Können auch religiöse Traditionen eine hilfreiche Rolle spielen beim Einsatz von Pflanzen in der Pflege?

Entretien du 20 juin 2019

Martina Föhns erster Beruf war in der Pharmabranche angesiedelt. Dann hat sie umgesattelt auf Gartenbau und in der Berufsschule und Hochschule gearbeitet. Sie hat Forschungsprojekte durchgeführt zur Staudenverwendung und zu «Grün und Gesundheit». Ein Forschungsprojekt behandelte die «Professionelle pflanzengestützte Pflege». Es geht darum, Innenraumbegrünung einzusetzen in der von Pflegefachpersonen geleisteten Betreuung.

MF: Bezeichnend ist ein Erlebnis mit Rosen. Ein Heimbewohner, der recht verschlossen war und an den die Pflegerin „«nicht herankam», hatte auf seinem Tisch einen Rosenstraus stehen. Als sie ihn darauf ansprach, erfuhr die Pflegerin, dass ihm seine Tochter diesen Strauss mitgebracht hatte. Und der Heimbewohner fügte hinzu, dass seine vor kurzem verstorbene Frau Rosen sehr geliebt hatte. Er begann, sich auf einer persönlicheren Ebene mitzuteilen. Von da an wurde das Gespräch über Pflanzen zum «Ritual» am Beginn eines Gesprächs. Die Rosen waren zum «Türöffner» geworden.

Ganz allgemein hat es sich bewährt, bei Tagungen, Sitzungen usw. über Pflanzen den Einstieg zu finden, z. B. Tomaten, die man erntet, oder den Erfahrungsaustausch zum Thema «Was machen Sie gegen Schnecken?»

OS: Was haben Pflanzen Spezifisches?

MF: Pflanzen sind Lebewesen. Das haben sie mit Haustieren gemeinsam. Aber im Gegensatz zu diesen sind Pflanzen pflegeleicht. Im Unterschied zu leblosen Gegenständen wie z. B. Büchern verändern sich Pflanzen, es geht ihnen manchmal schlechter. Insofern sind sie ein Spiegel für uns Menschen.

In der Gartentherapie (der Umgang mit Innenraumbegrünung ist ein Teil davon) findet ein *Rollentausch* statt: *die Gepflegten werden zu Pflegenden*. Sie übernehmen Verantwortung: «Wenn es der Pflanze gut geht, geht es mir auch gut.»

Ein weiteres Thema sind *Biographie-Pflanzen* (solche, die im eigenen Lebenslauf und in der Erinnerung eine wichtige Rolle spielen). Bei Personen, die unter Demenz leiden, ist das Langzeit-Gedächtnis oft noch sehr gut erhalten. Dabei ist zu bedenken, dass früher eher Nutzpflanzen wichtig waren; nach dem Krieg wurde in Bauergärten viel Gemüse gezogen, Blumen standen dazwischen. In einer Gartentherapiestunde mit Demenzkranken wurde festgestellt, welche Pflanzen sie erkannten (was z. T. an der Mimik ablesbar ist). Bei Weisskohl und Rotkohl war die Reaktion ausgeprägt, bei Brokkoli weniger, bei Romanesco gar nicht. Pflanzen unterliegen Moden. Deshalb sind alten Menschen Dahlien, Flieder, Kartoffeln, Petersilie oder Schnittlauch sehr bekannt, Basilikum dagegen weniger.

Natürlich gibt es *individuelle* Biographiepflanzen: jeder Mensch hat seine eigene Geschichte und bringt bestimmte Pflanzen mit seiner Grossmutter oder seinem Partner in Beziehung. Mich beispielsweise erinnert Flieder sehr an meine Mutter; zum Muttertag bekam sie immer einen Fliederstraus.

Beim Eintritt in ein Heim ist es wichtig, die Biographie der Person zu kennen mit ihren Vorlieben, Abneigungen und Ritualen. Pflanzen sind dabei ein wichtiges Element, etwa Lieblingspflanzen oder auch Pflanzen, gegen die eine Abneigung besteht. Dazu werden auch die Angehörigen befragt.

Im Alter werden die Sinne allgemein schwächer. Nimmt die Sehfähigkeit ab, dann kann man Pflanzen durch das Betasten von glatten oder rauen Blättern erkennen. Blinde sagen: Pflanzen werden durch

das Reiben erkannt. Dabei strömen sie auch einen charakteristischen Geruch aus. Man kann über Duftpflanzen miteinander kommunizieren und merkt z. B. bei Minze «Ja, ja, das kenne ich». Solche wechselseitigen Sinneskompensationen sind gar nicht überraschend, wir kennen das im Alltag, z. B. «schmeckt» rosa gefärbter Joghurt nach Himbeere.

Stinkpflanzen duften unangenehm. Auf den Duft einiger Pflanzen reagieren Menschen sehr unterschiedlich, z. B. auf Storchenschnabel. Manche riechen sie gern, andere mögen sie gar nicht. Das ist vergleichbar mit der unterschiedlichen Reaktion auf bestimmte Körpergerüche. Bestimmte Gerüche werden aber allgemein als wohltuend erlebt, etwa der von Indol, das im Rosenduft enthalten ist. Indol gibt es auch im Fruchtwasser. Dadurch vermittelt uns dieser Geruch ein Gefühl von Geborgenheit.

OS: Wie ist es mit einer Erfahrung von Transzendenz?

MF: Symbolische Deutungen hat die Forschung eher weggelassen. Grundprozesse wie Keimen, Welken, Sterben spielen in der Psychotherapie eine Rolle. Eine interessante Pflanze ist das Brutblatt, das in den Einkerbungen seiner Blätter so genannte «Kindel» macht. Das kann hilfreich sein für das Gespräch mit Menschen, die Ablösungsprobleme haben.

Polsterpflanzen bilden eine Lebensgemeinschaft über Generationen hinweg von den Grossmüttern bis zu den Urenkeln. Die alten Triebe sterben ab und bilden Humus für die neuen. Solche Generationenpflanzen zeigen, dass das Leben weitergeht – ein Werden und Vergehen. Zu den Stoffkreisläufen gehört Verwesung, Würmer – daraus treibt dann Neues: eine Sonnenblume.

OS: Gibt es auch einen direkten Bezug zu den Pflanzen selbst?

MF: Sich vorzustellen, dass man mit den Pflanzen reden kann, wäre übertrieben. Eine wechselseitige Verständigung mit der Pflanze zu suggerieren, wäre nicht ehrlich.

OS: Pflanzensymbolik kommt wenig vor, sagten Sie, gibt es trotzdem ein paar Beispiele?

MF: Der Heiligott Paeon der griechischen Mythologie findet sich wieder in dem Namen Päonie für die Pfingstrose. In Lilien hat man Verwandlungen gesehen, Tropfen aus der Milchstrasse, das Thema der Verwandlung war für Goethe sehr wichtig. Die Signaturenlehre stellt einen Sinnbezug her zwischen den Formen von Pflanzen und ihrer Verwendung in der Heilkunde. Christliche Pflanzen gibt es auch, Bibelpflanzen, auch etwa die Passionsblume, die (ev. bei religiösen Personen) mit der Kreuzigung Jesu in Verbindung gebracht wird. Maria wird häufig in dem Gemälde «Paradiesgärtlein» dargestellt, mit Blumen.

Was heisst das? Geschichten sind sehr wichtig, Märchen, Lieder, Sagen von Fabelwesen. Pflanzen können diese Geschichten verkörpern.

OS: Woher kommen die Teilnehmenden der Gartentherapie-Kurse, mehr aus dem Pflegebereich oder aus Gartenberufen?

MF: Das sind Menschen, die in der Therapie oder Pflege tätig sind, eventuell auch Sozialarbeiter, sie bringen ein beträchtliches Vorwissen an Pflege- und Therapiekompetenz mit. So ist es jedenfalls bei der Gartentherapie. Es gibt auch eine Berufskompetenz für die Anlage von Therapiegärten, solche Leute kommen dann aus dem grünen Bereich.

5.2.2. Les plantes dans un projet artistique : le *Laboratoire de fermentation alimentaire et sociale* à Faucogney-et-la Mer (Haute-Saône)

1. Entretien avec Ju Hyun LEE, artiste coréenne et responsable d'un jardin de la fermentation

L'interview a eu lieu le 21.08.2019 à Faucogney-et-la Mer (70 310), assis dans le jardin dont il est question, le regard généralement tourné vers les plantations. Le jardin se situe près du bourg, au-devant de jardins en terrasses, propriété de l'association paroissiale, et gérés par la commune.

L'entretien a été enregistré. La transcription qui conserve la forme orale a été transmise pour relecture à l'intéressée.

OS : *Ici nous sommes à Faucogney dans un jardin avec plein de plantes exotiques ou – disons – insolites, et je suis avec Ju Hyun qui est l'une des responsables de cette plantation. Ju Hyun, est-ce que tu peux te présenter et expliquer quel est le but de ces plantations qui suscitent beaucoup de curiosité.*

JHL : Ben, avant tout, moi je suis Ju Hyun, je suis artiste et je travaille avec Ludovic Burel qui est aussi artiste. En tant que duo on faisait des expérimentations avec des plantes que parfois on utilise dans des expositions et des installations. Soit ici à Faucogney, depuis qu'on s'est installés, depuis deux ans, on essaie de monter une association qui s'appelle « Laboratoire de fermentation alimentaire et sociale ». Donc, dans ce cadre-là aussi on expérimente certaines plantes à fermenter dans ce jardin.

OS : *Merci beaucoup. D'après ce que j'ai compris, tu es plutôt d'origine citadine, tu as grandi dans la grande ville plutôt. C'est un milieu où il y a quand-même quelques arbres mais ce n'est pas comme ici, à la campagne où la présence des plantes est très forte et prégnante. Qu'est-ce que tu vis depuis que tu t'occupes autant des plantes ?*

JHL : C'est vrai, je n'avais vraiment pas de connaissances sur les plantes, sur la végétation avant, avant qu'on se soit intéressés aux plantes comme projet artistique. C'est pour ça que ça s'est accéléré, on a étudié énormément et on pratique beaucoup. Et voilà qu'on connaît les noms, on a une approche beaucoup plus précise. Mais toujours ça fait une sorte de paradoxe : la culture des plantes, ça fait beaucoup de plaisir, la connaissance, de voir la forme, non seulement le goût mais aussi la forme extrêmement généreuse. Mais le fait de cultiver c'est une sorte de contrôle qui essaie de maîtriser la condition ; ça me questionne toujours. Tout ce qu'on fait dans une exposition, par exemple, à l'intérieur ou même dans une serre, dans un bâtiment comme une serre, j'ai l'impression qu'on fait souffrir les plantes [rire] ; dehors, au jardin, ça va encore, c'est beau, et dehors c'est quand-même plus idéal qu'à l'intérieur...

OS (3:54) : *... des plantes en cage, en quelque sorte...*

JHL : oui, dans un jardin c'est quand-même aligné, il y a des ... c'est différent, il n'y en a même qui viennent de loin, on doit démarrer dans l'affaire, donc beaucoup, beaucoup de travail, de soins, enfin pour se retrouver ici, parfois ça ne marche pas, parfois ça marche. C'est surtout pour la curiosité des hommes et, comment dire, pour le savoir, pour l'expérimentation. Mais j'ai quand-même cette question toujours en tête : est-ce que c'est vraiment une démarche, comment dire, pour les plantes [rire], est-ce que je fais ça pour les plantes [rire], pour les vivants et, j'essaie parce qu'une fois que

c'est planté il faut s'occuper. Je [ne] veux pas que ça meure et je m'occupe mais c'est pour ça aussi que je m'intéresse à la fois aux plantes sauvages qui poussent toutes seules entre les plantes qu'on a semées et plantées : parce que là, pour le coup, je n'ai rien fait, ça arrive tout seul, et elles ont une résilience très forte, elles sont adaptées à la terre, au climat, elles évoluent aussi avec la situation. Avant, quand-même, le jardin on [l']a travaillé, ça libère pour que ça s'installe aussi, un peu plus, les plantes sauvages d'espèces très variées.

OS : *Donc, il y a des herbes spontanées, disons, enfin, que traditionnellement on appelle des « mauvaises herbes » mais qui ne sont pas forcément « mauvaises » de ton point de vue si je comprends bien. Et tu disais aussi que la manière contrôlée de cultiver des plantes, ça te questionne en tout cas ; il y a peut-être une relation de pouvoir. Il y a l'intérêt humain, produire quelque chose, montrer quelque chose, dans une exposition, et la plante n'est que le moyen – si j'interprète bien –, de quelque chose que les hommes souhaitent réaliser pour eux-mêmes. Tout à l'heure tu utilisais une expression intéressante, tu parlais de la « générosité » des formes. Est-ce que tu peux développer un peu ?*

JHL : Il y a la représentation de la nature dans l'art mais c'est jamais aussi effervescent que la nature ... Les formes sont très aléatoires, ça se ... les plantes, des espèces, des variétés, de la couleur, qui s'installe sans que ce soit intentionné. Pour nous, c'est une générosité absolue que tu veux, et tu ne peux pas. Et ça bouge aussi avec le temps, avec le climat, la pluie, le vent, et tu ne peux pas figer comme une représentation de la nature, en quelque sorte. J'ai dit ça comme une générosité. C'est pour ça que les gens qui aiment le jardin, qui aiment jardiner, il y a une forte relation, la passion. De toute façon, on ne peut pas tout maîtriser, il y a quelque chose qui advient, dans la forme [bruit d'ultra-son anti-campagnol], dans ... même les mauvaises herbes, par exemple, on ne sait pas où ça va pousser ; ça crée une forme, comment dire, au-delà de l'intention, au-delà de mon travail, quoi.

OS : (8:22) *Oui, alors, en observant un peu comment tu travailles, et Dieu sait qu'il y a beaucoup, beaucoup de travail, et il y a des périodes de véritable corvée, il faut dire. Et là, finalement, cette imprévisibilité est souvent gênante aussi, embêtante, enfin, et en même temps tu soulignes le fait qu'il y a une générosité des formes, du fait aussi que des plantes apparaissent qui n'étaient pas prévues. Comment tu gères ça, comment tu essaies de trouver un équilibre parce qu'au fond j'ai l'impression que tu cherches un équilibre entre les deux. C'est un jardin très planifié, par certains côtés, et en même temps très spontané par d'autres.*

JHL : (9:17) On laisse certaines plantes sauvages comestibles comme le coquelicot. L'année dernière, ils étaient là et ça repousse et ça se sème tout autour. Il y a plusieurs chénopodes aussi que je suis en train de récolter. Et cette année il y a la lampsane qui n'était pas là mais ça arrive. Le fait qu'on laisse traîner dans le jardin, ça crée des apparitions. Chaque année, ça se développe un peu plus parce que ça se multiplie, les plantes. (Je ne sais pas si c'est bien expliqué... OS : Oui, oui, tout à fait)

OS : (10:04) *On est ici dans un contexte où depuis des générations les gens ont des idées très arrêtées sur les bonnes et les mauvaises herbes. Donc, ce que tu fais toi, c[e n]'est pas tout à fait dans cette philosophie-là, c'est même très différent. Et en même temps je sens souvent une curiosité. Tu découvres des plantes qu'on aurait arrachées et dont tu dis : non, c'est très bon à manger. Comment est-ce que les gens réagissent, comment est-ce que tu arrives à ...*

JHL : (10:49) En tout cas, en tant qu'artiste je m'intéresse toujours aux valeurs. Quand tu crées une chose [c'est pour] donner une valeur mais souvent [cette valeur] n'est pas appréciée. Donc, dans la démarche, je pense qu'il y a quelque chose qui me tient à cœur, de trouver quelque chose qui a une valeur. Enormément en termes de valeur nutritive. Ce qu'on appelle les mauvaises herbes, elles ont une valeur nutritive extrêmement intense que les légumes qu'on cultive. Donc c'est aussi lié à la

production industrielle dans l'alimentation qui, comment dire, a une valeur dominante dans notre société d'aujourd'hui. Donc c'est aussi une partie de ce que je faisais en tant qu'artiste. Mais avec les plantes et les mauvaises herbes mangeables, comestibles, ça m'intéresse comme projet artistique. Donc je regarde, je cherche. Dès que je vois une plante que je ne connais pas je regarde et je vois d'abord si c'est toxique ou pas, si c'est mangeable ou quelles sont les vertus...

OS : (12:20) *Donc tu utilises aussi des livres spécialisés, François Couplan et autres... Quand tu parlais de l'art pour passer après aux plantes par analogie, tu parlais de quoi exactement ? Mettre de la valeur dans des choses dont la valeur nous échappe couramment, c'est un peu ça que j'ai compris.*

JHL : (12:48) En général c'est une technique de l'art visuel : tu mets en valeur des choses qui t'intéressent. C'est mon inspiration qui peut aller dans une exposition, dans une installation. Du coup, ça devient une valeur d'ordre [??]. Donc c'est un champ privilégié pour mettre une valeur à n'importe quoi, souvent des choses dont on ignore la valeur. Donc ça c'est un travail d'artiste souvent, et surtout d'artiste contemporain ; il cherche des choses assez personnellement qui donnent une histoire, qui peuvent avoir une valeur qui n'est pas, en général, valorisée.

OS : (13:29) *C'est quelque chose de subversif, on dirait...*

JHL : (13:32) Ça peut être subversif mais ça peut être beaucoup plus doux : une chose oubliée, pas vue, devient une chose représentée et mise en valeur. L'œuvre est un œuvre de mise en valeur d'un artiste, d'un artiste. Ça c'est une technique qu'on est assez habitué à travailler. Mais dans un contexte de « cube blanc » détachée de la vie réelle, de la réalité. Tandis que ce qu'on fait avec les plantes c'est complètement dans la vie réelle, la terre dans les mains, et c[e n]'est pas si facile [contrairement à la pratique] dans un musée, il y a plein de paramètres qui arrivent, c[e n]'est pas hurlant [???], c'est assez complexe à gérer, à imaginer, à étudier. C'est pour ça que ça crée énormément de boulot [comme] tu me disais. Mais un sculpteur, il passe des heures et des heures à tailler, je ne sais pas, le bois pour avoir son œuvre. Dans un jardin, on peut travailler autant, de toute façon on est un peu fous dans le travail [rire] mais à la fin, la saison, le vent arrive, et ça peut tout disparaître [rire] d'un seul coup et, je ne sais pas, la grêle ou autre...

OS : (15:16) *...les mulots...*

JHL : oui, les mulots. Ce n'est pas comme une sculpture en bois qui va rester à vie et que tu peux éventuellement vendre. Le prix ! Tu crées quelque chose de comestible, et la valeur de quelque chose de comestible, même si c'est un truc très précieux, ça ne peut pas aller très haut parce que c'est un truc quotidien, répétitif, qu'on doit absorber tous les jours. La valeur est un peu contrôlée par la société pour que ça ne devienne pas absolument trop cher. Ce n'est pas le but non plus de créer des choses chères mais [compte tenu] du prix des choses qu'on produit on ne peut pas vivre en vendant des choses comestibles. Ce n'est pas une œuvre d'art. Il y a un hiatus entre le temps de travail qu'on met pour expérimenter, pour savoir, pour toute cette curiosité, après ça ne devient pas une sculpture. C'est une sculpture vivante mais très fragile qui peut disparaître ; mais l'expérience est très riche.

OS : (16:31) *Et par rapport à la mise en valeur, ça voudrait dire attirer notre attention sur la valeur des choses périssables et en particulier [celles qui sont] des êtres vivants ; notre vie en dépend. [C'est vrai pour] les plantes que directement ou indirectement nous consommons. [Sans elles] nous ne pourrions pas vivre.*

JHL : (16:54) En tout cas dans le cadre du jardin quand je dis que j'aimerais retrouver la valeur des choses, c'est justement du côté des mauvaises herbes comestibles. La première expérience que j'ai

faite en arrivant dans ce jardin, il y avait une dame qui arrachait une plante, c'était du pourpier. Elle disait : ah, ce sont les oiseaux qui ont amené les graines de cette plante de Chine. J'ai entendu que les chinois mangeaient cette plante mais c'est très envahissant... J'ai regardé, j'ai trouvé que ça se mangeait, il y a une version cultivée aussi, vers les pierres c'est un peu la version cultivée [bruit anti-mulot], et ça a commencé là dans ce jardin. Au lieu d'arracher ces plantes, je récolte plusieurs fois par saison. Avant de planter quelque chose (là par exemple les haricots sont en train de finir) je récolte d'abord les mauvaises herbes comestibles, les plantes sauvages comestibles pour ne pas dire des mauvaises herbes.

OS : (18:15) *Ce n'est donc pas un projet que tu as apporté de toutes pièces mais c'est cette rencontre, cette observation de quelqu'un qui avait trouvé une plante d'origine prétendument ou réellement chinoise [rires] mais dont elle avait entendu qu'on pouvait la manger [qui faisait que] tu t'intéressais à ce pourpier. Il y a des espèces de pourpier qui poussent plutôt à la saison fraîche, à l'automne ou au printemps, même en hiver. Comment est-ce que tu vis l'hiver dans ton univers de jardin ?*

JHL : (18:59) L'hiver, ça se repose. A cause de la serre on a [quand-même] beaucoup travaillé aussi cet hiver. [Les choses sont] en préparation, les graines, le séchage. On n'a pas de plantes mais il faut s'occuper après la récolte. Tout le travail de fermentation avec les procédés de laboratoire, ça arrive beaucoup après la récolte. Le vivant, c[e n]'est pas que les plantes, il y a des bactéries à s'occuper aussi. Et de bonnes bactéries, pour la fermentation [rire]. Elles sont dans les pots mais il faut quand-même surveiller, il faut s'occuper en continu.

