UCLouvain

Faculté de théologie

Le traité chrétien de la création au défi de la crise écologique.

Paradigme de la création comme relation.

Auteur : Félix Mbandoma Mbewe Yaatagba
Promoteur : Olivier Riaudel
Lecteur(s) : Walter Lesch
Joseph Fameree
Année académique 2018-2019

DÉDICACE

À la mémoire de Prosper Mbandoma, mon père, que la mort a arraché à notre affection ; tombé, tensiomètre en mains, au service de ses semblables, et après avoir répandu la bonne humeur autour de lui ;

À toi, ma chère Maman Joséphine Bimboy, qui me portes dans ton amour indéfectible ; toi dont les entrailles ont servi d'humus de lieu d'éclosion de ce que deviendra ma vie ;

À vous, mes frères et sœurs, mes neveux et nièces qui, par vos prières et vos pensées positives, m'avez soutenu durant toutes ces années ;

À mes amis et amies, ces frères et sœurs que j'ai « choisis » ;

À tous les amoureux de la Création ;

Je dédie cette dissertation !

EPIGRAPHIE

L'oiseau reçoit sa nourriture,

La fleur se pare de beauté ;

Tu aimes toute créature,

Tu sais le prix de nos années

(*Liturgie des heures,* Hymne mardi I)

« *L'être humain est une partie du tout que nous appelons univers, une partie limitée par le temps et l'espace. Il fait l'expérience de lui-même, de ses pensées et de ses sentiments comme des événements séparés du reste, c'est là une sorte d'illusion d'optique de sa conscience. Cette illusion est une forme de prison pour nous, car elle nous restreint à nos désirs personnels et qui nous contraint à réserver notre affection aux quelques personnes qui sont les plus proches de nous. Notre tâche devrait consister à nous libérer de cette prison en élargissant notre cercle de compassion de manière à y inclure toutes les créatures vivantes et toute la nature dans sa beauté* » (Propos d'Albert Einstein à son ami Robert Marcus, cités par M. BLANCHET-DOUSPIS, *L'influence de l'histoire contemporaine dans l'œuvre de Marguerite Yourcenar,* Amsterdam-New York, Rodopi B.V., 2008, p. 426).

REMERCIEMENTS

Au seuil de ce travail de rédaction de thèse, un travail de longue haleine, j'aimerais exprimer ma gratitude à l'endroit de tous ceux et toutes celles qui, chacun et chacune à sa manière, de près ou de loin, y ont contribué. Son aboutissement est rendu possible grâce au concours de plusieurs volontés.

J'associe mon humble voix à celle de la Création toute entière, comme dans une symphonie cosmique, pour exprimer ma gratitude au Créateur de l'univers visible et invisible. Lui qui appelle chaque être par son nom à l'existence, l'entoure de sa sollicitude providentielle et le mène à sa réalisation.

La continuation de la Création passe aussi par le concours des humains qui écrivent les pages de l'Histoire et de leur séjour sur Terre. Je peux, à l'instar de mes semblables, prétendre avoir écrit quelques lignes de cette histoire. Ceci n'a pu être possible que grâce à la disponibilité et la magnanimité du Professeur Olivier Riaudel, promoteur de cette thèse, à qui je rends un vibrant hommage pour m'avoir supporté et conduit avec patience, fermeté et une rigueur scientifique qui forcent l'admiration. Ses multiples occupations ne l'ont pas empêché de diriger cette réflexion de mains de maître et avec détermination. Auprès de lui et avec lui, j'ai été à l'école de l'humanité et de l'humilité ! Je m'en souviendrai toujours !

Les membres du comité d'encadrement, les professeurs Walter Lesch et Joseph Famerée, dès le début de cette aventure théologique, m'ont aidé, par leurs questions, remarques et observations ainsi que leurs judicieuses orientations à savoir où j'allais et à baliser le chemin qui m'a mené à ce point d'achèvement. Qu'ils trouvent à travers cette dissertation la marque indélébile de ma gratitude pour ce qu'ils ont été et fait pour moi durant ces années d'apprentissage théologique !