OS : (19:47) *Parle-moi un peu de la fermentation, nous tous on connaît la choucroute, on connaît le yaourt – ça c'est un produit d'origine animale, il est vrai, le lait – mais la fermentation des plantes, des légumes ?*

JHL : (20:04) Il y a beaucoup de types de fermentation : fermentation lactique, fermentation alcoolique, etc. La fermentation qu'actuellement je pratique le plus, c'est la lactofermentation comme la choucroute. C'est une fermentation anaérobie, tu mets dans un liquide souvent salé, parfois on n'a même pas besoin de sel mais on met un peu de sel pour le goût aussi et pour la conservation à long terme. C'est un peu comme la choucroute. N'importe quel légume ou plante sauvage peut...

OS : (20:44) *... par exemple ?*

JHL : (20:45) Le topinambour. Mais le grand classique c'est le chou, dans différents pays. Chou chinois, c'est classique comme légume. Moi je le fais avec des plantes rustiques, ça m'intéresse aussi de cultiver des plantes rustiques comme le topinambour qui [ne] demande pas beaucoup d'entretien. Je l'ai fait l'année dernière une fois et je l'ai montré pendant la fête de fermentation qu'on a organisée à Faucogney. Et il y avait un très, très bon retour sur le goût, surtout que le topinambour a une mauvaise réputation [rire] malgré la productivité, la facilité de la culture, les gens n'arrêtent pas d'en manger.

OS : (21:45) *Il y en a beaucoup qui souffrent de ballonnements quand-même, il faut le dire franchement [rire]*

JHL : (21:52) Moi aussi, quand on a commencé à s'intéresser aux tubercules de différentes sortes – parce qu'on avait un projet artistique là-dessus, mais quand j'ai essayé d'en manger, de cuisiner, de faire de la soupe, tout ça, j'avais aussi un peu de mal avec le topinambour. [bruit anti-mulot] Mais après j'ai fait du kimchi parce qu'on en avait plein dans un coin du jardin, qui s'était multiplié, il y en

avait plusieurs kilogrammes. Et là, en fait – c’est toujours une hypothèse qu’il faut prouver scientifiquement – le fait que ça fermente, que ça prédigère, ça ne fait pas le même effet.

OS : (22:39) *C’est assez probable, [en effet] puisque ces troubles digestifs sont provoqués par des sucres plus complexes, et la fermentation conduit à des sucres simples, le fructose, etc., qui, eux, se digèrent nettement mieux. Il est donc assez compréhensible que la fermentation ait cette vertu-là de rendre les aliments plus digestes.*

JHL : (23:04) J’en ai donné à des amis, il y a eu plusieurs dégustations, tout le monde adore ce kimchi topinambour, plus que les navets ou des choux classiques.

OS : (23:20) *On vit à une époque d’abord de changement climatique. La terre habitable est en crise, l’alimentation aussi pose problème. Il y a l’érosion aussi, la perte de sol arable ; beaucoup de soucis donc concernant l’alimentation de la génération jeune et des générations à venir. Est-ce que cette dimension politique est présente aussi dans votre projet ?*

JHL : (23:56) Oui, bien sûr. On voulait chercher des plantes qui montrent la situation climatique aujourd’hui mais aussi qui peuvent donner une alternative dans notre futur qui est un peu inquiétant [bruit anti-mulots]. Par exemple, le chou ou le navet cultivé à grande échelle, dans les fermes industrielles, c’est énormément de consommation d’eau, et sans eau, le chou ne forme pas le chou comme on le connaît avec plusieurs couches, les navets deviennent amers, il n’y a rien dedans, c’est très fibreux, [cela ne réussit pas]. Ce sont des légumes qui consomment beaucoup d’eau. D’autres légumes aussi qu’on connaît et qu’on achète au supermarché sont des légumes qui consomment beaucoup d’eau. Le topinambour, par contre, n’exige ni eau ni enrichissement de la terre en engrais, c’est magique. C’est presque l’aliment du futur [rire]. Il y a longtemps que c’est arrivé, on a un peu oublié, pendant la guerre on en mangeait, mais finalement je trouve que des plantes comme ça (il faut aussi en trouver d’autres) [bruit anti-mulot] et les plantes sauvages donnent une quantité massive, énorme. Au printemps, parfois, quand on passe, on voit un champ de pisse-en-lit, et maintenant on récolte, on transforme en aliment, et là on n’a pas besoin d’autant d’eau, d’engrais, d’efforts pour vendre des légumes. Ce sont des plantes du futur, à l’ère des changements climatiques. Economiquement, en tant que production de plantes alimentaires, et aussi nutritivement.

OS : (26:13) *Ce sont des arguments très importants, utilitaires en même temps, quand je regarde ton jardin je vois des fleurs en partie comestibles, il est vrai, mais peut-être aussi des fleurs qui ont simplement le droit de pousser.*

JHL : (26:35) Il y a des fleurs qui ont poussé toutes seules et qu’on laisse un peu pour les abeilles, mais les autres sont comestibles ! J’en mets un peu dans la salade, les coquelicots j’en ai fait du kimchi l’année dernière, cette année je ne m’en suis pas occupée. Je m’occupe des feuilles après les fleurs parce que les fleurs attirent beaucoup les abeilles. C’est très fragile comme plante. Donc je laisse [en l’état] et une fois que les fleurs sont tombées je récolte toutes les feuilles. Il y a aussi les euphorbes qui ont une fonction dans le jardin que l’on ne connaît pas. La relation entre les fleurs et les plantes dans le jardin on ne sait pas trop, la bio-symbiose qui doit être au-delà de notre connaissance.

OS : (27:41) *Tout à l’heure tu disais : même quand c’est une charge lourde – les plantes produites en serre par exemple et que tu n’as pas le courage de jeter, tu te sens une responsabilité, c’est du vivant...*

JHL : (28:00) ... et aussi une responsabilité pour le travail d'équipe. Parce que c'est l'autre qui a entrepris, et il ne faut pas jeter le travail de l'autre, c'est un ensemble, et cela fait partie du vivant, de l'aspect vivant.

OS : (28:18) *Donc tu ne sépares pas le fait que ce sont des organismes vivants du fait que cela se situe dans un pan de vie, des gens [qui portent] un projet avec les plantes. L'autre jour quand on regardait la plantation là-haut, sur la première terrasse, avec la lampane qui s'est énormément développée, c'est une espèce qui n'était pas prévue, qui a poussé là spontanément – on parlait déjà un peu de ces choses-là -, tu disais que tu ne voulais pas les arracher, en tout cas pas complètement. Je sentais que tu cherchais un compromis entre le projet initial, des plantes d'origine coréenne et puis, ces plantes qui avaient poussé spontanément. Est-ce que tu peux m'expliquer un peu d'où ça vient, parce que c'est quand-même une sensibilité, c'est une conviction, une mentalité si l'on veut ; il y a là des questions de valeur. Il y a une morale – c'est peut-être beaucoup dire...*

JHL : (29:37) [bruit anti-mulot] Je pense qu'en Corée, pays qui s'est modernisé assez rapidement, il y a des pratiques presque ancestrales encore aujourd'hui dans la pratique alimentaire. On mange beaucoup de plantes sauvages encore. Les gens de la campagne les récoltent et les vendent dans de petites villes pas loin de la campagne. Et on a des techniques, par exemple, qui s'appelle *namol* qui est une sorte de salade cuite. On blanchit les plantes sauvages assez rapidement et tu assaisones avec des (?) ou des sauces pimentées. C'est quelque chose d'extrêmement courant en Corée que je n'ai pas pratiqué ici, depuis que je suis venu en Europe. Depuis que je vois des plantes similaires [bruit anti-mulot] – comment ça s'appelle ? bourse-à-pasteur ? Mais c'est une variété différente, on la mange jusqu'à la racine. C'est très parfumé et plus tendre que la bourse-à-pasteur qu'on voit ici et dont on n'a pas grand-chose à tirer. J'ai essayé d'en manger mais ce n'est pas très bon.

OS : (31:05) Oui, c'est très fibreux.

JHL : (31:10) Et très petit, dès le départ.

OS : (31:11) Oui, il n'y a pas beaucoup de substance, au fond.

JHL : (31:15) Mais chez nous, les feuilles sont très grandes, ça se développe comme ça, en rosettes, et puis avant la montée de la fleur on récolte avec la racine. Il y a des agriculteurs qui en cultivent, carrément, dans des champs. C'est facile à cultiver, on sème et on récolte. Je cherche des plantes ici, qu'il n'y a pas en Corée mais que je peux cuisiner, manger. C'est une sorte de continuité de la pratique que j'ai eue avant de quitter la Corée.

OS : (32:02) Tu transposes.

JHL : (32:07) Ce n'est pas une histoire de morale, c'est plutôt un souvenir de pratiques qui revient avec le contact avec les plantes, [contact] que j'ai retrouvé ici à la campagne.

OS : (32:26) Peut-être une dernière question. Les plantes ont un rythme saisonnier. Jardiner, c'est respecter ce rythme-là, récolter aussi. Tout ce que tu dis sur les légumes sauvages suppose quand-même une certaine disponibilité : il faut les ramasser, les nettoyer, les préparer. Est-ce que dans cette manière de gérer le temps [bruit anti-campagnol] tu vois une différence par rapport à avant, comment tu vis ça ?

JHL : (32:56) C'est quand-même très stressant, tu [ne] peux pas prévoir la temporalité, ça change. Même les saisons [quand on pense aux changements climatiques], le manque d'eau, ce n'est pas exact [c'est-à-dire : à prévoir de manière stricte]. La météo bouge. Pour les pratiques qu'on fait actuellement je regarde la météo sur le téléphone portable, tout le temps matin et soir parce que ça

change. On est extrêmement sensibilisé au dehors, au climat, parce qu'on vit avec les plantes, finalement. On peut prévenir ce qui peut se passer, etc. [bruit anti-campagnol] En termes d'apprentissage, je pense que c'est aussi, comme la forme des plantes qui donne, c'est très riche. Mais comme tous les apprentissages, c'est un peu de stress [rires]. Pour ça, je garde toujours mes questions, et je ne peux pas dire, je suis convaincu. Je ne peux pas dire que je suis jardinier. Je suis juste en train de voir, comprendre un peu mieux et pourquoi aujourd'hui les gens ..., pourquoi on doit produire les aliments, pourquoi on doit faire le jardin même s'il y a un bénéfice très net quand tu récoltes des salades ou quelque chose de ton jardin, c[e n]'est pas comme si tu achetais des choses au marché. C[e n]'est pas le même apport. C'est très concret, c'est vraiment la cumulation de tout le temps que tu as passé avec tout ça. Donc c'est vraiment très riche mais je ne peux dire si je continue... [rires] Parce qu'une fois que tu as appris, je ne sais pas si tu dois continuer [rires].

OS : (35:16) C'est vrai pour de nombreuses activités dans la vie. Merci beaucoup de m'avoir consacré du temps au milieu de ce stress et en même temps au milieu de cette générosité dont tu parles.

2. Entretien avec Ludovic BUREL, artiste et responsable d'un jardin de la fermentation

Ludovic Burel combine l'art et notamment le design avec une formation en littérature et en philosophie. Responsable de projets artistiques, il travaille aussi en tant que commissaire d'exposition et éditeur – avec une expérience désormais longue (une trentaine d'années).

L'entretien a eu lieu chez lui à Faucogney-et-la Mer (70 310) le 3 juin 2020. Il été enregistré. La transcription littérale se limite à l'exposé de la relation aux plantes, des activités horticoles et du concept de fermentation ; les éléments contextuels d'ordre biographique, artistique et philosophique sont résumés. Les corrections de l'intéressé ont été intégrées.

LB : Ju Hyun Lee et moi-même avons collaboré pendant huit ans. Notre installation à Faucogney date de juin 2017. « Avant, ni elle ni moi n'avions planté une graine de notre vie ! »

L'intérêt pour les *pratiques fermentaires* nous est venu par la nécessité de nous approvisionner en kimchi, plat coréen (chou fermenté et pimenté) que Ju Hyun a l'habitude de manger tous les jours. Lors de nos déplacements, par exemple en Irlande ou en Lituanie, le 'kimchi quotidien' n'était pas toujours disponible. « On s'est mis à le faire. »

La formule du *débat de cuisine* date d'un séjour à Maastricht. Une quarantaine d'artistes designers menant une existence individuelle, chacun dans son atelier, Ju Hyun et moi avons décidé de faire de la préparation des repas une occasion de discussions philosophiques, existentielles, politiques (trois débats de cuisine à Maastricht, un à Amsterdam, en janvier 2017).

Lorsqu'un des bâtiments de la Cité du design de St-Étienne a fermé ses portes nous avons dû quitter l'atelier que nous avions là-bas ; il nous fallait trouver un local ailleurs. 35 tonnes de matériel étaient à déplacer, des stocks de livres, du matériel de scénographe. Cherchant une maison pas chère nous avons trouvé une ancienne boulangerie à Faucogney. Une boulangerie est un lieu de fermentation (pain au levain). Cela nous a plu.

En août 2017 on nous a prêté un jardin (une partie d'un terrain de l'association paroissiale). Cette pratique a eu très vite une incidence sur notre travail d'artistes.

En 2018 nous nous sommes beaucoup investis dans une exposition au FRAC [Fonds régional d'art contemporain] à Dunkerque. L'architecture contemporaine de ce lieu (conçu par les architectes Lacaton et Vassal) comprend un bâtiment dont la structure est calquée sur celle d'une serre horticole. Cela nous a donné l'idée de présenter des végétaux dans l'exposition, en dehors des 90

œuvres d'artistes que nous avons choisies. Les trois installations végétalisées comprenaient des tubercules (une vingtaine de variétés), des piments (75 variétés), plus tard la Renouée du Japon (60 pieds).

Dans des lieux d'exposition plutôt minéraux (verre et pierre) et qui évoluent peu au cours des 9 mois d'exposition (avril à décembre) nous avons introduit les plantes comme des « œuvres *in process* ». Sinon, en effet, une exposition dont l'installation est achevée est comme morte. Nous avons certes fait deux accrochages – les œuvres présentées changeaient en cours d'exposition. Mais c'est la présence du vivant qui confronte l'institution à des œuvres qui ne sont pas pérennes mais évolutives et qui contredisent donc l'impératif de conservation. La conservatrice s'arrachait les cheveux parce que nous avons introduit de l'eau et même, involontairement et massivement, des pucerons, aleurodes, etc. Ils n'ont pas du tout de savoir-faire dans ce domaine, mais pour nous il était important d'interroger l'institution et ses limites. C'est interroger les conditions de production, ce qui nous intéresse en tant que postmarxistes.

OS : *L'installation des plantes n'étaient donc pas prévue initialement, en tout cas pas de la part de la structure d'accueil de l'exposition...*

LB : Pour nous, et de manière générale, une exposition « émane du sol ». « On n'arrive pas avec un projet clé en main, on fait émerger du sol l'exposition elle-même. » À Dunkerque, le bâtiment du FRAC (une architecture de qualité transformant un ancien hangar) masque 30 km de zone industrielle avec une vaste tuyauterie, jusqu'à la centrale nucléaire de Gravelines. Le thème des tubes, la « tubologie », vient de là.

(Une autre exposition, « Cut & Care », présentée en 2017, dans le cadre de la Biennale du design dans l'ancienne manufacture de Manufrance à St-Étienne, s'inspirait, elle aussi, du lieu. L'exposition portait sur les soins et l'ergonomie en visant, entre autres, l'évolution de la posture du travailleur que le télétravail numérique amène à tout faire depuis son lit : le « travailleur horizontal. »² L'exposition pose donc la question du soin que l'on porte à soi-même ; mais il faut prendre soin de l'environnement aussi : c'est l'interrogation qui habite la « tubologie ». Il y a donc une continuité entre les expositions de St-Étienne et de Dunkerque, un peu à la manière des trois écologies de Félix Guattari, écologie mentale, sociale et environnementale.)

OS : *Y a-t-il une simple association d'idées entre les tubercules, les piments (aux fruits creux, « tubiformes ») et la Renouée du Japon (aux tiges creuses, véritables tubes cette fois-ci) ?*

LB : Non, les piments nous intéressaient en raison de notre pratique quotidienne du kimchi ; c'était l'occasion d'expérimenter une certaine « biodiversité du piment » (75 variétés, c'est énorme, et cela visualise la biodiversité pour le spectateur). En outre, dans le Nord, cette présence massive du piment implique une ouverture à la culture de l'autre, la culture maghrébine en particulier. Et comme on aime bien mettre les pieds dans le plat c'était un moyen de manifester l'apport de cette culture autre.

Le tubercule permet de rattacher le thème du tube à la *théorie du rhizome* de Gilles Deleuze et Félix Guattari.³ Dans *Mille plateaux*, les deux auteurs opposent *le rhizome* dénué de structure hiérarchique à l'arborescence qui suppose une ligne de subordination. En ce sens, la racine (avec son

² Cf. Nicolas Santolaria, *Le syndrome de la chouquette : ou la tyrannie sucrée de la vie de bureau*. Illustrations de Matthieu Chiara, Éditions anamosa, Paris 2018. C'est Beatriz Preciado, philosophe espagnole vivant en France, qui a conceptualisé le « travailleur horizontal ».

³ Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, vol. 2, Éditions de Minuit, Paris 1980.

enfouissement vertical) est le contraire du rhizome (dont l'avancement horizontal est fait de souplesse et de ramification indéterminée). C'est l'image de la philosophie matérialiste, de la relation, opposée à la philosophie idéaliste.

Le thème de la fermentation est étroitement lié à celui des « tubes » végétaux (tubercules, fruits creux allongés comme ceux du piment, etc.). Le manioc [l'une des principales plantes alimentaires de l'humanité], doit être fermenté pour éliminer les cyanogènes toxiques. On peut fermenter les pommes de terre pour en faire de l'alcool. Mais tout cela est assez limité alors qu'il existe beaucoup d'autres possibilités. Nous nous sommes mis à faire du kimchi de topinambour et c'est probablement une des recettes qu'on préfère aujourd'hui.

Et puis, les tubercules (« tubes » végétaux) font penser à la pomme de terre, « patate » emblématique du Nord de la France. On était vraiment dans le pays de la patate. Donc, là encore, on voulait faire une démonstration de la biodiversité des tubercules en cultivant sur place par exemple l'Oca du Pérou et beaucoup d'autres choses.

OS : Pourquoi la Renouée du Japon ? Elle est comestible sans doute (mais je n'ai jamais goûté) mais surtout connue comme plante « invasive » (exotique envahissante), elle figure sur une « liste noire » et ne véhicule pas de sympathies spontanées. Qu'est-ce qu'il y avait derrière ce choix ?

LB : Son introduction dans l'exposition n'était pas prévue. Mais dans une exposition il faut faire aussi avec les contingences. Nous avons dû faire face à un problème soudain qui risquait de provoquer la fermeture de l'exposition : une attaque très sévère de pucerons sur les plants de piment. Il n'était pas question d'employer des produits chimiques...

OS : Difficile aussi d'introduire des coccinelles dans une exposition...

LB : Oui, nous avons essayé quand-même d'utiliser des parasites mais il aurait fallu s'en prendre au problème à la base, et le milieu des régisseurs et conservateurs n'était pas préparé à ce problème. Nous avons donc été informés assez tard. Au centre de la salle nous avons placé une photo prise par une artiste qui a travaillé sur l'histoire cachée de l'Amérique. La photo présentait des tables de culture avec des lampes au sodium (culture de cannabis, légale, dans un centre de recherches dans le sud des États-Unis), et nous avons utilisé un dispositif analogue pour nos cultures de piment. On aime bien créer des échos dans le cadre de nos scénographies. Une fois sur place après l'alerte, on nous apprend que trois jours après il y aurait une réunion de tous les directeurs de FRAC dans notre exposition avec les piments recouverts de pucerons... On a d'abord déplacé les piments dans un endroit non accessible au public mais visible où nous avons commencé à les traiter un à un, un grand nettoyage.

On se trouvait donc avec l'installation dépourvue de plants de piment. Puis l'idée nous est venue d'employer la Renouée du Japon. On connaît depuis longtemps l'histoire de cette plante, et le rejet dont elle fait l'objet, une véritable phytophobie, presque paranoïaque, sur une base réelle, sans doute, mais sans la prise en compte historique de l'introduction de cette plante.

Il nous importait de relativiser le danger de la Renouée du Japon. En réalité elle est comestible, médicinale aussi. Et ce qu'on entend à son sujet ressemble beaucoup à des discours sur l'immigration en général. La plante devient une sorte d'incarnation de l'étranger et de son mal. On perçoit des logiques un peu souverainistes comparables à celles auxquelles on assiste aujourd'hui avec le Covid.

OS : Il y a une autre voix dans ce débat quand-même, celle de Gilles Clément avec son Éloge des vagabondes. Vous vous en êtes inspiré, je suppose...

LB : Oui, c'est un auteur que j'aime bien – son approche est celle d'un jardinier cependant et non d'un philosophe. Il intervient souvent, aussi dans la crise du Covid, et il disait récemment que si vous mettez les gens du Ministère de l'environnement dans l'environnement ils meurent au bout de trois jours... [rires] Nous cultivons le Kudzu⁴, autre plante interdite, et la Berce du Caucase. Gilles Clément défend ces plantes voyageuses dans le cadre de son concept de jardin en mouvement, puis de jardin planétaire. Il décrit quelque part l'apparition au milieu d'un chemin d'une énorme Berce du Caucase et plutôt que de l'éliminer il préfère la contourner en déplaçant le chemin.