Je rends hommage à toute la communauté de la Faculté de Théologie, spécialement de l'école doctorale, de l'UC Louvain pour la formation reçue, pour les moments de fraternisation et de partage. Le sens élevé d'ouverture, de travail et de recherche me marque profondément.

Je remercie et adresse toute ma gratitude à la Fondation Sedes Sapientiae et au Fonds de solidarité de la faculté de Théologie de l'UC Louvain qui m'ont permis, grâce à leur soutien

financier, de faire face aux exigences des travaux de l'élaboration de cette thèse. Sans ce soutien substantiel, il m'eût été difficile d'espérer jouir de la sérénité nécessaire pour mener à bon port ce travail. Que cette thèse soit l'expression de ma reconnaissance infinie !

Les membres de ma famille en RD Congo, en Belgique et ailleurs, n'ont cessé de me soutenir durant ces années de recherches et de rédaction. Grâce à leurs conseils, soutiens spirituels, moraux, matériels et financiers, j'ai pu tenir le coup et me lever, chaque fois que le découragement s'emparait de moi. Mon cher père Prosper Mbandoma a rejoint la maison du Père avant la fin de ce travail dont l'aboutissement était pour lui un motif de joie. Que de l'au-delà il soit remercié et honoré. Ma chère mère Joséphine Bimboy a, de longues années durant, souffert de l'absence de son fils ; mais n'a pas ménagé des efforts pour me soutenir autant que faire se peut. Je remercie de tout cœur mes frères, sœurs, neveux, nièces, beaux-frères et belles-sœurs, tantes et oncles pour tout ce qu'ils ont été et fait pour moi.

Je remercie spécialement mes aînés Laurent Eboma, Rex Ndobi, Gaby Beanga, Léonie Mbangana, Raymon Kwazangawi et son épouse, Marien Passy et son épouse, Nicaise Lana et son épouse, Papa Vincent Zegbe, José Kakpo, Anicet Ngboyo, Josée Konshi, Jean de Dieu Kabalanga et sa famille, pour tout ! Que toute la famille Pelendo soit remerciée. Merci à Sylvie Ngwato et son époux Olivier Jacquet, Martine Damosi, Brigitte Batitoa, Jean Urbain Ngombe, Arnaud Boumba, Anatole Makambu, Germain Depraetere, Marthe et Marcel Depraetere, Pierre Kalambayi et sa famille. Seul le cœur sait ce que vous êtes pour moi !

Ma famille de Leuven, ceux et celles avec qui j'ai passé le plus clair de mon temps, témoins de mes joies et de mes peines, qui m'ont soutenu dans des moments de doute, dans la prière et la communion fraternelle. Je dis toute ma reconnaissance à Papa Mathieu Zana, Mama Mado Ngalula et toute la famille, Mama Clémentine Mavambu et toute la famille, à Gaétan Koffi et Estelle ainsi que leur fille Ornella, à Maurice Katamba, à Mikael Monga et Claudine Dembo et leur fils Paxel, à Marie-Claire Kapashi et ses filles, à tous les membres de la Communauté francophone de la paroisse universitaire de KU Leuven. À mon ami Hein Van der Brempt, je dis merci pout tout ! Je n'oublie pas son jumeau Toon Van der Brempt ainsi que tous les membres de leurs familles. Merci à Mama Kris Verfaillie pour l'amour sans frontière, ainsi qu'à sa famille (Papa Jan Van Mullen, Bart Van Mullen, Peter, etc.), Mireille Schepers, Reine Ansina et les enfants. Merci à Papa Jos Massaer et Mama Marthe Van Uytvant pour l'amour paternel dont j'ai bénéficié de leur part !