OS : *Oui, il aime bien utiliser ces plantes, on le voit dans le Parc André Citroën par exemple...*

Ce sont des plantes très belles, en effet. Dans son livre *La fleur au fusil* et dans une émission à la radio qui s'y référait, George Oxley fait un parallèle entre la Berce du Caucase et le mythe de Dracula. La racine de la berce est aphrodisiaque, et la « morsure » de la réaction phototoxique des feuilles fait qu'il faut la travailler la nuit plutôt que le jour...

OS : *C'est quand même un peu recherché...*

LB : Oui, je ne sais pas dans quelle mesure c'est vrai. Pour en revenir à la Renouée du Japon, il fallait donc trouver une solution en l'espace d'un week-end, avant cette réunion de directeurs de FRAC qui pouvait être décisive pour notre avenir d'artistes... Heureusement nous avons pu nous appuyer sur un couple d'amis jardiniers, solidarité qui datait de la mise en place des cultures de piment où cinq associations maraîchères locales nous avaient aidés, notamment en prenant en charge les semis de piments pour pouvoir disposer en avril déjà de plants présentables.

Pour la culture des piments dans des pots de vingt litres nous avons apporté du terreau bio dans des sacs en plastique et il nous restait vingt sacs de terreau. Du coup, nous les avons disposés directement sur les tables, faisant six incises par sac, et nous avons mis les Renouées dans les sacs comme si elles en sortaient directement. Le prélèvement dans la nature et la transplantation sont heureusement facilités par le fait que ce sont des plantes rhizomateuses. Cela nous a permis de thématiser aussi le débat autour de ce type de plantes. Comme je te le disais, nous n'aimons pas des expositions qui ne bougent pas ; là il y a eu en plein milieu de l'exposition une installation végétale en plus, serait-ce en raison d'un accident.

OS : *Y a-t-il quelque chose de contestataire dans l'attachement aux plantes dites invasives ?*

LB : Dans un premier temps non, ce sont simplement des plantes qui sont puissantes et qui sont belles. Elles exercent une séduction. C'est particulièrement net dans nos territoires de l'Est et du Nord-Est. Je reviens de la Méditerranée où j'ai fait un jardin, j'ai commencé en mars et en mai il était déjà très prolifique, je reviens ici et à cette saison les jardins sont encore un peu tristounets... Juste de jeunes pousses qui apparaissent. On a planté la Berce du Caucase l'année dernière et là, cette année, début juin, elle atteint 1,50 m de haut, elle est magnifique avec des fleurs qui apparaissent. Donc si ces plantes sont « invasives » c'est qu'elles sont puissantes. Elles ont du goût et un pouvoir de séduction.

Les trois plantes dont nous venons de parler (Renouée du Japon, Kudzu, Berce du Caucase) sont comestibles. On peut produire de la fécule à partir des gros tubercules du Kudzu (c'est un produit même très cher à l'achat, 60 euros le kilo). L'Arrow-root (Marante) est aussi très connu pour cela. C'est un aspect des études postcolonialistes, les introductions dues aux explorations botaniques et

⁴ Prononciation: koudzou.

les récits, les constructions historiques qui s’y rattachent. Bertolt Brecht avait dit, en tant que marxiste « L’espoir est dans les contradictions ». ⁵ Il s’agit de plantes contradictoires.

Les tubercules sont un bon exemple. Le taro par exemple est cultivé chez nous pour ses qualités ornementales, ses feuilles « oreilles d’éléphant », alors que dans les pays d’origine c’est une plante alimentaire (les « chips de taro », par exemple). Ce sont des constructions historiques, ces plantes charrient un bagage culturel.

OS : *Pourquoi cet intérêt prononcé pour les plantes comestibles, qu’est-ce qu’elles ont de particulier ?*

LB : Le lien avec le thème de la fermentation nous intéresse beaucoup. Et je m’intéresse tardivement aux plantes, j’ai 52 ans, je m’intéresse donc à un aspect particulier...

OS : *Rousseau découvrait le monde des plantes au même âge, dans son exil neuchâtelois, en se joignant à des médecins herborisants...*

LB : Ah, c’est si tard que ça !

OS : *Oui, quelqu’un a parlé de la « dernière passion de Rousseau ».*

LB : En ce moment j’étudie un gros livre paru en 1932 et réédité récemment : Adam Maurizio, *Histoire de l’alimentation végétale depuis la préhistoire jusqu’à nos jours*. ⁶ Maurizio montre bien l’intérêt précoce pour les fermentations, des soupes acides par exemple, c’est un moyen de conservation intéressant. Et puis cela permet des économies d’énergie. Dans la perspective de la société post-pétrole que nous appelons de nos vœux, on pense que la fermentation a un rôle à jouer.

OS : *Tu parlais de « séduction » tout à l’heure, de la part de certaines plantes. Qu’est-ce que tu mets dans ce terme ?*

LB : [Rire]. Puisque tout cela est récent chez nous on s’intéresse à la fois aux plantes cultivées, on prend en charge toute la chaîne alimentaire, pour la fermentation depuis les microbes du sol jusqu’au microbiote dans l’intestin de nos convives ; il y a donc une sorte de continuum bactériologique que nous nous intéressons à cultiver, et aussi de prendre en charge les plantes sauvages. Il y a une joie particulière à collecter des plantes qu’on n’a pas semées. C’est un instinct primitif qui se révèle dans des pratiques telles que la cueillette et le maraichage.

OS : *En comparaison avec le jardin où l’on plante des variétés que l’on préfère mais où il faut entretenir aussi, tu préfères presque la cueillette...*

LB : Non, faire l’épreuve du jardin, cela me semble aussi intéressant mais plus douloureux. Avec la multiplication des cultures on arrive facilement à une surcharge. J’aime bien le semis et la récolte, j’aime moins l’entretien. Mais en même temps, le jardin me semble un espace problématique en soi. Gilles Clément parle beaucoup de cette idée du jardin comme enclos. C’est aussi le lieu de la limite, le lieu de la frontière avec justement ce que cela a d’exclusif : nous et les autres. Je suis parti cet été au Plateau de Millevaches où beaucoup de communautés font des jardins, et je trouve cela intéressant, des jardins collectifs. Pas seulement ces jardins urbains où chacun a sa parcelle. Alors qu’est-ce que je préfère ? La collecte, certes, mais l’épreuve du jardin est importante aussi.

Il y a la saisonnalité des plantes. Je reviens du Midi où j’ai pu récolter du muscari, de l’ail rose, du serpolet. Et j’arrive ici et voilà, c’est d’autres racines, je récolte la Raiponce en épi [*Phyteuma*

⁵ *Die Widersprüche sind die Hoffnungen*. Devise mise en exergue de son essai «Der Dreigroschenprozess» (1931), Brecht, *Werkausgabe*, vol. 7, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2010.

⁶ Introduction et commentaires de Michel CHAUVET, préface de Claude AUBERT, Ulmer, Paris 2019.

spicatum L.] que j'avais laissée de côté autrefois. Dès que j'arrive quelque part, je file dans les bois pour voir ce qu'il y a de comestible à cette période de l'année. C'est vrai que je trouve moins de plaisir à aller visiter des jardins que je trouve plus chiches [rires]. Il y a une abondance naturelle qui me fascine. On est dans un environnement, dans un milieu avec la complexité qui en tant que philosophe m'intéresse. C'est comme une œuvre de Schönberg qui est complexe, on ne peut pas la résumer, la subsumer... Le jardin est borné par essence. Peut-être effectivement, la question du sauvage...

On a presque interrompu le travail de sélection aujourd'hui. Pour ma part, j'ai transplanté des Raiponces en épi dans une terre meuble pour voir si les racines qui sont déjà assez jolies pour des plantes sauvages et qui ont des formes un peu comme le Ginseng, un peu anthropomorphiques, se développent davantage qu'en milieu naturel, dans un sol assez caillouteux. Peut-être que cela peut devenir un très bon légume, on mange les feuilles, la racine, et la tige qui est sucrée, comme l'a dit François Couplan, permettra peut-être de développer une boisson fermentée, enfin, je n'en sais rien. Mais ce sont de beaux légumes qu'on trouve naturellement et qu'on pourra peut-être semer à l'avenir. Il y a un travail encore à faire, je crois.

OS : Merci, on ne va peut-être pas trop prolonger. Mon sujet, c'est la relation aux plantes. Je ne sais pas si de ce point-de-vue-là tu aurais encore une ou deux choses à dire, ce que tu ressens à partir du moment où tu t'intéresses de beaucoup plus près aux plantes, tu les détermènes, tu t'intéresses aux usages, à l'ethnobotanique. Il y a donc une démarche savante, on peut dire, et en même temps il y a des découvertes, il y a toujours aussi de l'existential, de l'expérientiel dans une vie comme celle-là. Tu mentionnais la Raiponce en épi qui n'avait pas spécialement attiré ton attention l'année dernière et qui te passionne cette année.

LB : Les apprentissages sont évidemment progressifs. Dans le livre que je lis en ce moment, d'Adam Maurizio, il est question du bâton à fouir qui servait aux cueilleuses pour chercher les tubercules sous terre. Et du fait de me trouver dans le Midi pendant deux mois pour m'occuper du jardin de mes vieux parents j'ai trouvé un outil sur place dont je ne connaissais pas l'existence et que mon beau-père a hérité de son père, et qui est une gouge à asperges. Cet outil permet de récolter des asperges sans les casser. Du coup, il m'a servi pas mal pour aller chercher des racines alors que jusqu'ici je m'étais contenté de la partie aérienne. Et pour quelqu'un qui s'intéresse aux tubéreuses c'est quand-même un peu contradictoire. Donc je suis tombé là-bas sur de très beaux asphodèles dont les tubercules sont comestibles. Armé de mon nouvel outil j'ai pu dénicher, dans des terrains très caillouteux et secs, des asphodèles.

Après onze mois je suis revenu ici et je m'occupe d'un jardin que Ju Hyun a déjà préparé pour la saison. Je fais donc avec ce qui est déjà là. J'aime beaucoup l'idée de co-écriture. J'écris aussi avec les plantes, les insectes et avec le climat. Et là, ces derniers jours, je me dis qu'on pourrait parler de « hortographie » (déplacer le h de l'orthographie).

OS : Pourquoi est-ce pour toi une « écriture » ? Ce n'est pas la métaphore immédiatement présente à l'esprit quand on pense au jardin.

Je viens de la littérature et de la philosophie, et je suis artiste. En tant qu'écrivain et philosophe (comme disait Barthes) j'écris avec des mots. Le *graphein* a pour base les mots. Mais je suis artiste, j'écris donc aussi avec des signes visuels et des images fixes et des images en mouvement. Je fais de la performance, je fais de la chorégraphie, avec des corps. Le jardin ici, après l'hiver, ressemble quand-même beaucoup à une page vide où tout a disparu (rires). Et donc, j'ai le sentiment d'écrire comme on écrit sur une ardoise magique. Il y a des choses qui émergent du sol, comme la rhubarbe,

mais il y a toutes les annuelles qui n'apparaissent plus, ou alors elles se sont ressemées. Il y a une sorte d'écriture naturelle que je viens aider.

Les mots sont déjà là. C'est de l'*arché*, là encore. Au sujet de l'archive, Jacques Derrida distingue dans l'*arché* des grecs la double sémantique du commencement et du commandement. On devient les *archontes* de notre jardin, chacun gère son jardin, il en est l'interprète, parfois de manière très autoritaire. Il y a une clôture des jardins, on en parlait, qui est à la fois physique et mentale chez les gens, et qui me semble devoir être cassée au nom du collectif et de la co-écriture.

Pour moi cela ressemble davantage à un « cadavre exquis », c'est-à-dire ce dessin surréaliste qui passe de main en main avec chaque fois un ajout personnel de chacun. C'est une pratique collective qui existe aussi avec des mots.

OS : *C'est un jeu pratiqué en famille aussi...*

LB : Oui. Pour moi, le jardin que je souhaite prendre en charge, c'est celui-là : jardin autogéré, mais au sens fort du terme, ou jardin autonome dont les lois sont écrites collectivement. On en détermine ensemble les lois, ce ne sont pas des tables de la Loi qu'on nous impose. C'est quand-même souvent le cas avec les jardiniers – alors qu'il s'agit de vivants avec ce que cela peut avoir de varié. Ils ont toujours le sentiment qu'il y a une seule manière d'écrire : de l'orthographe presque au sens de l'orthopédie.

OS : *En revanche, la pratique que tu favorises correspond à une ontologie orientée objet, sans distinction entre sujets et objets, les plantes sont partie prenante, elles apparaissent, elles germent...*

LB : ... elles interagissent. Elles agissent sur elles, elles agissent sur moi, mes choix, je fais le choix de les enlever... En général je mange les mauvaises herbes, ce que l'on appelle les mauvaises herbes. Je suis toujours surpris de la clôture des champs puisque les jardiniers connaissent les plantes cultivées mais beaucoup ne connaissent rien aux plantes sauvages qui poussent au même endroit en fait, et se contentent de les désherber et jeter quand moi je les mange. Je fais le choix d'enlever tous les pourpiers dans certains endroits parce qu'il y en a trop mais je ne jette pas dans le compost, je les mange.

C'est aussi une forme de saisonnalité parce que cela permet de manger de la Stellaire⁷, puis la Stellaire disparaît et c'est le Chénopode qui apparaît et l'Amarante un peu plus tard, etc. Il y a une forme de saisonnalité de la mauvaise herbe.

Voilà, cette idée d'hortographie m'est venue il y a quelques jours, je n'en ai pas fait une théorie...

OS : *C'est très joli ! [rires]*

LB : Chez Foucault dans *Surveiller et punir* il y a une image qui illustre l'idée d'orthopédie : c'est un arbre qu'on essaie de redresser avec des tuteurs, tu vois... Donc la droiture de l'ortho- a une image végétale chez Foucault, dresser les corps.

OS : *Dans les différentes langues, beaucoup de transpositions s'opèrent entre les champs sémantiques du jardinage et de l'arboriculture d'une part et de la pédagogie d'autre part. En français, une pépinière peut désigner un lieu de formation (dont sortent des humains); en allemand la transposition joue en sens inverse, la pépinière s'appelle Baumschule, « école des arbres ».*

⁷ *Stellaria media* L., appelée aussi Mouron blanc.

LB : L'autre séduction – après j'arrête – c'est de nouveau cette idée de fermentation. Il y a là encore quelque chose d'une « soupe primitive » qui est particulièrement impressionnante, le fait qu'il suffit de mettre un légume dans de l'eau, et naturellement il va fermenter et se conserver un temps. Si tu mets du sel il va même se conserver très longtemps. Les népalais font ça, ils ont une espèce de plat national fermenté qu'ils appellent le *Gundruk*.⁸ Ils mettent des feuilles de Brassicacées dans de l'eau pendant quinze jours à fermenter, et après, sous le soleil indien, ils les font sécher. On a donc le double bénéfice d'un aliment fermenté, avec ses nutriments augmentés et le fait qu'il n'y a pas de sel. Je trouve que c'est une technique très intéressante aussi par rapport à cette choucroute, quelle qu'elle soit, des herbes acides, « *Sauerkraut* ». Voilà, je fais des tentatives de *gundruk* avec la lampsane, plante spontanée du jardin, que je ramasse, et la Berce sphondyle que j'aime beaucoup aussi. Je suis donc en train de les fermenter dans des pots pendant quinze jours, et après je les fais sécher et je tenterai de les utiliser comme ça.

Donc voilà, il y a là encore quelque chose d'une magie primordiale à voir que de l'eau et des légumes, par l'action de bactéries qui se trouvent sur les légumes, génèrent un produit qui est augmenté : une valeur ajoutée en termes de nutriments sur le plan scientifique. Si donc séduction des plantes il y a, c'est aussi dans cette co-nivence entre l'eau et les hommes (Gaston Bachelard).

OS : *Une dernière question peut-être et qui s'adresse au philosophe. Au début de la modernité on se détache de la pensée analogique qui prévaut au moyen âge, par exemple dans la théorie des signatures. Ce changement caractérise les débuts de l'agronomie moderne, la théorie moderne de l'agriculture, chez Olivier de Serres qui rejette l'idée que la terre aurait besoin de se « reposer » comme tous les êtres vivants (la justification traditionnelle de la jachère). Quand tu parles de « soupe primitive » on est dans une métaphore aux applications multiples, même en théorie de l'évolution (les conditions anaérobies qui ont présidé à l'apparition des premières cellules vivantes). Y a-t-il dans ce que tu dis un retour de la pensée analogique ?*

LB : Je ne sais pas trop comment rebondir sur cette question. Mais c'est un fait que la perspective de la société post-pétrole signifie aussi l'ouverture à d'autres univers mentaux. Les milieux intéressés par la fermentation aujourd'hui ont un discours japonisant, ils ne sont pas simplement des adeptes du *Sauerkraut*. Le détour à quelque chose comme la pré-industrie passe par la mondialisation. Il y a quelque chose de la fusion, comme on parle de cuisine fusion. En Franche-Comté on s'intéresse à la naveline⁹ mais nombre de fermenteurs font du saké ou du miso. Internet joue un rôle important, comme adjuvant de « l'hortographie », on peut acheter des graines ou aussi des ferments qui proviennent du monde entier, il y a là aussi une certaine magie quand-même.

Cela inclut l'ouverture sur la biodiversité comme nous l'avons pratiquée lors de notre exposition [à Dunkerque]. C'est la rencontre à Besançon d'un jardinier, Bernard, qui nous a donné cette idée, il cultivait une centaine de variétés de piment (grâce à l'achat de graines sur internet, chez des vendeurs allemands en particulier). Il y a une écriture des jardins qui est dictée par le fait qu'internet est notre fournisseur aujourd'hui, délocalisé.

OS : *Cela a une dimension politique aussi puisque nous avons une réglementation qui limite beaucoup la possibilité de commercialiser toutes sortes de graines, notamment celles qu'on a récoltées soi-même.*

⁸ Prononciation : goundrouk.

⁹ Choucroute à base de navets.

5.2.3. Les plantes dans la fraternité interconvictionnelle : le Jardin Public Interreligieux de Saverne et son contexte interreligieux alsacien

Entretien avec Danielle MATHIEU-BARANOFF et Jean-Marc DUPEUX (Commission pour le dialogue avec les musulmans, UEPAL)

Danielle Mathieu-Baranoff (présidente) et Jean-Marc Dupeux (pasteur délégué) représentent la Commission pour le dialogue avec les musulmans de l'Union des Églises protestantes d'Alsace-Lorraine (UEPAL). L'échange avec eux portait prioritairement sur les Jardins interreligieux (et notamment le premier parmi eux, celui de Saverne) tout en intégrant d'autres expériences vécues de la relation aux plantes et du végétal outil de dialogue. L'entretien a eu lieu chez Danielle Mathieu-Baranoff à Phalsbourg le 15 juin 2020. Le résumé qui suit a été réalisé sur la base de notes écrites. Certains points ont été regroupés a posteriori en fonction des sujets abordés ; dans la synthèse, la restitution dans un ordre thématique prime donc sur celle, chronologique, de son déroulement.

Les jardins interreligieux et les plantes « outil de dialogue »

DMB évoque le rôle pionnier du Jardin interreligieux de Saverne créé à l'initiative de la paroisse protestante (à l'époque le pasteur Ulrike Richard-Molard). Ce premier jardin interreligieux a « parrainé » les autres aménagés depuis (dont le Jardin du Livre à Valff et le Jardin interreligieux de la Meinau à Strasbourg ; dans l'agglomération de Mulhouse, un jardin interreligieux a été inauguré en 2019 à Rixheim).

Dans un premier temps ce sont les trois religions monothéistes (« abrahamiques ») qui ont coopéré pour la création du jardin de Saverne (inauguré en 2006) : la parcelle aménagée à ce moment-là reproduit le schéma des quatre fleuves du paradis autour d'un cerisier central (cet arbre préexistait ; le terrain appartenait autrefois à la Banque de France et fut le jardin de son directeur local). À l'intérieur de ce schéma, les trois religions ont choisi chacune « son arbre » emblématique, les chrétiens p. ex. une vigne morte (avec des pierres de lave) et une vigne vivante (avec des rosiers). Dans l'espace du judaïsme, des dunes évoquent le désert, des blocs de pierre Jérusalem. Un saule pleureur tortueux évoque l'exil.

En 2014 le jardin a été agrandi, une deuxième parcelle a été intégrée (en enlevant une barrière). Cela a permis d'associer les bouddhistes. Ceux-ci ont choisi dans un premier temps un figuier de Bouddha (en pot) mais celui-ci n'a pas survécu ; ensuite c'est un ginkgo qui a été planté. Des « vagues » font penser à l'eau, ce motif s'apparente des formes d'un jardin zen (sans avoir la prétention d'un authentique jardin zen).

L'idée n'est pas de réserver des « chapelles » aux différentes confessions mais de mettre en commun les plantes des uns et des autres, notamment dans l'espace de la sagesse qui sert à raconter des contes (p. ex. la série des mardis de juin, commémoration annuelle de l'inauguration du jardin en 2006). « Chaque plante nous sert à parler. » (DMB) Certains arbres qui étaient déjà là se prêtent bien à une interprétation religieuse, p. ex. l'épicéa dont la distribution nordique évoque les germains et les celtes et dont le port élancé incarne l'idée de l'arbre reliant le ciel et la terre (cf. Mircea Eliade). L'épicéa représente aussi, bien sûr, les arbres de Noël. Un autre arbre hérité de l'époque des directeurs de la Banque de France est le Catalpa : il est l'arbre amérindien de par la provenance de l'espèce du Nouveau Continent. Lorsqu'on cherchait un « arbre de la laïcité », le président des arboriculteurs a offert un pommier de la variété alsacienne *Christkindel* (produisant de jolies pommes rouges).

Comment donner une place à la liberté religieuse négative, à celles et ceux qui n'ont pas de religion (athées ou agnostiques) ? La solution trouvée est un ensemble de bancs en forme de point d'interrogation. Cela ne veut pas dire que les uns se posent des questions et les autres non : l'interrogation est une caractéristique de toute vie humaine, elle habite aussi les convictions religieuses. Le point d'interrogation est donc partagé tout autant que les plantes des uns et des autres.

Comme toute gestion coordonnée d'un projet commun, la répartition des responsabilités n'est pas toujours simple, entre les communautés religieuses impliquées mais aussi entre l'association interreligieuse « Cultures et Religions » et la municipalité. Tout le monde n'est pas conscient des nombreuses tâches ingrates (de nettoyage, de « police ») que demande l'entretien d'un jardin ouvert au public. Et les employés de la mairie ne sont pas toujours au courant du langage inscrit dans le jardin ; croyant bien faire ils ont nettoyé la mare en enlevant toute la symbolique religieuse.

Pour l'association « Cultures et Religions », les jardins représentent un « outil de dialogue » (DMB) – comme le calendrier interreligieux des fêtes ou les tentures réalisées en commun. Les jardins interreligieux sont aussi des lieux pédagogiques et catéchétiques. A Saverne, des classes entières de 6^e ou 5^e sont venues dans le cadre des cours de religion mais d'histoire aussi, le jardin constitue alors une étape dans un circuit de visite des lieux de culte. Idem pour des groupes de confirmands. « Une fois on a pu prier dans le jardin » (DMB).

Une belle expérience consiste à planter des arbres à trois ou quatre. A Ingwiller, un groupe a planté quatre arbres, un devant chaque lieu de culte (JMD).

Les tentures : « Mis ensemble, tout est magnifié »

Les tentures sont elles aussi très intéressantes du point de vue de la relation au végétal et à partir du végétal.

Un bel exemple est la « tenture de l'arbre de vie » : sur fond noir (fait de jupes ou de jeans usés) se déploie un arbre aux branches étendues, garni de feuilles pennées et entouré de nombreux oiseaux, tous différents ; le tout est disposé irrégulièrement mais harmonieusement.

Une autre tenture, en papier celle-ci, s'intitule « Le bouquet du vivre-ensemble ». 1300 personnes ont contribué en réalisant chacune une fleur. Une troisième tenture (textile celle-ci) n'est pas encore achevée ; appelée « Chemins de fraternité », elle atteint désormais plus de 130 m en mettant bout à bout les morceaux déjà réalisés.

(Précision par écrit de DMB, courriel du 22. 09. 2020.

Différents projets et réalisations se sont succédés :

Le calendrier 2010

La tenture de « l'arbre de vie, habité d'oiseaux multicolores » terminée fin mai 2012. Mais qui continue d'être exposée lors de manifestations.

La tenture en papier du « Bouquet du vivre ensemble » sur l'année scolaire 2014-2015 (1300 fleurs 21 cm x 21 cm)

Ensuite est né le projet « Chemins de Fraternité » en textile à l'été 2015 qui continue son aventure jusqu'à aujourd'hui encore. C'est plus de 130 m sur une hauteur qui est toujours de 1,50 m, si l'on additionne tous les morceaux déjà réalisés.)

Dans les dynamiques interreligieuses il est important de toucher les femmes : la réalisation de tentures leur convient. Pourquoi des motifs végétaux (arbre, fleurs) ? DMB explique que ce thème fait automatiquement l'unanimité. La démarche est semi-directive : c'est DMB qui proposait les thèmes de l'arbre et du bouquet.

La représentation du végétal ne fait pas l'objet d'interdits religieux comme celle de l'humain et de l'animal (dans l'islam surtout). Un contre-exemple : la figuration artistique de l'arche de Noé dans une école maternelle a pu provoquer l'embarras lorsqu'un enfant a représenté ingénument un cochon. Les oiseaux sur la tenture de l'arbre de vie ne suscitent pas de problème : ils ont été comparés aux différentes communautés qui reviennent vers l'arbre, l'arbre étant un symbole du religieux très ancien et universel.

OS fait remarquer que la tenture représente à sa façon un jardin (comme le tapis persan).

Pour DMB il y a effectivement des parallèles, notamment l'importance du travail manuel commun qui suscite le dialogue. En outre le textile est un matériel universel fait de fibres végétales en grande partie (ou animales comme la laine). Le projet s'intitule « Chemins de Fraternité » [www.cheminsdefraternite.com]. L'idée est de « croiser les fils et les mots ». En se déployant dans le sens de la longueur, la tenture représente un chemin, chemin d'espérance. Le projet est vécu dans des lieux très différents, école, lycée, village mais aussi dans des groupes de personnes en grande précarité ou sur des aires de gens du voyage.

L'expérience partagée consiste à constater que « ce qui n'est 'pas terrible' individuellement est très beau collectivement. Mis ensemble, tout est magnifié. » (DMB) Sur la tenture de l'arbre de vie, les prénoms des participantes sont écrits sur des bouts de tissu rectangulaires qui forment la terre dans laquelle l'arbre est enraciné. C'est une idée apparue spontanément.

La disposition finale des détails d'une très grande tenture nécessite la possibilité de la voir d'en haut, depuis un balcon. La tenture est donc posée par terre. Une fois que le consensus s'est fait sur la position des pièces qui composent l'ensemble il faut encore les fixer ; pour ce faire les femmes ont investi trois journées de travail de couture.

L'importance de l'interreligieux dans le contexte alsacien-mosellan

L'interreligieux a une place particulière dans le contexte des trois départements de l'Est (JMD). D'une part, la situation légale, concordataire, des quatre cultes reconnus favorise la perception des religions comme d'un facteur susceptible de contribuer au vivre-ensemble, à l'intégration de la diversité. Il importe donc de cultiver ce rôle positif du religieux dans l'espace public. D'autre part, la démarche associant les communautés religieuses sans discrimination tend à faire évoluer le cadre concordataire au-delà des cultes reconnus en 1802. L'idée directrice est de « reconnaître les cultes qui se reconnaissent entre eux » (JMD). La reconnaissance ne viendrait donc pas d'un « choix d'en haut » (comme à l'époque napoléonienne) mais d'une dynamique sociétale qui monte d'en bas. De manière générale, les municipalités assument une responsabilité pour l'interreligieux, soit en l'accompagnant soit en le dirigeant ou pilotant – les styles sont différents.

Les traditions de cérémonies officielles (le 11 novembre) ne permettent pas pour l'instant de passer de la célébration œcuménique des cultes reconnus à une célébration interreligieuse plus large (alors que la mémoire inclut de fait les combattants et les victimes de confession musulmane, par exemple). En revanche, les jardins interreligieux ou les tentures réalisées dans le cadre des Chemins de fraternité offrent un espace public à la fraternité interreligieuse sans interférer pour autant avec le protocole officiel. C'est ce qui explique les chances particulières liées à de telles initiatives.

Une version végétale de la croix et de la Résurrection ?

La spiritualité du jardin et du végétal participe aujourd'hui de transformations culturelles profondes (liées à l'écologie). Une prière récitée lors de retraites spirituelles « Seigneur, laboure-moi pour que tu puisses semer » se heurte à un défaut d'évidence à une époque où le labour profond est compris comme une intervention perturbatrice du sol vivant (DMB). L'expression en termes d'alimentation carnée du sacrifice du Christ (« manger sa chair, boire son sang ») est maintenant plus difficile : on cherche à manger moins de viande. Peut-on exprimer cette réalité spirituelle en termes végétaux ? (DMB). Peut-être « Si le grain ne meurt... » (JMD). Les textes et les images d'Henri Lindegaard donnent une expression inspirante à ce passage de l'Évangile de Jean (DMB et JMB ; [<https://www.eglise-protestante-unie.fr/fiche/25-decembre-2015-le-grain-de-ble-tombe-a-terre-dans-la-violence-pour-devenir-moisson-jean-12-v-20-26-b-marchand-8026>]).

JMD évoque son expérience intense de solidarité avec les arbres dans le cadre de la lutte contre le Grand Contournement Ouest (GCO) de Strasbourg. Ce projet d'aménagement autoroutier est mis en œuvre malgré sept enquêtes publiques défavorables. Il implique le sacrifice d'importantes zones boisées. Parmi les nombreuses manifestations sur le tracé (dont une ZAD), une célébration religieuse a rassemblé des protestants, des catholiques, des juifs mais aussi des athées devant les chênes pluricentennaires de Vendenheim. Au cours de la liturgie, les participants sont allés dans cette forêt et ont serré des arbres contre eux. Pour JMD ce fut un moment existentiellement très important. Ailleurs, à Kolbsheim, une cérémonie d'enterrement des arbres a été célébrée (pasteur Caroline Ingrand-Hoffet). Un « tronc de Noël » (arbre abattu) a pris la place de l'arbre de Noël. Un petit groupe de pasteurs verts est très engagé. Le spirituel se mêle à un combat « apocalyptique » [au sens de la fin d'un monde, celui de la surexploitation autodestructrice des ressources et des milieux]. C'est l'amour de l'autre qui est en jeu, l'autre étant un arbre en l'occurrence. L'épouse de JMD a fait la grève de la faim pendant 40 jours.

OS admet qu'il manie, lui aussi, la tronçonneuse pour se chauffer au bois.

La différence, d'après JMD, est le caractère non durable du GCO, la « prédation des forêts et des sols » pour « une idée folle » [la fluidification de la circulation automobile croissante à l'aide de cernes de contournement autour d'une grande agglomération]. Mais pourra-t-on encore arrêter le projet de GCO ? Sur le mode de l'humour, JMD rappelle que Jésus n'a pas eu que des victoires non plus. Cela dit, à Pâques, le récit de la résurrection a été lu sur le tracé du GCO.

Faire des jardins en prison

Autrefois aumônier national des prisons à la Fédération Protestante de France (env. 2004-2009), JMD s'employait pour l'aménagement de jardins dans les prisons, notamment dans les maisons pour peine (détention de longue durée) : « tu n'avais pas le droit d'avoir du végétal dans ta cellule ! » Il est pourtant humanisant de trouver la responsabilité du vivant, de s'occuper de quelque chose comme une plante. « J'avais des alliés catholiques et juifs » (JMD). Maintenant les choses ont évolué, des jardins en prison existent depuis peu.

(Une présentation de ce thème et une carte des établissements disposant d'un jardin sont consultables sous :

http://www.anvp.org/offres/doc_inline_src/58/1.%2BLivreBlanc_DesJardinsPourLesPrisons_ANVP-GreenLink_nov2018.pdf.

Une évolution analogue concerne le contact avec des animaux.)

5.2.4. Les plantes dans l'animation de la Saison de la création en Suisse (œco Église et environnement)

Interview par écrit avec Claudia BAUMBERGER, biologiste, collaboratrice de l'association œcuménique suisse œco Église et environnement

Après accord préalable, les questions ont été envoyées le 5 mai 2020, les réponses reçues le 9 mai 2020. L'interlocutrice a été invitée à répondre de manière spontanée, en un style oral. Elle avait la liberté explicite de ne pas réagir à certaines questions (ce qu'elle a fait) et d'en ajouter d'autres.

Liebe Claudia, ich möchte Dich zunächst als oeku-Mitarbeiterin mit einem besonders intensiven Kontakt zur Natur befragen, dann als Person, nämlich als Biologin mit ungewöhnlich breiten Kenntnissen der Flora und Fauna und auch einem starken existenziellen Bezug zu dieser Realität. Mich interessiert, die spirituelle Bedeutung von Pflanzen besser zu verstehen und theologisch einzuordnen. Fragen, die Dir nichts sagen, kannst Du gern auslassen und andere hinzufügen, an die ich nicht gedacht habe.

1) Die Schöpfungszeit ist in den Gemeinden und an anderen kirchlichen Orten der Moment, an dem die Schöpfungsbewahrung im liturgischen Jahreskreis die grösste Beachtung findet. In den Arbeitsdokumentationen der oeku kommt auch das Verhältnis zu Pflanzen und die Aufmerksamkeit für sie regelmässig vor. Weisst Du aus Rückmeldungen, ob die naturkundlichen – und gerade die botanischen – Anregungen für die Schöpfungszeit von den Gemeinden gut aufgenommen werden?

Wir haben relativ wenig Rückmeldungen, wenn es gibt, dann drucken wir die meistens auch gerade in die oeku-Nachrichten, d.h. man müsste mal diese noch durchsuchen. Von dem was ich direkt erfahren habe, ist sicher der jährliche Auftakt in St. Gallen der botanisch intensivste. Da er fast immer im Botanischen Garten stattfindet (und wenn nicht, dann geht es trotzdem um die Natur und Pflanzen in der Stadt): es gibt immer einen botanischen Vortrag und dann botanische Führungen. Der Leiter des Gartens (Schuhmacher) und das OeME-Team von SG/Appenzell sind da sicher prägend. Dann gab es auch früher von Blum (Pfarreileiter) in Strengelbach Veranstaltungen in der Natur/mit der Natur zur SchöpfungsZeit. Claudia Rüeggsegger, Katechetin in Döttingen, nimmt das Thema immer auch sehr praktisch in der Katechese auf und macht auch immer wieder was mit Pflanzen. In Ref. Burgdorf gibt es auch intensiv Veranstaltungen zur SchZ und da gab es auch mal ein Gjätt-Znacht¹⁰ mit zuerst Pflanzen suchen und dann Essen zubereiten. OeME Oberaargau macht auch immer einen Anlass in der Natur, manchmal mit Tieren, manchmal mit Pflanzen (z.B. einmal mit Brunnenkresse, die dort angebaut wird). Ich vermute, dass auch Gabi Zimmermann in Kath. Romanshorn neben den Tieren (sie ist auch bei AKUT dabei), jeweils was gemacht hat, es gibt auch einen speziell angelegten Garten um die Kirche meine ich, der jeweils zur SchöpfungsZeit thematisch versehen wird. In kath. Köniz (bei Chantal [Brun]) habe ich mal einen Abendspaziergang in der SchZ gemacht zu Pflanzen rund um die Kirche inkl. Urban Gardening. Ich vermute auch, dass Vroni [Peterhans] die Pflanzen einbringt (aus bäuerlicher Sicht). Erntedank wird vielerorts gefeiert. Das was aus meiner Erinnerung, ohne dass ich alte Dokumente durchgescannt habe. Vielleicht weiss Kurt Zaugg mehr dazu.

¹⁰ Action de désherbage suivi d'un repas du soir dans lequel entrent les plantes arrachées.

2) Vor wenigen Jahren fand die MV der oeku in Lausanne statt, und wir haben im dortigen Botanischen Garten eine Doppelführung zu Düften und Gerüchen von Pflanzen gemacht. Inwiefern hat die sinnliche Wahrnehmung von Pflanzen eine spirituelle Bedeutung - und speziell die Gerüche, die von ihnen ausgehen?

Ich habe als ich jugendlich war im Berner Pfarrblatt auf der Jugendseite (gab es damals) jeweils Artikel veröffentlicht. Ich glaube einer der erste (oder überhaupt mein erster) war über die himmlischen Düfte. Und da muss ich halt als Katholikin an das Harz von *Boswellia sacra* denken. Eine Weihrauchgeschwängerte Kirche: das liebe ich, Duft des Göttlichen, hilft, in andere Sphären zu kommen. Weihrauch ist natürlich sehr intensiv. Ein sanfter Rosengeruch wäre dann eher was, das man "überriecht", Rose gehört als Attribut zu Maria. Katholizismus ist halt diesbezüglich sinnlich, das mag ich.

3) Macht es einen Unterschied, als (kirchlich verbundene) Gemeinschaft von Menschen, also als Gruppe solche Entdeckungen und Begegnungen mit Pflanzen zu haben?

Nach Kindheit in Diaspora Biel St. Maria, Jugend in "linkskatholischer" Umgebung in Biel Bruder Klaus, bin ich dann später in konservativ-katholisch Zürich Liebfrauen eingetaucht. In Zürich war das für mich schon etwas enttäuschend: mein Herz für die Natur konnte ich mit niemandem aus der Kirche teilen. Es waren wie zwei Welten: es gibt die kirchlichen Menschen und die naturverbundenen Menschen und ich habe keine Schnittmenge erlebt. Handkehrum habe ich bei gewissen (nicht bei allen) naturverbundenen Menschen so eine Verbundenheit durch eine tiefe Freude an der Natur gespürt. Heute erlebe ich es so: Es gibt Menschen, die wie ich eine grosse Freude an der Naturbeobachtung haben und dies als tiefes Glücksgefühl empfinden, ob dann dieses Glücksgefühl auch religiös konnotiert ist, ist nicht wichtig, es gibt sowieso Verbundenheit. Dann gibt es Leute, mit denen ich zwar Naturbeobachtungen machen kann, aber da spüre ich nicht wirklich was dahinter, mehr so im Stil von Arten abhaken, da denke ich, denen geht auch was dabei verloren, wenn sie die Offenheit für das Geheimnis dahinter nicht haben und dann gibt es die kirchlichen/religiösen Leute ohne Bezug zur Natur, da verstehe ich nicht wirklich, warum man religiös sein kann, ohne vom Geheimnis der Natur berührt zu sein.

4) Haben Pflanzen in diesem Zusammenhang eine spezifische Wichtigkeit - oder gibt es grundsätzlich keinen Unterschied zu Umweltmedien, Lebensräumen oder Tieren?

Meiner Ansicht nach kommt er darauf an, wo man den besten Zugang hat, darum ist das wohl individuell.

5) Haben Pflanzen etwas Göttliches? Oder, wenn das zu hoch gegriffen ist: eine anders zu formulierende religiöse Färbung?

Als Nichttheologin geantwortet: meiner Ansicht nach hat alles einen göttlichen Kern, also auch Pflanzen, Tiere und auch wir Menschen. Das Erleben kann in der Begegnung göttlich sein, wenn man ein tiefes Glücksgefühl empfindet.

6) Hilft der Umgang mit Pflanzen, mit dem menschlichen Leben besser zurecht zu kommen oder es tiefer zu verstehen?

Für mich ziehe ich da keine Analogien. Aber es gibt ja so Gartentherapie, soviel mir ist, kommt das gut an. Die Fachhochschule in Wädenswil ist darauf spezialisiert.

7) Woher kommt, biographisch, Dein starkes Interesse an der Flora und Fauna? Und Deine Freude daran, sie fotografisch «einzufangen»?

Sicher war ich schon als Kind von Franziskus fasziniert. Dann hab ich durch meinen Vater als Einkäufer der Drogerien immer auch was diesbezüglich mitgekriegt, z.B. Pfarrer Künzli Bücher, Produkte, auch Pflanzen. In der Handelsschule besuchte ich das Freifach Biologie und da durften wir das Thema selber wählen, ich wählte mit meiner Schulfreundin zusammen "Heilpflanzen". Das war der Start zu einer sehr intensiven Beschäftigung, die mit dann immer weiter zu den Pflanzen, zur Systematik etc. führten. Tiere (die klassischen: Hunde, Katzen, Kühe, Ziegen) hatte ich immer sehr gerne und immer eine sehr gute Beziehung, Gartenarbeiten interessierten mich aber kaum. Nach Handelsschule, Erzieherausbildung, AKAD-Fernkurs mit eidg. Matur stand dann die Studienwahl an: es kam ziemlich viel in Frage. Schlussendlich blieben noch Altphilologie und Biologie in der Endauswahl. Biologie mehr wegen den Tieren. Da aber alle Pflanzennamen Latein sind, dachte ich, da studiere ich besser Bio, dann habe ich beides, Latein und Natur. Da ich nicht sezieren wollte (ich bin seit dem 4. Altersjahr vegi), hab ich vor Studienbeginn mit dem Dozenten des Sezierens den Deal vereinbart, dass ich nicht in das Sezierpraktikum muss, die theoretische Prüfung dazu aber gleichwohl schreiben muss (bestanden! man braucht also keine Tiere dazu selber zu sezieren) und dass ich mich für die Botanik entscheiden müsse. Ich hätte mich auch so für die Botanik entschieden. Das Studium damals war wirklich noch super mit viel botanischen Exkursionen. Ich habe in jeder freien Minute botanisiert. Zoologie habe ich kaum gemacht. Weil das Studium komplett überfüllt war, hatte man als Botaniker gar keinen Zugang mehr zu den zoologischen Veranstaltungen, einzig Ornithologie konnte ich besuchen, weil es da um eine Verbindung mit Vegetation ging und der Professor immer noch Botaniker für die Vege[tations]aufnahmen brauchte. Ich war da als komplette Anfängerin im Ornitho-Fortgeschrittenen-kurs. Ich habe da den Dozenten [Urs Noel] Glutz von Blotzheim als sehr engagierten Ökologen kennengelernt, dessen Naturverständnis nicht bei seiner Artengruppe aufhört, sondern der in Zusammenhängen denkt. Der Berufseinstieg war dann ernüchternd, obwohl ich wirklich ausgezeichnete Artenkenntnis (Pflanzen) hatte, fand ich nie eine Stelle, in der ich meine Kenntnisse beruflich einbringen konnte. Das war schon sehr frustrierend. Ich habe dann nach dem Studium mit gleicher Intensität mich der Ornithologie zugewendet und konnte dann da beruflich einsteigen. Nach und nach kamen dann andere Artengruppen dazu: Heuschrecken, Tagfalter, Libellen, und langweilig wird es mir noch nicht: Wanzen, Ameisen etc. kann man auch noch besser kennenlernen. Artengruppen, die man sezieren muss, wie die Wildbienen oder gewisse Käfer, die lasse ich weg. Wildbienen sind super spannend, aber ich kriege es nicht über das Herz, sie für meine Bestimmung zu töten. Ich habe auch jeweils ein schlechtes Gewissen, wenn bei den anderen Gruppen bei meiner Bestimmung ein Tier zu Schaden kommt. Ist mir zum Glück sehr wenig passiert. Heuschrecken sind robust, ich habe erst nach 1-2 Jahren begonnen, sie in die Hand zu nehmen, und nachdem ich es mir x-mal habe zeigen lassen, wie das geht. Tagfalter mag ich wegen dem auch nicht so gut, weil die heikel in der Hand sind. Libellen versuche ich immer zu fotografieren, dann kann ich zuhause bestimmen.