A mes frères qui ont partagé mes secrets et mes aspirations, qui m'ont toujours compris sans que j'aie à m'exprimer, je dis infiniment merci ! Christophe-Marie Mogha, mon frère « d'une autre mère », Justin Adriko, Benoît Webana, Augustin Wiliwoli, Bienvenu Nsekoko, Hugue Danakpali, Dido Uwelani, Thierry Ngoy, Philippe Bapunga, mes sœurs Jeanne Mapunzu, Vicky Masamba, Thérèse Mabiala, Denise Angotako. Je n'oublie pas Fidel Delingi, Gauthier Tange, Alexandre Mambolongo, Ghislain Kasereka, Edward Costermans, Christopher Ngolele, la famille Decloux à Attigny. Merci à Albert Otepa Obaro pour les temps partagés !

À Nelly Kpalawele, ma fiancée, pour les sacrifices consentis et pour la longue absence endurée, je dis toute ma reconnaissance pour son soutien, ô combien immense, et qui renforce notre lien d'amour !

Aux frères et sœurs membres de la Fraternité dominicaine laïque pour les moments de ressourcement spirituel partagés je dis un grand merci !

La liste est bien longue pour être reprise ici ; aussi, j'inscris les noms tus dans le coffre-fort de mon cœur, où j'enferme les souvenirs de votre amitié ! Que Dieu rende à chacun et chacune au centuple tous les biens que vous avez fait et pensé pour moi.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Des termes comme crise écologique, réchauffement global, dérèglement climatique et bien d'autres, qui leur sont apparentés, font désormais partie de notre vie courante. Ces mots désignent une réalité ou des réalités qui marquent notre quotidien. Les médias et les publications de tous genres ne manquent pas à tout le moins d'y faire référence, ou de rendre compte des effets de cette crise dont l'ampleur est vérifiable à tous les niveaux, global, régional et même local. La réalité de la crise écologique est donc bien attestée, et l'humanité ainsi que les autres vivants qui peuplent la Terre l'expérimentent de façons diverses et variées, les uns plus rudement que les autres ; selon leur localisation sur la planète, leur résilience ou leur capacité d'adaptation ou non aux mutations environnementales. Notre vie présente et notre avenir sont durablement impactés voire menacés par ces changements dont les effets, de plus en plus visibles, appellent une réaction.

Face à cette urgence, des efforts sont faits dans tous les secteurs de la vie et à tous les niveaux pour limiter ou contenir les menaces de destruction qui pèsent sur la planète et sur la vie qui s'y développe. Il suffit pour cela de considérer les nombreux forums, symposia et toutes les autres rencontres, comme celles qu'organisent de manière récurrente les Nations-Unies, les religions et bien d'autres organisations. Et il ne faut pas minimiser le rôle des initiatives privées ou collectives des citoyens dans leur vie de tous les jours en vue de limiter leur empreinte écologique, fut-ce à petite échelle, en écho au principe du « penser globalement, agir localement ». Mais peut-on vraiment envisager des voies de sortie de cette crise sans au préalable scruter sa nature et ses causes, et en mesurer l'étendue ?

Dans l'effort global pour la recherche de voies de sortie de la crise, les esprits semblent s'accorder sur un constat : contrairement aux crises écologiques antérieures – car il y en a eu, comme la glaciation qui a emporté les mammouths, qui étaient d'origine physique et naturelle, la crise écologique actuelle est d'origine anthropique, c'est-à-dire qu'elle résulte des activités humaines, notamment de l'exploitation profonde des ressources de la planète considérées jusque-là comme inépuisables. Ces activités ont modifié et transformé en profondeur le visage de la planète Terre. La conséquence en est la diminution de la capacité de notre maison

commune à fournir les biens de la nature nécessaires au bien-être des humains et « l'érosion de notre capital naturel »[1].

En effet, selon le géochimiste Will Steffen[2], c'est depuis 1750 qu'on note une accélération de la croissance économique accompagnée d'un dérèglement tout aussi accéléré de l'ensemble des cycles naturels de la terre. On parle à cet effet de la Grande Accélération[3], qui accompagne la révolution industrielle en Angleterre. Mais le XX^{e} siècle constitue le siècle témoin privilégié de l'accélération des changements environnementaux. Et comme le reconnaît Éric Lambin, « face aux pressions exercées par l'homme, la trajectoire future de la planète Terre devient imprévisible. Étant donné la complexité du système terrestre, des changements abrupts ne sont pas à exclure une fois certains seuils critiques dépassés, en particulier si se produisent simultanément des variations brutales du climat et des changements rapides dans les sphères politique, économique ou sociale, certaines régions du monde étant plus vulnérables que d'autres. L'humanité s'est donc involontairement engagée dans une vaste expérience sans vision claire de la destination à laquelle elle mène et sans véritable pilote »[4]. Il faut réagir, car il y a péril en demeure ! Et les réactions n'ont pas manqué ; les unes pour identifier les causes

---

[1] E. LAMBIN, *Une écologie du bonheur,* Paris, Le Pommier, 2014, p. 7-8.

[2] A. SINAÏ, « L'Anthropocène est en passe d'être caractérisé comme une nouvelle époque géologique », Cf. *https://www.actu-environnement.com/ae/news/anthropocene-nouvelle-epoque-geologique-27430.php4*, consulté le 17 janvier 2018.

[3] D'autres sources situent la Grande Accélération en 1945, en l'associant à l'accélération de concentration du dioxyde de carbone dans l'atmosphère qui a atteint un seuil critique par la dégradation de 60% des écosystèmes de la terre. Ou encore, avec les essais nucléaires atmosphériques majeurs qui ont eu lieu à partir des années 1945 et qui se sont étendus jusque dans les années 1960. D'importantes quantités de radionucléides et de radioisotopes ont été libérées dans l'espace. La radioactivité reste piégée dans les plantes. Cf. « L'Anthropocène : approche géologique et politique de la Grande Accélération », conférence organisée par le Pôle (pluridisciplinaire) Risques, Qualité et Environnement Durable de la MRSH de l'Université de Caen. Cf. *http://www.unicaen.fr/recherche/mrsh/risques/3629*, consulté le 17 janvier 2018. Ou encore Agnès SINAÏ (dir.), *Penser la décroissance. Politiques de l'Anthropocène*, Presses de Sciences Po, 2013 et *Economie de l'après croissance. Politiques de l'Anthropocène II*, Presses de Sciences Po, 2015. Christiane GALUS, « La Terre est entrée dans une nouvelle ère géologique : l'"anthropocène" », Cf. *https://www.lemonde.fr/planete/article/2008/01/08/la-terre-est-entree-dans-une-nouvelle-ere-geologique-l-anthropocene_996927_3244.html*, consulté le 18 janvier 2018.

[4] E. LAMBIN, *Une écologie du bonheur*, p. 7.

de ces changements afin de chercher les solutions qui s'imposent ; d'autres pour fustiger tout simplement l'une ou l'autre instance, l'un ou l'autre système de pensée ou tradition jugés responsable ou instigatrice de l'attitude qui a donné lieu à cette crise (c'est le cas de la tradition judéo-chrétienne ou de la logique scientifico-technologique) ; d'autres encore, s'engagent à participer au débat sur cette problématique afin de proposer des réflexions pouvant contribuer à changer de paradigme. Nous rangeons notre étude dans cette dernière catégorie.

De ce point de vue, la crise écologique contemporaine est, à l'instar de tout événement de grande ampleur historique affectant le monde, un appel ou une invitation à réfléchir sur les modes de pensée en vogue dans la société humaine, à les modifier, éventuellement, à renouveler les outils conceptuels et pratiques auxquels nous recourrons, à opérer des changements de paradigme (scientifique, politique, religieux ou culturel). Cela est bien compréhensible dans la mesure où, suivant son étymologie grecque, le concept de « krisis » signifie jugement et implique une décision à prendre ou un choix à opérer. Elle induit donc, redisons-le, une urgence.