Pflanzen bestimme ich eigentlich nicht mehr, das ist mir ehrlich etwas zu anstrengend, mit Buch, Lupe und so kleinen Strukturen. Aber da ich eine so grosse Artenkenntnis nach dem Studium hatte, kann ich auch jetzt noch, obwohl ich viel vergessen habe, erstaunlich locker mithalten, wenn es um botanische Artenkenntnis geht. Insekten finde ich inzwischen spannender zum Bestimmen, sind zwar auch klein, aber da stört es mich weniger. Aber das Spannende ist ja, dass man alles zusammenbringen kann: Lebensräume, Flora, Fauna.

Und da sind wir beim Fotografieren: Ich fotografiere eigentlich primär für die Bestimmung und den Nachweis. Und ich melde meine Sichtungen mit Foto dem cscf in Neuchâtel. So trage ich bei zum Wissen um die Verbreitung der Arten. Ich habe keine künstlerischen Ambitionen bei der Naturfotografie.

8) *Du hast in eindrucksvoller Weise beschrieben, wie Deine Lebenswelt geprägt ist von der präzisen Kenntnis der Biodiversität, mit der wir leben. Du hast in dieser Hinsicht eine ganz andere Aufmerksamkeitsstruktur als viele andere Menschen. Hat sich durch das Hineinwachsen in diese Realität auch Dein Glaube verändert oder die Art, wie Du ihn lebst?*

Ich merke einfach, je mehr ich kenne, desto mehr sehe ich, nehme ich wahr. Es vergrößert vielleicht die Dankbarkeit gegenüber dem Schöpfer?

9) *Die Pflanzenvielfalt ist - wie die Biodiversität insgesamt - zunehmend bedroht. Sie geht, teilweise dramatisch, zurück. Was bedeutet diese Situation für das spirituelle Verhältnis zu Pflanzen?*

Diese Frage ist für mich, als einfacher Geist, zu hoch.

10) *Wie würdest Du die Begeisterung beschreiben, eine seltene oder neue Art zu finden?*

Tiefes Glücksgefühl. Dankbarkeit.

11) *Sind Dir auch Gärten wichtig und siehst Du einen bedeutenden Unterschied in der Wahrnehmung von Pflanzen beim Gärtnern oder in der Natur?*

Ich mag wildwachsende Pflanzen, finde alte Kulturpflanzen spannend. Aber Gärtner: ist nicht mein Ding. Da habe ich keinen wirklichen Bezug. Ich habe keine grünen Daumen. Ich habe aber Bekannte, die haben grüne Daumen und artenreiche Gärten, das finde ich super und schaue mir sehr gerne diese Gärten an und bin sehr gerne darin, spreche auch gerne mit ihnen darüber. Aber selber, da brauche ich keinen Garten. Ich habe in Schatodee [Château-d'Œx] einen Garten: da habe ich eine Wiese, die ich soeben neu artenreich eingesät habe nach einer Baustelle, die ich mit der Sense 2-3 pro Jahr mähe, dann ein kleines Bord mit ein paar Pflanzen, die ich schön finde (Pulsatilla, Myrrhis odorata, Tragopogon oder so), aber ziemlich verunkrautet, da ich ja auch nicht wirklich jäte. In den Ritzen des Belags wohnen Wildbienen.

12) *Was muss geschehen, damit es den Pflanzen und uns Menschen gut und besser geht? Nicht zuletzt politisch - interessant wären ein oder zwei Dir besonders am Herzen liegende Beispiele, denn es gäbe natürlich sehr, sehr viel zu sagen.*

Oft fehlt einfach die Sensibilität: Ich wohnte in Biel beim Kinderspital, dort hatte es eine wunderschöne Magerwiese mit Wiesensalbei und so. Dann kamen die Goldruten auf. Der Bewirtschafter mähte dann immer so, dass er die "schönen gelben Goldruten" stehen liess und alles andere ratzputz mähte. Dann kam ein Förster auf die Idee, Schafe dort weiden zu lassen (das ist ja Natur pur!), dadurch kamen natürlich auch mehr Nährstoffe rein. Inzwischen ist die Wiese immer fetter und weniger artenreich geworden.

Dann die Katzen: individuell mag ich sie sehr, aber die Dichte ist alles andere als natürlich. Dass die Zauneidechsen deswegen zurückgegangen sind, ist nachgewiesen. Auch da fehlt die Sensibilität: man sagt, es liegt in der Natur der Katze, dass sie jagt. Aber es liegt eben überhaupt nicht in der Natur, dass jeder eine Katze haben muss.

Oder die Quaggamuscheln, da gibt es den Luxusbootsverkehr auf den Seen. Und man will ja nicht nur auf einem See fahren, sondern sein Boot von einem auf den andern See nehmen. Damit hat sich die Quaggamuschel über inzwischen wohl alle Seen der Schweiz verbreitet, die Trinkwasserleitungen werden verstopft, enorme Kosten für die Allgemeinheit.

Oder mal ein paar Kaulquappen irgendwo holen, irgendwo anders dann wieder aussetzen. So die Amphibienkrankheiten verbreiten.

Oder sonst irgendwelche seltenen Pflanzen in der Natur ausgraben und dann in seinem Garten eingraben. Am ursprünglichen Ort wird die Population geschwächt, im Garten geht sie dann ein.

Oder der Handel mit den Aspivipern: die Standorte müssen geheim gehalten werden, da die Aspivipern international sehr gut gehandelt werden können, auf dem Schwarzmarkt.

Oder Totschlagen von Schlangen: mein Nachbar in Schatodee [Château-d'Œx] tötet jede Schlange, die er sieht. Er sei ein Naturfreund, weil Schlangen können Hunde beißen und diese mit dem Biss töten. Je weniger Schlangen, desto weniger sind die Hunde in Gefahr.

Oder picknicken oder zelten im Naturschutzgebiet: das ist ja so schön und man ist alleine.

Oder Anpflanzen von invasiven Neophyten – z. B. mein Nachbar in Schatodee [Château-d'Œx] hat eine Kirschlorbeerhecke gepflanzt, damit man meinen Kompost nicht mehr sieht. Invasive Neophyten kann man in der Schweiz immer noch kaufen!

Oder: Ausbringen von Herbiziden. Dabei ist das in der Schweiz auf Wegen und Plätzen verboten. Kaufen kann man das in der Schweiz auch immer noch überall (weil es die Bauern verwenden dürfen).

Oder: Fortwerfen von Nahrungsmittel.

Das ist so eine Sammlung von Beispielen, wo ich spüre, die Menschen haben überhaupt keine Sensibilität, was in der Natur abläuft, man geht nur von den eigenen Bedürfnissen aus, will Folgen nicht sehen, argumentiert verkehrt, sieht die Zusammenhänge nicht. Wenn man nur ein wenig Wissen hätte oder sensibilisiert wäre, würde man das alles nicht machen.

5.2.5. L'arbre, personnage principal d'une bande dessinée : l'album *The End* de Zep – une lecture théologique

Entretien téléphonique avec Zep (Philippe Chappuis), créateur de bandes dessinées

L'entretien a eu lieu le 2 juin 2020. Son contenu a été restitué sur la base de notes manuscrites. La transcription a été transmise pour relecture à l'intéressé.

OS : *Dans l'album *The End* on trouve plusieurs motifs religieux qui structurent le récit. Quelles sont vos sources d'inspiration à cet égard ?*

Zep : *Donnez-moi un exemple.*

OS : *Il y a déjà la chanson « *The End* » et l'importance du chamanisme pour Jim Morrison et *The Doors*. C'est facile à trouver. Plus mystérieux est le « *codex arboris* » [une partie du patrimoine génétique des arbres] dans lequel l'histoire de la Terre est consignée, connaissance que les humains ne sont « pas dignes de recevoir » mais les arbres oui (p. 23).*

Zep : *L'Ancien Testament est une source d'inspiration importante mais de manière plus inconsciente. C'est dans la Bible en tout cas que l'on trouve la plupart de nos structures de récit. L'arche de Noé représente l'idée qu'un petit nombre d'individus de chaque espèce est sauvé. Dans la nature, cela n'existe pas : lorsqu'une espèce est supprimée, elle est supprimée pour de bon.*

OS : *Dans le livre d'Ésaïe, on rencontre l'annonce de la fin du peuple mais avec la promesse d'un petit reste qui survivra (6,13 et 11,1). Un autre détail qui m'a frappé c'est qu'à un moment donné les animaux cessent de craindre les humains, un renne s'approche et se fait caresser (p. 24s., cf. 37s.). Cela fait penser à l'état de la création d'avant « la chute », des relations harmonieuses où les animaux n'ont pas peur des humains (Genèse 9,2 à comparer avec 1,29-30 ; voir aussi Is 11,). En même temps, il est dit dans l'album que les animaux s'approchent parce qu'ils « ignorent » les humains, ils font comme si les humains n'existaient pas (p. 42s.). La proximité retrouvée entre animaux et humains est donc ambivalente. J'apprécie de manière générale que les références religieuses que vous faites gardent une certaine ambivalence.*

Zep : *Il n'y a pas de crainte intrinsèque des animaux de toute façon. On a vu pendant le confinement quand les gens étaient enfermés chez eux, surtout à Genève où la ville et la campagne sont collées, que les biches revenaient. La nature reprend ses droits. C'est vrai pour les plantes aussi : les racines des arbres font éclater les routes. C'est un thème assez récent dans la science-fiction. Dans les années 70, on pensait que l'Homme allait faire exploser la planète. Aujourd'hui on a intégré le fait que l'Homme pouvait détruire la Terre mais que la nature se régénère toujours. La seule espèce qui ne s'adapte pas c'est l'Homme. Quand on regarde ce qui se passe à Tchernobyl, on voit que c'est pour les humains que la zone n'est pas habitable, la nature ne se porte pas mal, il n'y a pas de biches à trois têtes. La nature se régénère.*

OS : *Si l'on ne voit pas de biches à trois têtes c'est peut-être aussi qu'elles ne survivent pas, elles sont vite éliminées...*

Zep : *Quand la forêt d'Amazonie aura disparu, elle reviendra après quatre ou cinq siècles. Ce n'est pas la nature, c'est l'espèce humaine qui est fragile.*

OS : *Pour revenir aux motifs religieux, vous êtes-vous appuyé sur des conseillers pour cet aspect du scénario ?*

Zep : Non, pas pour cet album, ailleurs oui [*Un bruit étrange et beau*].

OS : *Les lecteurs voient bien sûr la particularité d'une B.D. dans laquelle les arbres tiennent un rôle majeur mais relèvent-ils aussi les emprunts à l'imaginaire religieux ?*

Zep : L'analogie avec le Déluge a été remarquée, la survie d'un petit groupe d'élus, l'idée d'une seconde chance. Mais c'est la nature qui prend la place.

OS : *S'il y a une « transcendance » on peut donc dire que c'est la Terre, le système global, qui intervient pour gérer son évolution ?*

Zep : Oui, on s'est extrait de ça pour plein de raisons. Dans la Bible, c'est l'Homme qui va dominer la terre. C'est la validation de tous les excès qui vont être faits après. Nous devrions être faits pour *apprendre* mais au lieu de cela nous sommes investis d'un droit divin de domination. L'Homme du XXI^e siècle reste encore très marqué de cette idée.

Bibliographie

Ouvrages et articles

- ABEL, Olivier, Spécial Ricœur, *Réforme*, n° 3502, 20.02.2013, p. 7.
- ABEL, Olivier & Jérôme PORÉE, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Paris, Ellipses, 2009
- AMZALLAG, Gérard Nissim, *L'homme végétal. Pour une autonomie du vivant*, Paris, Albin Michel, 2003
- APPEL, H[eidi] M. & R[ex] B. COCROFT, Plants respond to leaf vibrations caused by herbivore chewing, *Oecologia* 175(4), 2013 Aug., p. 1257-1266
- ARNDT, Johann, *Bücher vom wahren Christentum*, IV,1,3,12-13 (<https://www.evangelischer-glaube.de/johann-arndt-bücher-vom-wahren-christentum/j-arndt-4-b-1-t-3-k/> consulté le 16.09.2020)
- ARNO, L. / J. J. JANSEN / N. M. VAN DAM / M. DICKE / M. E. VISSER, Birds exploit herbivore-induced plant volatiles to locate herbivorous prey, *Ecology Letters*, 16/11 (2013), p. 1348-1355
- ARZT, Volker, *Kluge Pflanzen. Wie sie locken und lügen, sich warnen und wehren und Hilfe holen bei Gefahr*, München, Bertelsmann, 2009
- ATTESLANDER, Peter, *Methoden der empirischen Sozialforschung*, Erich Schmidt, Berlin ¹³2010
- AUDI, Paul, *Rousseau : une philosophie de l'âme*, Lagrasse-Paris, Éditions Verdier, 2008
- AUGUSTINUS, Aurelius, *In Joannis Evangelium Tractatus CXXIV* (trad. John Gibb & James Innes), [https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0354-0430,_Augustinus,_In_Evangelium_Joannis_Tractatus_CXXIV_\[Schaff\],_EN.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0354-0430,_Augustinus,_In_Evangelium_Joannis_Tractatus_CXXIV_[Schaff],_EN.pdf) (consulté le 15.10.2020)
- AUSTIN, John L., *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, [1962] 1970.
- BAILLY, Gilles & Otto SCHAEFER, *Guide illustré des Characées du nord-est de la France*, Besançon, Conservatoire Botanique National de Franche-Comté, 2010
- BAR-ON, Yinon / Rob PHILLIPS / Ron MILO, The Biomass Distribution on Earth, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 115 (25), 2018, p. 6506-6511 (www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.1711842115 (consulté le 03.10.2020)).
- BARIDON, Michel, *Les jardins. Paysagistes – jardiniers – poètes*, Paris, Robert Laffont, 1998
- BARTAS, Guillaume DE SALLUSTE DU, *La Sepmaine* (texte de 1581), édition établie, présentée et annotée par Yvonne BÉRENGER, 2 vol., Paris, Librairie Nizet, 1981
- BARTH, Karl, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich, TVZ, ⁴1981
- BARTHEL, Pierre / Pierre BÜHLER *et al.*, *Justice en dialogue*, Genève, Labor et Fides, 1982
- BASTAIRE, Jean et Hélène, *Pour une écologie chrétienne*, Paris, Cerf, 2004.
- BASTIEN, Elsa & Aurélie DARBOURET (dir.), *Génération végétale*, Paris, Les Arènes, 2013

- BAUBÉROT, Jean, *Les sept laïcités françaises. Le modèle français de laïcité n'existe pas*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 2015
- BAUDIN, François, Pétrole : les preuves de son origine biologique, *Encyclopédie de l'environnement* (en ligne), <https://www.encyclopedie-environnement.org/vivant/preuves-origine-biologique-petrole/> (consulté le 02.05.2020)
- BAUER, Olivier, Observer, analyser, problématiser des pratiques théologiques. Les premières étapes de la praxéologie théologique. – MOSER, Félix (éd.), « La théologie pratique. Un guide méthodologique », *Études théologiques et religieuses*, tome 93, 2018/4, p. 605-618.
- BAUMBERGER, Claudia, Tendre l'oreille à la création, *Nouvelles oeku*, n° 3/2016, p. 1.
- BAYER, Oswald, *Schöpfung als Anrede*, Tübingen, Mohr Siebeck, ²1990
- Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche [Die]*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ⁷1976
- Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche* (éd. Wilhelm Niesel), 2^e édition, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, s. d.
- BENOÎT, Denis, « Paul WATZLAWICK, John WEAKLAND & Richard FISCH (1975/1974), Changements – Paradoxes et psychothérapie, Paris, Seuil, Coll. *Point* » [compte-rendu]. – *Communication* [en ligne], vol. 34/1 | 2016, mis en ligne le 30.08.2016, consulté le 23.09.2020 ; <http://journals.openedition.org/communication/7002>
- BEUTEL, Eckart, *Fontane und die Religion. Neuzeitliches Christentum im Beziehungsfeld von Tradition und Individuation*. Gütersloh, Christian Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2003
- BIAGOLI, Nicole, Les botaniques des dames, badinage précieux ou initiation scientifique ? – *Women in French Studies*, Special volume, 2010, hal-00327001 (consulté le 16.09.2020)
- Bible* [dite « de la Concorde »], Lausanne, La Concorde, 1930
- BIEGLER, Robert, Insufficient evidence for habituation in *Mimosa pudica*. Response to Gagliano et al. (2014), *Oecologia*, 186 (2018), p. 33-35
- BIÉLER, André, *La Pensée économique et sociale de Calvin*. Réimpression sous la direction d'Édouard Dommen. Préface de Michel Rocard, Genève, Georg, [1959] 2008
- BIRMELÉ, André, *L'horizon de la grâce. La foi chrétienne*, Paris, Cerf & Olivétan, 2013
- BISCHOFBERGER, Otto, Mensch und Natur: Die Sicht der Religionen des Ostens. – *id. et al., Umweltverantwortung aus religiöser Sicht*, Freiburg & Zürich, Paulusverlag & TVZ, 1988, p. 33-61
- BLASER, Klauspeter, *Le christianisme social. Une approche théologique et historique*, Paris, Van Dieren, 2003
- BOFF, Leonardo, *Erfahrung von Gnade. Entwurf einer Gnadenlehre*, trad. Horst GOLDSTEIN, Düsseldorf, Patmos, 1978
- BOFF, Leonardo, *Kleine Sakramentenlehre*, trad. Horst GOLDSTEIN, Stuttgart, Patmos, [1975]¹⁸2010
- BÖHME, Gernot, *Asthetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2001

- Böhme, Gernot, *Ästhetischer Kapitalismus*, Berlin, Suhrkamp, 2016
- BÖHME, Gernot, *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Berlin, Suhrkamp, ²2014
- BÖHME, Gernot, *Leib: die Natur, die wir selbst sind*, Berlin, Suhrkamp, 2019
- BOHREN, Rudolf, *Dass Gott schön werde: praktische Theologie als theologische Ästhetik*, München, Kaiser 1975
- BOHREN, Rudolf, *Predigtlehre*, München, Kaiser, 1976
- BÖRSCH-SUPAN, Helmut, *Deutsche Romantiker. Deutsche Maler zwischen 1800 und 1850*, München etc., Bertelsmann, 1972
- BREDEKAMP, Horst, *Leibniz und die Revolution der Gartenkunst – Herrenhausen, Versailles und die Philosophie der Blätter*, Berlin, Wagenbach, ²2012
- BUBER, Martin, *Ich und Du*. Nachwort von Bernhard CASPER (Reclam Universalbibliothek 9342), Stuttgart, Reclam, [1923] 1995
- BUBER, Martin, *Je et Tu*. Présentation de Robert MISRAHI. Avant-propos de Gabriel MARCEL. Préface de Gaston BACHELARD, Paris, Aubier, [1923] ²2012
- BÜHLER, Pierre, «Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig»: Anleitung zu einer Hermeneutik de Transzendenz? – DALFERTH, Ingolf U. / Pierre BÜHLER / Andreas HUNZIKER (éd.), *Hermeneutik der Transzendenz*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, p. 179-199
- BÜHLER, Pierre, L'humour comme interface entre science et foi à partir d'Arthur Koestler. – Id. & Clairette KARAKASH (éd.), *Science et foi font système. Une approche herméneutique*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 155-170.
- BÜHLER, Pierre, Prédetermination et Providence. – Pierre GISEL & Lucie KAENNEL (éd.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris & Genève, Quadrige/PUF & Labor et Fides, ²2006, p. 1096-1112
- BÜHLER, Pierre & Daniel FREY (éd.), Paul Ricoeur : un philosophe lit la Bible. À l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique, Genève, Labor et Fides, 2011
- Bünting, Johann Philipp, *Sylva subterranea oder vortreffliche Nutzbarkeit des unterirdischen Waldes der Stein-Kohlen*, Halle, Christoph Salfelden, 1693
- CALVIN, Jean : *Commentaires sur l'Ancien Testament. Le livre de la Genèse*. Genève, Labor et Fides, 1961
- CALVIN, Jean, *L'Institution chrétienne*, 3 vol., Aix-en-Provence – Marne-la Vallée, Éditions Kérygma – Éditions Farel, 1978
- CALVIN, Jean, *Ioannis Calvini in librum Psalmorum commentarius*, éd. A. Tholuck, 2 vol., Berolini, G. Eichler, 1836
- CALVIN, Jean, *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia* (= CO ; éd. Baum / Cunitz / Reuss), 59 tomes en 58 vol., Brunsvigae, Schwetschke, 1863-1900 (en ligne : <https://archive-ouverte.unige.ch>)
- CALVIN, Jean, *Œuvres choisies*. Édition présentée, établie et annotée par Olivier MILLET, Paris, Gallimard, 1995
- Catéchisme de Heidelberg (Le)*, Neuchâtel et Paris, Delauchaux & Niestlé, ²1954