Ainsi, loin des caricatures de type apocalyptique qu'on en donne parfois dans les médias et dans certains milieux politiques, cette crise écologique est, à nos yeux, une opportunité pour ouvrir les yeux sur les perturbations que subit l'équilibre ou la relation désormais précaire et fragile, cet équilibre qui relie l'humain et son biotope. Cet équilibre se trouve profondément perturbé par l'avènement de ce que Paul Crutzen a appelé « l'Anthropocène »[5], la période où l'impact de l'activité humaine marque profondément la planète au point de vue géologique. Dans ce sens, une question de taille s'invite avec empressement et attend une réponse sérieuse :

---

[5] L'anthropocène, un terme popularisé par le Prix Nobel de chimie Paul Crutzen ; ce mot désigne, dans la chronologie géologique, une époque de l'histoire de la terre impactée par les activités humaines et ayant un impact global significatif sur l'écosystème terrestre. Paul Crutzen a proposé comme début de l'Anthropocène l'année 1748 ; année où James Watt a déposé le brevet de la machine à vapeur, laquelle lancera l'ère industrielle. Il a, en outre, avec Will Stephen (géologue) et John McNeil (historien), situé le début de ce qu'il appelle la phase II de l'Anthropocène vers 1945. La concentration du dioxyde de carbone dans l'atmosphère s'accélère. W. STEPHEN, P. J. CRUTZEN, J. Mc NEILL, « The Anthropocene : Are Humans now Overwhelming the Great Forces of Nature ? », in *Ambio,* nº 36, décembre 2007, p. 614-621. Certains géologues et historiens la situent, quant à eux, à la Paléolithique avec l'usage du feu pour les brûlis et les chasses. Les conséquences sont bien évidemment la diminution des forêts au bénéfice des savanes et des hameaux qui se constituent. Cf. A. SINAI, « L'Anthropocène est en passe d'être caractérisé comme une nouvelle époque géologique », Cf. *https://www.actu-environnement.com/ae/news/anthropocene-nouvelle-epoque-geologique-27430.php4*, consulté le 17 janvier 2018.

Quel est le statut du monde et des créatures qui l'habitent ? Quelle est leur finalité ou leur téléologie ? À quoi sont-elles ordonnées ? Ont-elles une valeur en elles-mêmes, ou ne trouvent-elles sens que par rapport à l'humain ? Peut-on envisager une relation équilibrée entre elles et lui, quand on sait que dans beaucoup de traditions, dont le judéo-christianisme, l'existence du monde est ordonnée au bien-être de l'homme ? Mais il faut aussi mentionner la mentalité scientifique née des temps modernes, conjuguée en actes par la technoscience, qui a généré la civilisation technologique et le capitalisme qui en découle. Nous pensons qu'elles sont susceptibles d'être interrogées afin de clarifier leur propos, d'un côté, et à effectuer une révolution paradigmatique, afin d'assurer l'avenir du monde et de ses habitants, de l'autre.

C'est ainsi qu'au cours de la dernière moitié du XX^{e} siècle, dans le milieu de la théologie chrétienne, des éco-théologiens[6] ont adressé une vive critique aux assomptions théologiques concernant la suprématie humaine sur base du récit chrétien sur le dominium humain, qui glisse facilement et insidieusement vers une domination. Dans le même temps, le milieu écologiste interroge et bouscule nos certitudes ou remet en cause beaucoup de nos habitudes bien ancrées, et reconnues comme des normes de vie dans la société contemporaine. Il s'ensuit l'impérieuse nécessité de repenser notre vision du monde et de l'homme. Un appel à effectuer une révolution de paradigme à l'instar de la révolution copernicienne, comme nous l'avons dit. Un appel et un défi pour la théologie chrétienne, qu'il convient de relever ; du moins pour apporter une autre voix, sa voix, au débat sur la crise écologique.

En effet, la gestion de la crise écologique pousse à réévaluer de façon exigeante le mode de pensée, notamment la façon dont l'humain interagit avec le monde ainsi que sa place dans la nature. À cet effet, la question majeure est précisément celle de savoir quelle est la place (et le statut) de l'humain dans la communauté de la création. En est-il le centre et le sommet[7], la

---

[6] Comme Thomas Berry qui a inspiré une cosmovision alternative avec des visions multiple de l'histoire de la nouvelle création, laquelle propose un fondement métaphysique pour une autre manière de penser le monde. Cette vision trouve écho dans les récits séculiers comme celui que Paul Josef Crutzen propose au sujet de la nouvelle ère géologique appelée Anthropocène. Pour certains, Paul Josef Crutzen a lancé le terme d'Anthropocène quand, devant un parterre de scientifiques, lors du Colloque du Programme international Géosphère-Biosphère à Cuernava (Mexique), il a affirmé que nous n'étions plus dans l'Holocène, mais dans l'Anthropocène. D'autres sources attribuent la paternité de cette terminologie simultanément à Paul Josef Crutzen (géochimiste néerlandais) et au géologue bio-chimiste américain Eugene Stoermer.