- CAUWELAERT, Didier VAN, *Les émotions cachées des plantes*, Paris, Plon, 2018
- CELLÉRIER, J[ean] I[saac] S[amuel], *Discours familiers d'un pasteur de campagne*, Genève et Paris, J. J. Paschoud, 1814
- CHALIER, Catherine, Justice et paix se sont embrassées : pistes homilétiques à propos de Ps 85,11. – *À fleur de peau : le toucher* (Série « Les cinq sens »). Dossier de travail « Un Temps pour la Création », Berne, œco Église et environnement, 2018, p. 2-3
- CHAMOVITZ, Daniel, *Was Pflanzen wissen. Wie sie sehen, riechen und sich erinnern*, München, Hanser, 2013
- CHARBONNEAU, Bernard, Quel avenir pour quelle écologie ? *Foi et Vie*, vol. LXXXVII, n° 3-4, juillet 1988, p. 129-138
- CHARRAS-SANCHO, Joan, *Pratiques liturgiques d'Églises luthériennes et réformées en France : vie liturgique, dynamique communautaire et identité ecclésiale*. Thèse de doctorat en théologie protestante, Université de Strasbourg, 2015 ; https://publication-theses.unistra.fr/public/theses_doctorat/2015/Charras_Sancho_Joan_2015_ED270.pdf (consulté le 15.10.2020)
- CHENEVARD, Henri, *Philippe Robert, peintre (1881 – 1930). Un mystique*, Biel/Bienne, Les Amis de Philippe Robert, 1950
- CHEUNG, Tobias, Omnis Fibra ex Fibra, Fibre Oeconomics in Bonnet's and Diderot's Models of Organic Order. – *Early Science and Medicine*, 15/1-2, 2010, p. 66-104.
- CLÉMENT, Gilles, L'eau et les orties. – *L'actualité Poitou-Charentes*, n° 77, juillet 2007, p. 116-119, https://f.emf.fr/actualite/2007-07_077/actu077jul2007_116-119.pdf (consulté le 30.05.2020)
- COCCIA, Emanuele, *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, Paris, Payot et Rivages, 2016.
- COCCIA, Emanuele, *Métamorphoses*, Paris, Payot et Rivages, 2020
- COOPER, David E., *A Philosophy of Gardens*, Oxford University Press, 2006
- CORREVON, Henry, *Fleurs des champs et des bois, des haies et des murs*, Genève, Albert Kundig, 1911
- CORREVON, Henry & Philippe ROBERT, *Flore alpine*, Genève, Édition Atar, 1908
- COTTIN, Jérôme, Analyser une image, une œuvre d'art, une publicité, une production numérique. – MOSER, Félix (éd.), « La théologie pratique. Un guide méthodologique », *Études théologiques et religieuses*, tome 93, 2018/4, p. 661-672.
- COTTIN, Jérôme, « Ce beau chef-d'œuvre du monde ». L'esthétique théologique de Calvin. – *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 89/4, 2009, p. 489-510
- COTTIN, Jérôme, Écologie, art et spiritualité du Land Art aux expressions liturgiques. – Jean-Philippe BARDE (éd.), *Crise écologique et sauvegarde de la création. Une approche protestante*, Paris, Éditions Première Partie, 2017, p. 135-153
- COTTIN, Jérôme, *Le regard et la Parole. Une théologie protestante de l'image*, Genève, Labor et Fides, 1994.

- COTTIN, Jérôme, Métaphore et esthétique dans la pensée de Paul Ricoeur. – Daniel FREY / Christian GRAPPE / Karsten LEHMKÜHLER / Fritz LIENHARD (éd.), *La réception de l'œuvre de Paul Ricoeur dans les champs de la théologie*, Études de théologie et d'éthique 3, Münster, LIT, 2013, p. 105-114.
- COTTIN, Jérôme & Rémi WALBAUM, *Dieu et la pub !* Genève & Paris, PBU & Cerf, 1997
- COTTRET, Bernard, *Calvin*, Paris, Payot, 2009
- COULON, Laurence de, Et voilà Zep au regard de l'arbre, *Coopération*, 7 mai 2018
- COUPLAN, François, *Encyclopédie des plantes sauvages comestibles et toxiques*, 3 vol., Paris, Sang de la terre, 2020 (vol. 1), 2018 (vol. 2), première édition Flers, Équilibres Aujourd'hui, 1984-1990.
- DALFERTH, Ingolf U. / Pierre BÜHLER / Andreas HUNZIKER (éd.), *Hermeneutik der Transzendenz*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015.
- DANNEMANN, Christine & DANNEMANN, Ulrich, *Befreiung aller Kreatur. Das Bibelwerk von Leonhard Ragaz*, Darmstadt, Lingbach-Verlag, 1987
- DARDEL, Éric, *Écrits d'un monde entier*. Édition établie par Alexandre CHOLLIER et Éric WADELL, Genève, Héros-Limite, 2014
- DARDEL, Éric, *L'homme et la terre. Nature de la réalité géographique*, Paris, PUF, 1952
- DAUGEY, Fleur, *L'intelligence des plantes. Les découvertes qui révolutionnent notre compréhension du monde végétal*, Paris, Ulmer, 2018.
- DAVIES, W[illiam] D[avid] & Dale C. ALLISON, *The Gospel according to Saint Matthew (Matthew I - VII)*, ICC, vol. I, Edinburgh, T&T Clark, 1988
- DÉCULTOT, Élisabeth, Philipp Otto Runge et le paysage. La notion de « Landschaft » dans les textes de 1802. – *Revue germanique internationale*, 2, 1994, p. 39-58
- DECURTINS, Alexi, Caglia da suspidaunas, *La Quotidiana* [quotidien romanche], édition du 21 mai 2014, <http://www.prosagogn.ch/attachments/article/77/Tablas%20dad%20orchideas%20LQ%202014-05-21.pdf> (consulté le 30 août 2015)
- DEFOË, Daniel, *Robinson Crusoé*, Lausanne, Payot, 1947
- DELATTRE, Adrien, Le koudou et l'acacia : histoire et analyse critique d'une anecdote, *Tela Botanica*, 21 mars 2019, <https://www.tela-botanica.org/2019/03/le-koudou-et-lacacia-histoire-et-analyse-critique-dune-anecdote/> (consulté le 02.05.2020)
- DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005
- Dictionnaire historique de la langue française* (éd. Alain REY), Paris, Dictionnaires Robert, réimpression mise à jour 2006
- DONAT, Samuel Gottlob, *Auszug aus D. Johann Jacob Scheuchzers [...] Physica sacra. Mit Anmerkungen und Erläuterungen*, Erster Theil, erster Band, Leipzig, Breitkopf, 1777
- DOUGLAS, Mary, The Eucharist : Its Continuity with the Bread Sacrifice of Leviticus, *Modern Theology*, 15, 1999, p. 209-224
- DROUIN, Jean-Marc, *L'herbier des philosophes*, Paris, Seuil, 2008
- DUCOURTHIAL, Guy, *La botanique selon Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Belin, 2009

- DUMAS, André, *Cent prières possibles*, Paris, Éditions Cana, 1982
- DUMAS, André, *Une théologie de la réalité : Dietrich Bonhoeffer*. Genève, Labor et Fides, 1968
- EBELING, Gerhard, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, vol. I, Tübingen, Mohr Siebeck, ⁴2012
- EGGER, Michel Maxime, *La Terre comme soi-même. Repères pour une écospiritualité*. Préface de Pierre Rabhi, Genève, Labor et Fides, 2012.
- ELLUL, Jacques, *Penser globalement, agir localement : chroniques journalistiques*, Cressé, PNRG, 2013
- EUVÉ, François, *Penser la création comme jeu* (Cogitatio Fidei 219), Paris, Cerf, 2000
- FEIL, Naomi, *Validation®. Mode d'emploi. La méthode en pratique*, Paris, Pradel, ²2018
- FEUERBACH, Ludwig, *Die Naturwissenschaft und die Revolution – id., Gesammelte Werke* (éd. Werner Schuffenhauer), vol. 10, Berlin, Akademie-Verlag, ²1982, p. 347-368
- FÖHN, Martina, *Meine Pflanzen will ich mitnehmen. – Green Care 2* (3), 2015, p. 2s.
- FONTANE, Theodor, *Der Stechlin*, Berlin, Aufbau-Verlag, ²2011
- FONTANE, Theodor, *Effi Briest*, München, Hanser, 1998
- FONTANE, Theodor, *Frau Jenny Treibel – Irrungen, Wirrungen*, München, Hanser, 1998
- FONTANE, Theodor, *Herr von Ribbeck auf Ribbeck im Havelland*. Mit Illustrationen von Bernd STREITER. Berlin, Aufbau-Verlag, 2002
- FONTANE, Theodor, *Meine Kinderjahre*, Berlin, Aufbau-Verlag, [1893] ³1998
- FONTANE, Theodor, *Mes années d'enfance*, trad. Jacques Legrand, Paris, Aubier, [1893] 1894 (réimpression Paris, Aubier, 1993).
- FONTANE, Theodor, *Werke, Schriften und Briefe* (= HFA, éd. Walter KEITEL & Helmuth NÜRNBERGER), München, Hanser, 1969-1997
- FOOT, Robin, *Le paradoxe naturaliste du langage de Bruno Latour : une hybridation pragmatique est-elle possible ou souhaitable ? Document de travail du LATTS, n° 17-10, septembre 2017, <https://hal-enpc.archives-ouvertes.fr/hal-01581769> (consulté le 18.05.2020)*
- FORISSIER, Marc, *Le pèlerin du salut – Constant Jeanmonod, officier de l'Armée du salut, 1862-1934*, Tarbes, Éditions d'Albret, 1955
- FOUCAULT, Michel, *Des espaces autres. Hétérotopies*. Conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967. – *Architecture, Mouvement, Continuité*, n° 5, 1984, p. 46-49. <https://foucault.info/documents/heterotopia/foucault.heteroTopia.fr/> (consulté le 09.05.2020)
- FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975
- FRAISSE, Anne, *Comment traduire la Bible ? Un échange entre Augustin et Jérôme au sujet de la « citrouille » de Jonas 4,6. – Études Théologiques et Religieuses*, 85, 2010/2, p. 145-165
- FREY, Daniel, *En marge de l'onto-théologie. Lectures ricœurniennes d'Exode 3,14. – Pierre BÜHLER & Daniel FREY (éd.), Paul Ricœur : un philosophe lit la Bible*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 49-72

- FUNKE, Andreas: Predigt und Causerie. Erzählte Homiletik bei Theodor Fontane. – Jürgen FLIEGE & Christian MOLLER (éd.), *Poesie der Predigt: Lothar Steiger zum 70. Geburtstag*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, p. 31-48
- FURRER, Max, „Johann Heinrich Pestalozzi – Kritische Ausgabe sämtlicher Werke und Briefe“ auf CD-ROM (DOS und WINDOWS). – *Beiträge zur Lehrerbildung*, 15 (3), 1997, p. 403-409.
- GAGLIANO, Monica / Michael RENTON / Martial DEPCZYNSKI / Stefano MANCUSO, Experience teaches plants to learn faster and forget slower in environments where it matters, *Oecologia*, 175 (2014), p. 63-72
- GERTZ, Jan Christian, *Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1 – 11*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2018.
- GIANINAZZI, Willy, Penser global, agir local. Histoire d'une idée, *EcoRev'. Revue critique d'écologie politique*, n° 46, été 2018, p. 19-29
- GIDE, André, *La symphonie pastorale*, Paris, Gallimard, [1925] 1972
- GIRARD, René, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972
- GOETHE, Johann Wolfgang, *Les souffrances du jeune Werther*, suivi de *Lettres de Suisse*. Traduction de Louis Enault revue par Georges-Arthur Goldschmidt, Paris, Librairie Générale Française, 1972
- GOETHE, Johann Wolfgang VON, *Werke* (Hamburger Ausgabe), 14 vol., München, Beck, 1982-2008
- GOETZMANN, Jürgen, Sorge. – Lothar COENEN / Erich BEYREUTHER / Hans BIETENHARD (éd.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, vol. III/2, Wuppertal, Theol. Vlg. R. Brockhaus, 1971, p. 1179-1181.
- Richard GOSSIN, Le syndrome de saint Thomas : le croire et la bande dessinée. – Élisabeth PARMENTIER & Alain ROY (éd.), *Croire hors les murs. Expériences du croire chrétien d'aujourd'hui* (Théologie Pratique – Pédagogie – Spiritualité 7) Berlin & Münster, LIT, 2014, p. 75-102.
- GRANT, Frederick C. & Halford E. LUCCOCK, *The Gospel according to St. Mark*, The Interpreter's Bible, vol. VII, New York & Nashville, Abingdon & Cokesbury Press, 1951
- GRAPPE, Christian, Un jardinier peut en cacher un autre. La confusion révélatrice de Marie Madeleine en Jean 20,15 au miroir de l'exégèse et de l'iconographie. – Jérôme COTTIN / Wilhelm GRÄB / Bettina SCHALLER, *Spiritualité contemporaine de l'art. Approches théologique, philosophique et pratique*, Genève, Labor et Fides, 2012, p. 101-117.
- GRAPPE, Christian & Alfred MARX, *Le sacrifice. Vocation et subversion du sacrifice dans les deux Testaments*, Labor et Fides, Genève 1998
- GRAPPE, Christian & Marc VIAL (éd.), *Connaissance et expérience de Dieu. Modalités et expressions de l'expérience religieuse*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2019
- GREMINGER, Ueli, *Johann Caspar Lavater. Berühmt, berüchtigt – neu entdeckt*, Zürich, TVZ, 2012
- GREVEL, Jan Peter, *Gott im Grünen. Eine praktische Theologie der Naturerfahrung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014
- GROSLÉZIAT, Rodolphe, *Le potager anti-crise. Manger sain en dépensant peu*. Photos Franck BOUCOURT, Paris, Ulmer, 2010

- GRUND, Alexandra, *Die Entstehung des Sabbats : Seine Bedeutung für Israels Zeitkonzept und Erinnerungskultur*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011
- GUÉGUEN, Nicolas & Sébastien MEINER, *Pourquoi la nature nous fait du bien*, Malakoff, Dunod, 2012
- HAFT, Jan, *Die Wiese. Lockruf in eine geheimnisvolle Welt*, Penguin, München, 2020
- HALLÉ, Francis, *Éloge de la plante. Pour une nouvelle biologie*, Paris, Seuil, 1999
- HALLÉ, Francis & Roland KELLER, *Mais d'où viennent les plantes ?* Arles, Actes Sud, 2019
- HALLÉ, Francis et Pierre LIEUTAGHI (éd.), *Aux origines des plantes*, 2 vol., Paris, Fayard, 2008
- HARRISON, Peter, *Bible, protestantism and the rise of natural science*, Cambridge University Press, 2001
- HARTMAN, Feyna, Quelle odeur est « protestante » ? – *œco Église et environnement, Parfums célestes, odeurs terrestres*. Série « Les cinq sens ». Magazine d'Un Temps pour la création 2017, Berne, œco, 2017, p. 3
- HAUDRICOURT, André G. & Louis HÉDIN, L'homme et les plantes cultivées. Préface de Michel Chauvet, Paris, A. M. Métailié, 1987
- HEGEMAN, Johan / Margaret EDGELL / Henk JOCHEMSEN, *Practice and Profile : Christian Formation for Vocation*, Eugen OR, Wipf & Stock, 2011
- HERTIG, Jules, Un monument typographique : la Bible du XX^e siècle ornementée par le peintre Philippe Robert. – *Revue Suisse de l'Imprimerie*. Numéro spécial : 1440 – 1940. *Demi-millénaire de l'imprimerie typographique*, 1940, p. 41-43
- HESS, Gérald, L'innovation métaphorique et la référence selon Paul Ricoeur et Max Black : une antinomie philosophique, *Revue Philosophique de Louvain*, 102-4, 2004, p. 630-659
- HOEPS, Reinhard, « Alles was wir sehen, ist ein Bild. » Theologische Ursprünge der Malerei – Philipp Otto Runge, <https://doi.org/10.13154/kuz.1.2017.107-120> (consulté le 14.10.2020)
- HOFFMANN, Paul, Der Q-Text der Sprüche vom Sorgen Mt 6,25-33/Lk 12,22-31. Ein Rekonstruktionsversuch. – Ludger SCHENKE (éd.), *Studien zum Matthäusevangelium. Festschrift für Wilhelm Pesch*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1988, p. 127-155
- HÜCKING, Renate (photos de Marion NICKIG), *Mit Goethe im Garten. Inspiration und grünes Wissen aus den Gärten der Goethezeit*, München, Callwey, 2013
- HÜFFMEIER, Wilhelm, « Alles ist Gnade ». Beobachtungen zu Kirche und Theologie bei Theodor Fontane. – *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 95, 1998, p. 250-276
- HÜFFMEIER, Wilhelm, « Was ist, ist durch Vorherbestimmen » – *Spuren Calvins bei Theodor Fontane*. Conférence, Neu-Isenburg, 24 janvier 2010
- INGENSIEP, Hans Werner, *Geschichte der Pflanzenseele. Philosophische und biologische Entwürfe von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart, A. Kröner, 2001
- Innocentius III, De Contemptu Mundi sive De Miseria Conditionis Humanae Libri Tres, *Patrologia latina* (Migne), vol. 217, col. 701-746C
- JACQUARD, Albert, *L'héritage de la liberté. De l'animalité à l'humanité*, Paris, Seuil, 1986

- JÄGER, Hans Ulrich, *Ethik und Eschatologie bei Leonhard Ragaz. Versuch einer Darstellung der Grundstrukturen und inneren Systematik von Leonhard Ragaz' theologischem Denken unter besonderer Berücksichtigung seiner Vorlesungsmanuskripte*, Zürich, TVZ, 1971
- JAGGI, Yvette, Alexandre Vinet, lecteur de Rousseau et pourfendeur du socialisme. – Collectif, *Alexandre Vinet. Regards actuels*, Lausanne, *Cahiers de la renaissance vaudoise*, 1997, p. 107-118
- JAQUIER, Claire, La pervenche : une fleur bleue. – id. & Timothée LÉCHOT (éd.), *Rousseau botaniste. Recueil d'articles et catalogue d'exposition*, Fleurier, Belvédère, 2012, p. 97-112.
- JAUCOURT, Louis de, « Ricin », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (éd. Denis DIDEROT), tome XIV, Neufchâtel, Samuel Faulche, 1765, col. 280-284
<http://encyclopédie.eu/index.php/9745529-RICIN> (consulté le 02.09.2020) et
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50546p/f282.item.texteImage> (consulté le 11.10.2020).
- JENSEN, Jens Christian, *Philipp Otto Runge. Leben und Werk*, Köln, Dumont, 1977.
- JOUDRIER, Pascal, *Un « miroir » calviniste. Les Emblèmes, ou Devises chrestiennes de Georgette de Montenay et Pierre Woeiriot, 1567/1571*, Genève, Droz, 2021.
- KALMBACH, Ulrich & Jürgen M. PIETSCH, *Der Weinberg-Altar von Lucas Cranach dem Jüngeren aus der Mönchskirche in Salzwedel*, Spröda, Akanthus, 2007
- KARAFYLLIS, Nicole C., Das Geschlecht der Pflanzen in Antike und früher Neuzeit. Plurale Transformation antiker Wissensordnungen in den pflanzenanatomischen Werken von Marcello Malpighi (Bologna) und Nehemiah Grew (London). – Georg TOEPFER & Hartmut BÖHME (éd.), *Transformationen antiker Wissenschaften*, Berlin, de Gruyter, 2007, p. 269-311
- KIERKEGAARD, Søren, Ce que nous apprennent les lis des champs et les oiseaux du ciel, *Œuvres complètes*, vol. 13 (1847). Traduction de P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau. Introduction de Jean Brun, Paris, Éditions de l'Orante, 1971, p. 153-204
- KING, Eleanor Anthony, *Bible Plants for American Gardens*, New York, Macmillan, 1941
- KIRCHHOFF, Thomas / Nicole C. KARAFYLLIS *et al.*, *Naturphilosophie. Ein Lehr- und Studienbuch*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2020
- KOECHLIN, Florianne (éd.), *Jenseits der Blattränder. Eine Annäherung an Pflanzen*, Basel, Lenos, 2014
- KOECHLIN, Florianne, *Schwartzhafte Tomate, wehrhafter Tabak. Pflanzen neu entdeckt*, Basel, Lenos, 2016.
- KOPP, Martin, *Croître en Dieu ? La théologie protestante interrogée par la décroissance selon Serge Latouche*, Strasbourg, Ecole doctorale 270, 2018
- KRAUS, Hans-Joachim, *Psalmen II*, BKAT XV/2, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1960
- L'intelligence des plantes enfin révélée, *Science & Vie*, mars 2013 (n° 1146), p. 50-67
- LACK, H. Walter, Was ist ein Garten ? Gedanken eines Botanikers. – Sabine SCHULZE (éd.), *Ordnung, Inspiration, Glück : Gärten*, Frankfurt am Main, Städel Museum, 2007, p. 60-69
- LACOSTE, Jean, La métamorphose des plantes, *Littérature*, vol. 86, 1992, p. 72-84
- LARRÈRE, Catherine & Raphaël LARRÈRE, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Aubier, 1997

- LATOUR, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte & Syros, [1991] 1997
- LAVIGNOTTE, Stéphane, *André Dumas. Habiter la vie*, Genève, Labor et Fides, 2020
- LAVIGNOTTE, Stéphane, Pistes de réflexion éthiques sur la question de la nature, à la lecture de l'Institution chrétienne de Jean Calvin. – Jean-Philippe BARDE (éd.), *Crise écologique et sauvegarde de la création. Une approche protestante*, Paris, Éditions Première Partie, 2017, p. 73-93
- LE GUÉRER, Annick, *Les pouvoirs de l'odeur*, Paris, Odile Jacob, 2002
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. Monadologie*. Französisch-deutsch, éd. Herbert HERRING (Philosophische Bibliothek 253), Hamburg, Felix Meiner, 1956
- LEJEUNE, Robert, *Erinnerungen eines Bergpfarrers*, Zürich, Verein Gute Schriften, 1961
- LEMARDELÉ, Christophe, Le sacrifice juif dans le système sacrificiel antique. Problèmes épistémologiques dans l'historiographie moderne. – *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 120, 2013, p. 217-222
- LEVIVIER, Marc, L'hypothèse d'un Homme néoténique comme « grand récit » sous-jacent. – *Les Sciences de l'Éducation – Pour l'Ère nouvelle*, vol. 44/3, 2011, p. 77-93
- LIEDKE, Gerhard, *Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie*, Stuttgart, Kreuz-Verlag, ⁴1984
- LIENHARD, Marc, « Sola experientia facit theologum ». Luther et l'expérience. – Christian GRAPPE & Marc VIAL (éd.), *Connaissance et expérience de Dieu. Modalités et expressions de l'expérience religieuse*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2019, p. 211-222.
- LINK, Christian, *Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie*, München, Kaiser, 1976
- LINK, Christian, *Reden von Gott – heute?* <https://praesesblog.ekir.de/wp-content/uploads/2014/06/Vortrag-Link.pdf> (consulté le 05.09.2020)
- LINK, Christian, *Schöpfung. Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition* (Handbuch Systematischer Theologie 7/1), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1991
- LINK, Jürgen, *Hölderlin – Rousseau. Retour inventif*. Traduit par Isabelle Kalinowski, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1995
- Litté. Dictionnaire de la langue française*, s. l., 1994
- LOTI, Pierre, Jérusalem. – *id.*, *Voyages (1872 – 1913)*. Édition établie et présentée par Claude MARTIN, Paris, Robert Laffont, 1991, p. 443-541
- LOTI, Pierre, La maison des aïeules. – *id.*, *Nouvelles et récits*. Textes réunis et présentés par Guy DUGAS et Alain QUELLA-VILLÉGER, Paris, Éd. Omnibus, 2000, p. 323-335
- LOTI, Pierre *La Troisième Jeunesse de Madame Prune*, Paris, Nelson & Calmann-Lévy, 1928
- LOTI, Pierre, *Le château de la Belle-au-Bois-Dormant*, Paris, Calmann-Lévy, 1910
- LOTI, Pierre, Le château de la Belle-au-Bois-Dormant. – *id.*, *Nouvelles et récits*. Textes réunis et présentés par Guy DUGAS et Alain QUELLA-VILLÉGER, Paris, 2000, p. 355-363
- LOTI, Pierre, *Le Roman d'un Enfant*, Paris, Nelson & Calmann-Lévy, 1931

- LOTI, Pierre, *Madame Chrysanthème*, Paris, Calmann-Lévy, 1973
- LOTI, Pierre, *Un jeune officier pauvre*. Fragments d'un journal intime rassemblés par son fils Samuel P. LOTI-VIAUD, Paris, Calmann-Lévy, 1926
- LUTHER, Martin, *D. Martin Luthers Werke (= WA)*, 120 vol., Weimar, 1863 – 2009. *WA BR = Briefwechsel* (correspondance) ; *WA TR = Tischreden* (propos de table)
- LUTHER, Martin, *Le Petit Catéchisme* (1529), Paris & Strasbourg, Oberlin, 1973
- LUTHER, Martin, *Œuvres choisies*, 19 vol., Genève, Labor et Fides, 1957-2015
- LUZ, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus*, 4. Teilband, EKK I/4, Düsseldorf-Zürich/Neukirchen, Benziger Verlag/Neukirchner Verlag, 2002
- MALLET, Robert, *L'Optique des jardins. Élargir l'espace, libérer l'esprit* (Dessins d'Yves POINSOT), Paris, Ulmer, 2009
- MANCUSO, Stefano, *La révolution des plantes. Comment les plantes ont déjà inventé notre avenir*. Traduit de l'italien par Renaud Temperini, Paris, Albin Michel, 2019.
- MANCUSO, Stefano & Alessandra VIOLA, *L'intelligence des plantes*, Paris, Albin Michel, 2013
- MANN, Ulrich, *Das Wunderbare* (Handbuch Systematischer Theologie, XVII), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1979
- MAREJKO, Jan, *Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire*, Lausanne, L'Age d'homme, 1984
- MARQUARDT, Franka, *Gebet und Geschlecht bei Theodor Fontane*. *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 04/2009, p. 545-566
- MARTEN, Maria, *Buchstabe, Geist und Natur: die evangelisch-lutherischen Pflanzenpredigten in der nachreformatorischen Zeit*. Bern, Lang, 2010
- MARX, Alfred, *Familiarité et transcendance. La fonction du sacrifice d'après l'Ancien Testament*. – Adrian SCHENKER (éd.), *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1991, p. 1-14
- MARX, Alfred, *Le sacrifice dans la Bible. Sa fonction théologique*, *Pardès* 2005/2 (n° 39), p. 161-171
- MARX, Alfred, *Les offrandes végétales dans l'Ancien Testament. Du tribut d'hommage au repas eschatologique*, Leiden, E. J. Brill, 1994
- MATTHEWS GRIECO, Sara F., *Georgette de Montenay. Eine andere Stimme in der Emblemik des 16. Jahrhunderts*. – Gisela BOCK / Margarete ZIMMERMANN / Monika KOPYCZINSKI (éd.), *Die europäische Querelle des Femmes. Geschlechterdebatten seit dem 15. Jahrhundert*. *Jahrbuch für Frauen- und Geschlechterforschung* 2, 1997, p. 78-146. Original anglais: *id*, *Georgette de Montenay; A Different Voice in Sixteenth-Century Emblems*, *Renaissance Quarterly*, vol. 47/4, 1994, p. 793-871
- MATTHEY, François, *La dernière passion de Jean-Jacques Rousseau*, *La Revue neuchâteloise*, n° 100, 25^e année, automne 1982
- MEHL-KOEHNLEIN, Herrade, *L'homme selon l'apôtre Paul* (Cahiers Théologiques 28), Neuchâtel et Paris, Delachaux & Niestlé, 1951

- MENCAGLI, Marco & Marco NIERI, *La thérapie secrète des arbres*. Traduit de l'italien par Marylène Di Stefano, Bernay, Ideo, [2017] 2018
- Merveilles de la vie chez quelques animaux révélées par le microscope* [ANONYME], Genève, Émile Beroud, 1854
- MÉRY, Estelle / Annelise LOBSTEIN / Matthieu ARNOLD / Loïc CHALMEL / Pierre-Philippe BUGNARD, *De la belladonne à la sauge : plantes et croyances au Ban-de-la-Roche*, Waldersbach, Musée Oberlin, 2004
- MICHEL, Paul, *Physikotheologie. Ursprünge, Leistung und Niedergang einer Denkform*, Zürich, Gelehrte Gesellschaft in Zürich, 2008
- MILLER, Adam S., *Badiou, Marion and St Paul. Immanent Grace*, London-New York, Continuum, 2008
- MILLER, Adam S., *Speculative grace. Bruno Latour and Object-Oriented Theology*, New York, Fordham University Press, 2013
- MÖHL, Christoph, *Blanke weiterdenken. Fritz Blankes Anregungen für die Erben*, Zug, AchiuS, 2016
- MÖHL, Christoph, *Fritz Blanke. Querdenker mit Herz*, Zug, AchiuS, 2011
- MÖLLER, Klaus-Peter, *Fontanes Pflanzen. Eine Augenweide zum Fontane-Jahr 2019*. Reader zu der Ausstellung im Tempelgarten Neuruppin, Neuruppin, Tempelgarten Neuruppin, 2019
- MOLTMANN, Jürgen, *Christliche Erneuerungen in schwierigen Zeiten*, München, Claudius, 2019
- MOLTMANN, Jürgen, *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens. Auch ein Beitrag zur Atheismusdebatte unserer Zeit*, Gütersloh, Güterloher Verlagshaus, 2015
- MOLTMANN, Jürgen, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*, München, Kaiser 1971
- MOLTMANN, Jürgen, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, Paris, Cerf, [1985] 1988
- MOLTMANN, Jürgen, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München, Kaiser, 1985
- Moltmann, Jürgen, *Jürgen Moltmann hat keinen Gott im Himmel. Denn das ist was für Engel. Er hat einen Gott auf Erden* [Interview], Chrismon, 01.04.2009; <https://chrismon.evangelisch.de/artikel/2010/979/juergen-moltmann-hat-keinen-gott-im-himmel-das-ist-was-fuer-engel-er-hat-einen-gott-auf-erden> (consulté le 21.09.2020)
- MOLTMANN, Jürgen, *Le Seigneur de la danse. Essai sur la joie d'être libre (Foi Vivante 77)*, Paris, Cerf & Mame [1971] 1972
- MONNOT, Christophe, *Sociologie quantitative : quelques repères méthodologiques à l'usage de l'enquête en milieu ecclésial*. – MOSER, Félix (éd.), « La théologie pratique. Un guide méthodologique », *Études théologiques et religieuses*, tome 93, 2018/4, p. 543-557.
- MONOD, Théodore, *Carnets*. Rassemblés par Cyrille Monod, Paris, Le pré aux Clercs, 1997
- MONTENAY, Georgette DE, *Emblèmes ou devises chrétiennes*, La Rochelle, Jean Dinet, [1571] 1620 (source : gallica.bnf.fr, consulté le 14.10.2020)
- NEUMANN-GORSOLKE, Ute & Peter RIEDE (éd.), *Das Kleid der Erde. Pflanzen in der Lebenswelt des Alten Israel*, Neukirchen et Stuttgart, Neukirchener Verlag & Calwer Verlag, 2002

NORTHCOTT, Michael, Eucharistic Eating, and why many early Christians preferred fish – Rachel MUERS & David GRUMMET (éd.), *Eating and Believing : Interdisciplinary Perspectives on Vegetarianism and Theology*, London, T & T Clark, 2008, p. 232-246

NÜRNBERGER, Helmuth & Dietmar STORCH: *Fontane-Lexikon. Namen – Stoffe – Zeitgeschichte*. München, Hanser, 2007

œco Église et environnement, *Parfums célestes, odeurs terrestres*. Série « Les cinq sens ». Dossier de travail *Un Temps pour la création* 2017, Berne, œco, 2017

Oghina-Pavie, Cristiana, *Les frontières du jardin chez Jean-Jacques Rousseau* (http://okina.univ-angers.fr/publications/ua7656/1/pavie_rousseau_2.pdf, consulté le 20.10.2020)

OHLOFF, Günther, *Düfte. Signale der Gefühlswelt*. Zürich, Helvetica Chimica Acta, 2004

PALISSY, Bernard, *Recette véritable (par laquelle tous les hommes de France pourront apprendre à multiplier et augmenter leurs trésors)*, éd. Frank LESTRINGANT (et Christian BARATAUD), Paris, Macula, 1996

Pape François, *Loué sois-tu. Laudato si. Sur la sauvegarde de la maison commune* (Encyclique), Montrouge et Paris, Bayard / Mame / Cerf, 2015

PAPE, Gabriella, *Meine Philosophie lebendiger Gärten*, München, Irisiana, 2010

PARMENTIER, Élisabeth, L'interprétation théologique, épreuve de la théologie pratique. – MOSER, Félix (éd.), « La théologie pratique. Un guide méthodologique », *Études théologiques et religieuses*, tome 93, 2018/4, p. 661-672.

PASCHOLD, Anja / Rayko HALITSCHKE / André KESSLER / Ian T. BALDWIN, Die Sprache der Pflanzen. Plants talk, *Forschungsbericht 2005*, Max-Planck-Institut für chemische Ökologie, Jena, <https://www.mpg.de/414573/forschungsSchwerpunkt> (consulté le 16.10.2020)

PEIL, Dietmar, Der Baum des Königs. Anmerkungen zur politischen Baummetaphorik. – Walter EUCHNER / Francesca RIGOTTI / Pierangelo SCHIERA (éd.), *Il potere dell' imagini. La metafora politica in prospettiva storica. Die Macht der Vorstellung. Die politische Metapher in historischer Perspektive*, Bologna & Berlin 1993, Mulino & Duncker et Humblot, p. 33-66,

PELLUCHON, Corine, *Nourritures. Philosophie du corps politique*, Paris, Seuil, 2015

PERNOT, Louis, *Prédication sur « Mon Sauveur, je voudrais être une fleur de tes parvis »* (<https://etoile.pro/en-relation-a-dieu/predications/je-voudrais-etre-une-fleur-de-tes-parvis>, consulté le 26.09.2020)

PERNOT, Marc, *Prédication sur Jean 20,15* (Pâques 2013), <http://marcpernot.net/predications/noli-me-tangere-paques-nous-ressuscite-marie-madeleine-pierre-disciple-bien-aime-jean-20.php> (consulté le 30.05.2020)

PETERS, Albrecht, *Kommentar zu Luthers Katechismen, vol. 2, Der Glaube*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991

PICHOT, André, *Histoire de la notion de vie*, Paris, Gallimard, 1993

PIEPER, Annemarie, *Glückssache. Die Kunst, gut zu leben*, Hamburg, Hoffmann & Campe, 2001

PITTMAN, Tahoti, *La théologie du coco en Ma'Ohi-Nui*, document polycopié, Institut Œcuménique de Bossey (Conseil Œcuménique des Églises), décembre 1990

- « Planter pour conserver », *L'Est Républicain*, édition de Haute-Saône, 21.10.2017, p. 16
- PLATON, *La République*, Introduction, traduction et notes par Robert BACCOU, Paris, Garnier-Flammarion, 1966
- PLUTARQUE, *De tranquillitate animi*,
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0266%3Astephpage%3D477c> (consulté le 26.09.2020)
- POLLAN, Michael, *Meine zweite Natur. Vom Glück, ein Gärtner zu sein*. Aus dem Amerikanischen von Eva Leipprand, München, oekom, [1991] 2014
- POSER, Hans, Die beste der möglichen Welten? Ein Topos Leibniz'scher Metaphysik im Lichte der Gegenwart. – *Leibniz: Le Meilleur des Mondes?* Table ronde, Domaine de Seillac, Loir-et-Cher, 7 – 9 juin 1990, *Studia leibnitiana*, Sonderheft 21, Stuttgart, Franz Steiner, 1992, p. 23-36
- PRAETORIUS, Ina, Das Geborenssein erinnern. Für Hannah Arendt. – *idem, Gott dazwischen. Eine unfertige Theologie*, Ostfildern, Grünewald, 2008, p. 29-34
- Prières de l'Ancien Orient*, Supplément aux Cahiers Évangile, n° 27, 1979
- RAGAZ, Leonhard, *Das Reich und die Nachfolge. Andachten*, Bern, Lang, 1938
- RAGAZ, Leonhard, *Die Bergpredigt Jesu*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1983
- RAGAZ, Leonhard, *Die Bibel. Eine Deutung* [«Bibelwerk»], 7 vol., Zürich, Diana-Verlag, 1947-1950.
- RAGAZ, Leonhard, *Die Botschaft vom Reiche Gottes. Ein Katechismus für Erwachsene*, Bern, H. Lang, 1942
- Leonhard RAGAZ, *Leonhard Ragaz in seinen Briefen* (éd. Christine RAGAZ / Markus MATTMÜLLER / Arthur RICH), 3 vol., Zürich, EVZ (vol. 1) / TVZ (vol. 2-3), 1966 – 1992
- RAGAZ, Leonhard, *Mein Weg. Eine Autobiographie*, 2 vol, Zürich, Diana-Verlag, 1952
- RAHNER, Karl, De l'expérience de la grâce, *Écrits théologiques*, tome III, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, p. 71-77
- RAMBERT, Eugène, *Les Alpes et la Suisse. Œuvres choisies*, F. Rouge, Lausanne, 1930
- RECLUS, Élie, *Physionomies végétales. Portraits d'arbres, d'herbes et de fleurs*, Paris, Alfred Costes, 1938.
- RENGSTORF, Karl Heinrich, καταμανθάνω. – Gerhard KITTEL (éd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 4, Stuttgart, Kohlhammer, 1942, p. 416s.
- REVOL, Fabien, « Le refrain de l'encyclique est que tout est lié » – *La Vie*, 18.06.2015, www.lavie.fr/religion/catholicisme/fabien-revol-le-refrain-de-l-encyclique-c-est-que-tout-est-lie-18-06-2015-64373_16.php (consulté le 13.08.2020).
- REYMOND, Bernard [Robinson CRUSOÉ (p.c.c. Bernard REYMOND)], *Le ciel vu de mon île déserte*, Paris, van Dieren, 2007.
- RICHARD, Nicole, Kommunikation und Körpersprache mit Menschen mit Demenz – die Integrative Validation (IVA). – *Unterricht Pfllege*, 5/2014, p. 13-16.
- RICŒUR, Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, 3 vol., Paris, Seuil, 1986.

- RICŒUR, Paul, *La critique et la conviction*, Entretien avec François AZOUVI et Marc DE LAUNAY, Paris, Hachette, 1995.
- RICŒUR, Paul, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975
- RIVIER, Louis, *Le peintre Paul Robert : l'homme, l'artiste et l'œuvre, le novateur*, Neuchâtel & Paris, Delachaux & Niestlé, ³1930
- ROBERT, Paul-André, *Les chenilles de Léo-Paul Robert*, Neuchâtel & Paris, Delachaux & Niestlé, 1930
- ROBERT, Philippe, *Journal de peintre*, Neuchâtel & Paris, Delachaux & Niestlé, 1923
- ROBERT, Philippe, *Feuilles d'automne*. Préface de Philippe GODET. Réimpression en format réduit, en édition bilingue et avec une postface de Marc ROBERT, Musée Neuhaus, Bienne, [1909] 1996
- ROBINSON, John A. T., *Dieu sans Dieu (Honest to God)*, traduit de l'anglais par L. Salleron, Paris, Éditions latines, [1963] 1964
- ROCH, Philippe, *Dialogue avec Jean-Jacques Rousseau sur la nature. Jalons pour réenchanter le monde*, Genève, Labor et Fides, 2012
- RÖMER, Thomas, *L'invention de Dieu*, Paris, Seuil, 2014
- RÖMER, Thomas, *La Bible – quelles histoires ! Les dernières découvertes, les dernières hypothèses*, Labor et Fides, Genève 2014
- ROSA, Hartmut, *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, Paris, La Découverte, [2016] 2018
- ROSA, Hartmut, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin, Suhrkamp, ²2019
- ROTHGANGEL, Martin, *Schöpfung – praktisch-theologische Herausforderungen und bildungstheoretische Konsequenzen*. – Konrad SCHMID (éd.), *Schöpfung* (Themen der Theologie 4, UTB), Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, p. 295-323
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Correspondance complète* (= CC ; éd. R[alph] A[lexander] LEIGH), 52 vol., Oxford, Voltaire Foundation, 1965-1998
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Discours sur les sciences et les arts*. Chronologie et introduction par Jacques Roger, Paris, Garnier-Flammarion, 1971
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *J. J. Rousseau's Briefe über die Anfangsgründe der Botanik*, übersetzt von Martin Möbius, Leipzig, J. A. Barth, 1903
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *La botanique de J. J. Rousseau, contenant tout ce qu'il a écrit sur cette science*, Paris, F. Louis, 1802
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Les Confessions I*, Paris, Garnier-Flammarion, 1968
- Rousseau, Jean-Jacques, *Les Rêveries du promeneur solitaire*. Introduction de Jean Grenier, Paris, Gallimard, 1972
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres complètes* (= OC ; éd. Bernard GAGNEBIN & Marcel RAYMOND), 5 vol., Paris, Gallimard, 1959-1995

- ROUSSEAU, Jean-Jacques, Profession de foi du Vicaire savoyard. Éditée et commentée par Pierre-Olivier LÉCHOT, Genève, Labor et Fides, 2012
- RUH, Hans, *Störfall Mensch. Wege aus der ökologischen Krise*, Pfaffenweiler, Centaurus-Verlag, 2005
- RUNGE, Philipp Otto, *Briefe in der Urfassung* (éd. Karl Friedrich Degner), Berlin, Nicolai, 1940
- RUNGE, Philipp Otto *Hinterlassene Schriften* (= HS; éd. Johann Daniel Runge), 2 vol., Hamburg, Friedrich Perthes, 1840 (réimpression Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965)
- RUNYON, J. B. / M. C. MESCHER / C. M. DE MORAES, Volatile Chemical Cues Guide Host Location and Host Selection by Parasitic Plants, *Science* 313, 5795 (2006), p. 1964-1967.
- RUSKIN, [John], *Pages choisies* (avec une introduction de Robert DE LA SIZERANNE), Paris, Hachette, 1909
- SAILLENS, Ruben, *The soul of France*, London, Morgan & Scott, 1916
- SANTOLARIA, Nicolas, *Le syndrome de la chouquette : ou la tyrannie sucrée de la vie de bureau*. Illustrations de Matthieu CHIARA, Paris, Éditions anamosa, 2018.
- SCHAEFER, Otto, Continuité et discontinuité entre l'homme et l'animal, *Foi et Vie*, vol. 86/1-2, 1987, p. 54-74
- SCHAEFER, Otto, L'homme végétal. Enrichissement de l'anthropologie chrétienne dans son dialogue critique avec les sciences et les techniques, *Revue d'éthique et de théologie morale*, 286 (« Homme perfectible, homme augmenté ? », sous la direction de Marc FEIX et Karsten LEHMKÜHLER), Paris, Cerf, septembre 2015, p. 61-73
- SCHAEFER, Otto, Le script du Créateur et ses ratures. Connaissance et expérience de Dieu dans le « livre de la nature ». – Christian Grappe & Marc Vial (éd.), *Connaissance et expérience de Dieu. Modalités et expressions de l'expérience religieuse*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2019, p. 133-150
- SCHAEFER, Otto, « Théâtre de la gloire de Dieu » et « droit usage des biens terrestres ». Calvin, le calvinisme et la nature. – Jacques VARET (éd.), Calvin. Naissance d'une pensée, Presses universitaires de Rennes et Presses universitaires François Rabelais de Tours, 2012, p. 213-226.
- SCHAEFER, Otto, Vertus vertes. Une approche protestante. – Gérald HESS / Corine PELLUCHON / Jean-Philippe PIERRON (éd.), *Humains, animaux, nature : quelle éthique des vertus pour le monde qui vient ?* Paris, Hermann, 2020, p. 327-340.
- SCHAEFER-GUIGNIER, Otto, Les étangs des Vosges saônoises. Étude de la végétation et classification floristico-écologique. – Centre Universitaire d'Études Régionales, *Étude d'un pays comtois : les Vosges comtoises (cantons de Faucogney, Melisey et Champagny)*, Publications du CUER, n° 8, Besançon 1991, p. 41-106.
- SCHÄFER, Otto, *Digitale Sequenzinformationen. Ethische Fragen der Patentierung genetischer Ressourcen und des Eigentums an digitalisierten Sequenzinformationen*. Beiträge zur Ethik und Biotechnologie, 13, Bern, EKAH, 2020
- SCHÄFER, Otto, Erzählende Naturverhältnisse. – Thomas KIRCHHOFF / Nicole KARAFYLLIS et al., *Naturphilosophie. Ein Lehr- und Studienbuch*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2020, p. 224-231
- SCHÄFER, Otto, *Éthique de l'énergie. Vers une nouvelle ère énergétique*, Berne, Fédération des Églises protestantes de Suisse (FEPS), 2008

SCHÄFER, Otto, Jean-Jacques Rousseau et la popularisation de la botanique, *L'Ermite herbu. Journal de l'Association des Amis du Jardin botanique de l'Ermitage* (Neuchâtel), n° 44, avril 2012, p. 13-23

SCHÄFER, Otto, Les jardins interculturels : des lieux spirituels. – *La Chair et le Souffle*, n° spécial « Vers une écospiritualité. II Pratiques », vol. 3, n° 2, 2008, p. 23-29.