[7] *Gaudium et Spes*, N° 12.

mesure de toutes choses, ou un membre comme toute autre créature[8] ? Quelle est sa relation avec les autres créatures ou, plus globalement, avec la nature ? Est-il *dans* la nature, *de* la nature ou *en-dehors* de celle-ci ?

Ces questions méritent d'être posées. Car au regard de l'évolution de l'humanité, renforcée par la technologie, est-ce que l'on peut encore dire que l'être humain relève de la nature ? Les gadgets et autres objets qui constituent le quotidien de l'homme contemporain permettent-ils encore de l'inscrire dans le strict ordre naturel ? L'on serait plutôt tenté de donner raison à l'historien des sciences Yves Gingras[9] qui considère que le monde est un produit de la raison humaine. Car, pense-t-il*, l'homo sapiens* est essentiellement *homo faber*. Il s'entoure d'artifice, pur produit de l'art. Tout en étant le produit de la nature, il lui est opposé, il est contre elle : un vrai paradoxe ! Il est ainsi devenu homo techno-logicus.

Serait-ce une réaction à la tutelle de la nature, pour s'autodéterminer ou exprimer sa maturité ou, à l'extrême, une attitude prométhéenne qui a donné libre cours à la prédation et à d'autres fantasmes, dont le désir de l'immortalité ? Fallait-il laisser à la nature la liberté de livrer ses secrets au gré de l'évolution de l'humanité ou fallait-il la soumettre aux tortures des expériences pour les lui extorquer, selon les mots de Francis Bacon[10] ?

D'où vient l'attitude qui impulse cette tendance à la séparation entre l'humain et le reste de la création ? Serait-ce l'influence de schémas de type dualistes hérités du cartésianisme ? Ou tout simplement l'attitude intrusive et invasive propre au genre humain ? Dans le contexte de la crise écologique, la disparition de l'humanité, comme celle des autres espèces, semble une possibilité, voire une éventualité. Ceci pose la question sur l'être profond de l'homme. La distinction entre lui et l'animal ou le refus d'une symbiose avec la nature semble occulter cette possibilité de disparition de l'espèce humaine. Mais les récentes évolutions du XX^{e} siècle ont rendu cette possibilité plus que réelle. La mise en péril de la planète est, par la mise en avant

---

[8] Toutes les tendances de la théorie d'évolution ne voient plus en l'humain que son aspect biologique. Il n'est pas vu comme un être libre, doué de raison et sujet de connaissance. Il fait partie du développement complexe de la nature, et partage, de ce fait avec les autres êtres les mêmes conditions naturelles. C'est le bio-centrisme dans lequel toutes les vies s'équivalent. »

[9] Y. GINGRAS, *Éloge de l'homo techno-logicus*, Fides, 2005.

[10] F. BACON, *Novum Organum I*, chapitre 38, Paris, PUF, 2001.

du concept-fétiche de progrès, avec les moyens technologiques afférents, une mise en danger des espèces qui y trouvent un espace vital, dont l'humain.

La Terre étant à l'âge ou l'ère de l'anthropocène, le destin de l'humanité se trouve désormais intimément lié à la relation dialectique qu'elle noue très empiriquement avec la planète qui l'accueille. Quelle est la nature d'une telle relation ? Cette préoccupation nous pousse à réinterroger nos préjugés les plus enracinés et à oser les bousculer afin de voir dans nos traditions ce qui peut contribuer à donner naissance ou à nourrir une culture qui allie écologie et anthropologie, car, nous semble-t-il, les deux se compénètrent et s'appellent mutuellement comme les deux faces d'une même pièce de monnaie.