SCHÄFER, Otto, *Les peintres Robert, précurseurs de l'écothéologie actuelle*, Bienne, Fondation Collection Robert, 2008

SCHÄFER, Otto, « Non, Salomon dans toute sa gloire ne fut jamais vêtu comme l'un d'eux ». Nature végétale, culte de Rousseau et piété protestante. – Jesko REILING & Daniel TRÖHLER, *Zwischen Vielfalt und Imagination. Praktiken der Jean-Jacques Rousseau-Rezeption / Entre hétérogénéité et imagination. Pratiques de la réception de Jean-Jacques Rousseau*, Genève, Slatkine, 2013, p. 323-343

SCHÄFER, Otto, Rousseaus kirchliches Erbe. Zum 300. Geburtstag des Genfer Philosophen, Schriftstellers und Naturforschers, *Reformierte Presse*, Nr. 25, 22. Juni 2012, p. 6s.

SCHÄFER, Otto, Schöpfungszeit. – Matthias ZEINDLER & David PLÜSS (éd.), « ... in deiner Hand meine Zeiten » *Das Kirchenjahr. Reformierte Perspektiven, ökumenische Akzente*, Zürich, TVZ, 2018, p. 187-208

SCHÄFER, Otto, « Der Heimatbach sei mein Nil... » Französisch-reformierte Beiträge zu einer Ethik des Maßes. – Thomas FLÜGGE / Martin Ernst HIRZEL *et al.* (éd.), *Grenzen respektieren – überschreiten – verschieben*. Festgabe zum 60. Geburtstag von Christoph Stückelberger, Beihefte zur Ökumenischen Rundschau, n° 93, Leipzig, EVA, 2012, p. 75-82.

SCHÄFER, Otto & Claudia BAUMBERGER, Chut! – Le vivant nous entend ! – *Tendre l'oreille à la création. Série « Les cinq sens »*. Magazine « Un Temps pour la création 2016 », *æku* Église et environnement, Berne, 2016, p. 10s.

SCHÄFER-GUIGNIER, Otto, *Et demain la terre... Christianisme et écologie*, Genève, Labor et Fides, 1990

SCHÄFER-GUIGNIER, Otto, Die Primaballerina der Schöpfung [Predigt über Sprüche 8,22-31]. – Hans JAQUEMAR (éd.), *Lernen, am Mantel Gottes mitzustricken. Vaduzer Predigten*, Eggingen, Isele, 1998, p. 76-87

SCHÄFER-GUIGNIER, Otto, *Weiher in der Franche-Comté: eine floristisch-ökologische und vegetationskundliche Untersuchung*, 2 vol., Berlin & Stuttgart, J. Cramer, 1994

SCHILLER, Friedrich, *Sämtliche Werke*, vol. 3 (Gedichte, Erzählungen, Übersetzungen), Zürich & München, Buchclub Ex Libris & Winkler-Verlag, 1975

SCHLETTE, Magnus, Ästhetische Naturverhältnisse. – Thomas KIRCHHOFF / Nicole KARAFYLLIS *et al.*, *Naturphilosophie. Ein Lehr- und Studienbuch*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2020, p. 186-195.

SCHLETTE, Magnus, « ... die Natur in ihren schönen Formen figürlich zu uns spricht. » Unser Interesse an der ästhetisch wahrgenommenen Natur. – Monika C. M. MÜLLER (éd.), *Natürlich Natur! – Aber was ist Natur? Interdisziplinäre Deutungsversuche und Handlungsoptionen* (Loccumer Protokolle 81), Evangelische Akademie Loccum, 2017, p. 99-111

SCHLOEMANN, Martin, *Luthers Apfelbäumchen. Ein Kapitel deutscher Mentalitätsgeschichte seit dem Zweiten Weltkrieg*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994

SCHMID-AMMANN, Paul, *Die Natur im religiösen Denken von Leonhard Ragaz*, Zürich, Verlag der Neuen religiös-sozialen Vereinigung, 1973

- SCHMITZ, Sven-Uwe, *Konservativismus*, Wiesbaden, Springer, 2009
- SCHRÖDINGER, Erwin, *Was ist Leben? Die lebende Zelle mit den Augen des Physikers betrachtet*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, [1944] 1987
- SCHULZE, Sabine (éd.), *Ordnung, Inspiration, Glück : Gärten*. Frankfurt am Main, Städel Museum, 2007
- SCHUSTER, Klaus-Peter, *Theodor Fontane : Effi Briest. Ein Leben nach christlichen Bildern*. Tübingen, Max Niemeyer, 1978
- SCHWEITZER, Albert, *La civilisation et l'éthique*. Trad. Madeleine Horst, Colmar, Alsatia, [1923] 1976
- SCHWEITZER, Albert, *La paix par le respect de la vie*. Trad. Madeleine Horst, Strasbourg, Nuée-bleue, 1979
- SIEGWALT, Gérard, *Dieu est plus grand que Dieu. Réflexion théologique et expérience spirituelle*, Entretiens avec Lise d'AMBOISE et Fritz WESTPHAL, Paris, Cerf, 2012
- SIEGWALT, Gérard, *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, 5 tomes, 10 vol., Paris & Genève, Cerf & Labor et Fides, 1986-2007
- SINNER, Rudolf von: Leonardo Boff – um católico protestante. – *Estudos Teológicos*, vol. 46, n° 1, 2006, p. 152-173.
- SPIELER, Willy, Religiöser Sozialismus als Theologie der Befreiung. – *Kurszeitung* (theologiekurse.ch), Nr. 5, Juni 2007, p. 3-8
- STAROBINSKI, Jean, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*. Suivi de sept essais sur Rousseau, Paris, Gallimard, 1971
- STEIN, Hans-Joachim, *Frühchristliche Mahlfeiern: ihre Gestalt und Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008
- STEINWACHS, Albrecht, *Der Weinberg des Herrn. Epitaph für Paul Eber von Lucas Cranach d. J., 1569, Stadt- und Pfarrkirche St. Marien Lutherstadt Wittenberg*, Spröda, Akanthus, 2001
- STEINWACHS, Albrecht, *Erdrauch, Distel, Apfelbaum. Lucas Cranach und die Pflanzen*, Spröda, Akanthus, 2009
- STÖCKLIN, Jürg, *Die Pflanze. Moderne Konzepte der Biologie*. – Beiträge zur Ethik und Biotechnologie 2, Bern, EKAH, 2007
- STRAUCHENBRUCH, Elke, *Luthers Paradiesgarten*, Leipzig, EVA, 2015
- STÜCKRATH, Katrin, *Bibelgärten. Entstehung, Gestalt, Bedeutung, Funktion und interdisziplinäre Perspektiven*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- TAVEL, Christoph von, Zur Kritik Kochs, Friedrichs und Runges an der Kunst ihrer Zeit. – Jürgen GLAESEMER (éd.), *Traum und Wahrheit. Deutsche Romantik aus Museen der Deutschen Demokratischen Republik*, Bern, Kunstmuseum Bern, 1985, p. 58-64.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *Le Milieu divin. Essai de vie intérieure*, Paris, Seuil, 1957
- THEISSEN, Gerd, Der Bauer und die von selbst Frucht bringende Erde, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 85, 1994, p. 167-182

Theodor Fontane Figurenlexikon (Literaturlexikon online), <http://literaturlexikon.uni-saarland.de/index.php?id=7281> et <http://literaturlexikon.uni-saarland.de/index.php?id=7183> (consulté le 25. 10. 2020)

TIMM, Hermann, *Facetten der Frömmigkeit in Fontanes Schriftwelt*. Conférence à l'occasion du septantenaire des Archives Fontane, Potsdam, 23 septembre 2005

TOMPKINS, Peter & Christopher BIRD, *La vie secrète des plantes*. Les liens physiques, émotionnels et spirituels entre les plantes et l'Homme. Préface de Claude BUREAUX, 2^e édition, Paris, Guy Trédaniel, 2018.

UEXKÜLL, Jakob von, *Milieu animal et milieu humain*, Paris, Bibliothèque Rivages, [1921] 2010

UNSELD, Siegfried, *Goethe und der Ginkgo. Ein Baum und ein Gedicht* (Insel-Bücherei Nr. 1188), Frankfurt am Main & Leipzig, Insel, 1998

URBACH, Otto, Farben und Düfte. – Eberhard DENNERT & Wolfgang DENNERT (éd.): *Die Natur, das Wunder Gottes, im Lichte der modernen Forschung*, Stuttgart, Freunde der Weltliteratur, 1950, p. 229-238

VELDHUIS, Henri, *Ein versiegeltes Buch. Der Naturbegriff in der Theologie J. G. Hamanns (1730 – 1788)*, Berlin & New York, Walter de Gruyter, 1994

VERGELY, Bertrand, *Retour à l'émerveillement*, Paris, Albin Michel, 2010

VINÇON, Herbert, *Spuren des Wortes. Biblische Stoffe in der Literatur. Materialien für Predigt, Religionsunterricht und Erwachsenenbildung*, vol. 1, Stuttgart, J. F. Steinkopf, 1988

VIRET, Pierre, Métamorphose chrétienne, 1^{er} dialogue, « L'homme naturel » (1561). – *id.* (éd. Jaques Courvoisier) : *Deux dialogues*, Lausanne, Bibliothèque romande, 1971

VISCHER, Lukas, « Reich, bevor wir geboren wurden ». Zu Calvins Verständnis der Schöpfung. – *Evangelische Theologie*, 69, 2009, p. 142-160

VISCHER, Lukas & Setri NYOMI, *L'héritage de Jean Calvin*, Genève, Alliance Réformée Mondiale & Centre John Knox, 2008

VISCHER, Lukas & Isolde SCHÖNSTEIN, *Un Temps pour la création de Dieu : un appel aux Églises européennes*, Genève, ECEN/KEK, 2006

VOGEL, David & Audrey DUSSUTOUR, Direct transfer of learned behavior via cell-fusion in non-neuronal organisms, *Proceedings of the Royal Society B*, vol. 287, issue 1845, <https://royalsocietypublishing.org/doi/pdf/10.1098/rspb.2016.2382> (consulté le 05.05.2020)

VOLAT, Liliane, *La présence animale en maison de retraite : un moyen d'améliorer la qualité de vie*. Mémoire rédigé dans le cadre de la formation des directeurs d'établissements sanitaires et sociaux publics, École nationale de santé publique, Rennes, promotion 1998-1999, <https://documentation.ehesp.fr/memoires/1999/dsss/volat.pdf> (consulté le 28.05.2020)

WALDBOTH, Veronika / Renata SCHNEITER-ULMANN / Lorenz IMHOF / Susanne SUTER-RIEDERER / Martina FÖHN, *Pflanzengestützte Pflege. Praxishandbuch für pflanzengestützte Pflegeintervention im Heimbereich*, Bern, Hogrefe, 2017

- WALTER, Bernadette & Otto SCHÄFER, *Natur und Imitation, Schöpfung und Lebenskunst bei Philippe Robert*. – Gerd-Helge VOGEL (éd.), *Pflanzen, Blüten, Früchte. Botanische Illustrationen in Kunst und Wissenschaft*, Berlin, Lukas-Verlag, 2014, p. 87-98
- WANNER, J[osef], *Leonhard Ragaz*. Aus dem Leben und Werk eines grossen Schweizers, Burgdorf, Buchdruckerei der PTT- und Zollbeamtenzeitung, 1946
- WATZLAWICK, Paul, *Le langage du changement*, Paris, Seuil, [1978] 1980
- WEDER, Hans, *Die « Rede der Reden ». Eine Auslegung der Bergpredigt heute*, Zürich, TVZ, 1985
- WEDER, Hans, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ⁴1990
- WEDER, Hans, *Reichhaltige Resonanz. Überlegungen zu einer Metaphorik hermeneutischer Theologie*. – Ingolf U. Dalferth / Pierre Bühler / Andreas Hunziker (éd.), *Hermeneutische Theologie – heute?* Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, p. 227 - 257
- WEHR, Gerhard, *Jakob Böhme in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek, Rowohlt, 1971
- WERBICK, Jürgen, *Gnade*. – Grundwissen Theologie (dir. Klaus von Stosch), Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2013
- WESTERMANN, Claus, *Théologie de l'Ancien Testament*. Traduit de l'allemand par Lore JEANNERET, Genève, Labor et Fides, [1978] 1985
- WHITE, Lynn Jr., *Les racines historiques de notre crise écologique*. Traduction de Jacques GRINEVALD revue par l'auteur en 1979. – Dominique BOURG & Philippe ROCH (éd.), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève, Labor et Fides, 2010, p. 13-24.
- WOHLLEBEN, Peter, *La vie secrète des arbres. Ce qu'ils ressentent, comment ils communiquent*, Paris, Arènes, [2015] 2017
- WOLFF, Hans-Walter, *Dodekapropheton 3. Obadja und Jona*, BKAT, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1977
- WOLZOGEN, Hanna DELF von & Hubertus FISCHER (éd.), *Religion als Relikt? Christliche Traditionen im Werk Fontanes*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006.
- WÜTHRICH, Matthias D., « niedergefahren zur Höllen... ». Eine systematisch-theologische Sinnsuche im Blick auf das Bekenntnis zum Descensus Jesu Christi. – Jens HERZER / Anne KÄFER / Jörg FREY (éd.), *Die Rede vom Christus als Glaubensaussage: der zweite Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses im Gespräch zwischen Bibelwissenschaft und Dogmatik*, Tübingen, Mohr Siebeck (utb), p. 287-307
- YOURCENAR, Marguerite, *Les yeux ouverts*. Entretiens avec Matthieu GALEY, Paris, Le Centurion, 1980
- ZEP, *La force du silence*. Interview avec Élise PERRIER. – *Réformés*, juin 2017, p. 8s.
- ZEP, *The End*, Paris, Rue de Sèvres, 2018
- ZIEGLER, Jean, *L'Empire de la honte*, Paris, Fayard, 2005
- ZOHARY, Michael, *Pflanzen der Bibel*, Stuttgart, Calwer Verlag, [1982] ³1995
- ZWINGLI, Huldrych, *Predigt über die Vorsehung, Der Prediger II* (éd. Oskar FARNER), Zürich, Zwingli-Verlag, 1941

Consultations circonstanciées en ligne

Dientzenhofer-Gymnasium, Bamberg, concours *Francomics 2020 (Zep, The End)*, 9. Klasse, <https://www.dg-info.de/francomics-wettbewerb-in-den-9-klassen/> (consulté le 14. 08. 2020)

« Écocathédrales » (concept de jardin), Louis le Roy, www.ekokathedraal.nl (consulté le 23. 10. 2020)

Jardin botanique de Genève, exposition *Plantes et spiritualités (2015)* : <https://www.ville-ge.ch/cjb/ps.php> (consulté le 03. 08. 2020).

Jardins interculturels de Suisse : <http://www.interkulturelle-gaerten.ch/site/fr/> (consulté le 23. 10. 2020)

Ocean and Climate Platform, https://ocean-climate.org/?page_id=2020 (consulté le 23. 10. 2020)

Emissions télévisées et radiodiffusées

Le dernier Zep, vu par la science, émission CQFD, radio RTS 1, du 03.05.2018 (avec Philippe Chappuis/Zep et Jean-Marc Neuhaus) ; <https://www.rts.ch/play/radio/cqfd/audio/le-dernier-zep-vu-par-la-science?id=9502033> (consulté le 21. 10. 2020)

Pierre Loti, l'inclassable, France Culture, 13. 09. 2018 ; <https://www.franceculture.fr/litterature/pierre-loti-linclassable> (consulté le 21. 10. 2020)

Schäfer-Guignier, Otto, Prédication sur Mt 5,4 (Berlin, le 9 mars 1997), diffusée sur France Culture le 16. 03. 1997

« *The End* », *la nouvelle BD sombre et écologique de Zep*, La Grande Librairie (émission animée par François Busnel sur France 5), 04.05.2018 ; <https://www.youtube.com/watch?v=dziQBFmmBWQ> (consulté le 21. 10. 2020)

Université	
	de Strasbourg

Otto SCHÄFER

LA GRÂCE DU VÉGÉTAL, vol. II

École doctorale	Théologie,
sciences religieuses	ED 270
	Université de Strasbourg

Résumé

La « grâce du végétal » répond à un double déficit : déficit d'attention théologique au vivant non humain, déficit de charge vitale de la grâce. La grâce est non seulement acquittement du pécheur mais « la nouveauté et la fidélité du don et du charme dans l'itération de la vie ». Les plantes représentent une manifestation primordiale de la grâce, les jardins une occasion privilégiée de la vivre. Cette affirmation est étoffée sur les plans biblique et herméneutique (expérience et immanence de la grâce). Elle est mise à l'épreuve sur le terrain dans six lieux ecclésiaux et non ecclésiaux. Un parcours historique retrace la grâce du végétal depuis la Réforme jusqu'à la théologie du XX^e siècle (L. Ragaz) en passant par Rousseau, Goethe et Runge, Fontane, Loti et Ph. Robert (théologies explicites et implicites d'écrivains et de peintres). Une typologie provisoire est consacrée aux « variations de la grâce du végétal » (des phénomènes qui l'attestent et des motifs spirituels qui la confessent).

Mots-clés : Plante, botanique, jardin, écologie, biodiversité, grâce (théologie), protestantisme, anthropocentrisme, Boff, Moltmann, Miller (Adam S.), Rousseau, Goethe, Runge (Philipp Otto), Fontane (Theodor), Loti (Pierre), Robert (Philippe), Ragaz (Leonhard), hortothérapie, fermentation, interreligieux, Saison de la création, bande dessinée, Zep

Abstract

The « grace of vegetal life » responds to a twofold deficit : first, a lack of theological attention to non human living beings, and second, a lack of vital charge of grace. Grace is not only the acquittal of the sinner but also «the newness and fidelity of gift and charm in the iteration of life». Plants represent a primordial manifestation of grace, and gardens offer a privileged opportunity to live it. This claim is confirmed on a biblical and hermeneutical level (experience and immanence of grace). It is tested in six places of practice, some related to church, others not. A historical review permits to trace back « grace of plants » from the Reformation onwards to 20th century theology (L. Ragaz). Rousseau, Goethe and Runge, Fontane, Loti and Ph. Robert (writers and painters) are important intermediate steps of this explicite and implicite theological tradition. In a provisional typology the « variations of grace of plants » are specified (phenomena attesting it and spiritual patterns confessing it).

Keywords : plant, botany, garden, ecology, biodiversity, grace (theology), protestantism, anthropocentrism, Boff, Moltmann, Miller (Adam S.), Rousseau, Goethe, Runge (Philipp Otto), Fontane (Theodor), Loti (Pierre), Robert (Philippe), Ragaz (Leonhard), garden therapy, fermentation, interreligious, Season of creation, comics, Zep