Voilà une suite de questions et de préoccupations auxquelles il faudrait ébaucher une réponse afin de participer au débat sur la problématique environnementale et à l'effort de recherche des voies de sortie de cette crise. Nous n'avons pas la prétention de sauver le monde, car nous n'en avons pas les moyens. Mais nous ambitionnons de mettre en exergue quelques linéaments d'une éco-théologie qui rejoigne le projet social d'habiter le monde de façon responsable et solidaire, dans la protection et le respect de la biodiversité, condition de la survie du genre humain et des autres espèces qui ont la planète Terre en partage.

Comment ont réagi les courants de pensée écologistes par rapport à cet éventail de questions portant sur les causes de la crise écologique, son étendue et les voies de solution ? Des mouvements ou des courants se réclamant de la *Deep Ecology*, en l'occurrence, ont accusé le judéo-christianisme d'avoir encouragé l'anthropocentrisme en reconnaissant à l'être humain des pouvoirs illimités sur les autres créatures, lui faisant oublier sa propre nature de créé. Ce grief prend appui sur la recommandation de Genèse 1, 28 ; « Dominez la terre, assujettissez-la, soumettez-la ! » Pour certains, à la suite de la mentalité judéo-chrétienne qui a imprégné les modes de pensée occidentale, cette injonction aura atteint son acmé aux Temps modernes qui ont mis le sujet humain au centre de l'univers, en tant que seul être doué de raison. Cette dernière, à l'instar de l'appel biblique, lui aurait conféré un pouvoir illimité sur la terre et ses occupants, dont certains êtres humains, alors jugés irrationnels. Armé d'une raison toute-puissante, plus rien n'échapperait à son imperium, pas même Dieu qui est délogé de la Terre et renvoyé dans d'autres sphères, l'humain restant seul maître à bord !

Pierre Gisel résume la situation comme suit :

« L'humain se retrouvera en position de sujet, seul dans un monde neutralisé et qu'il va investir à partir des idéaux qu'il peut se fixer : un sujet en forme d'autoposition, desserti de la consistance d'un cosmos qui cristallisait une précédence irréductible et offrait en même temps de l'appartenance proportionnée et habitable »[11].

D'autres, pour contourner cet anthropocentrisme envahissant, proposent le biocentrisme ou le cosmocentrisme. Ceci les porte soit à mettre tous les êtres sur le même pied d'égalité en ne considérant que ce qui les lie, ce qu'ils ont en commun ou en partage et qui a précédance sur tout, à savoir la vie ; soit à ne considérer que le cosmos qui nous abrite tous, comme instance de référence absolue, car il n'est réductible à aucune créature. Aller dans la direction des voies proposées ne serait-ce pas retomber dans une autre crise ?

Il se trouve, par ailleurs, des mouvements qui convoquent d'autres modes de rapport au monde et d'autres manières de se comprendre dans la nature et dans le cosmos, qui sont ou qui ont été ceux des Amérindiens, de l'Afrique, de l'Inde, de l'Extrême Orient ou d'ailleurs encore, dont des formes de christianisme d'avant la modernité. La figure de proue de cette revendication est celle du mouvement du *New Age*.

Comme on peut bien s'en rendre compte, cette situation de crise écologique engage à un débat multidisciplinaire et global. Car elle interroge notre être-au-monde et la possibilité d'exister dans l'avenir. Notre avenir coïncide avec celui de notre habitat – qui en est la condition et le lieu d'épanouissement – aussi ce dernier devient un sujet de grande préoccupation et convoque une synergie d'efforts, une démarche dialogique effectuant un va-et-vient incessant entre les différents domaines du savoir, entre la foi et la science, entre les cultures. C'est ici le lieu de convoquer la théologie chrétienne à participer au débat en réfléchissant sur la doctrine de la création, en tant qu'elle est confrontée aux mutations actuelles, et mise au défi de la crise écologique.

Pour notre part, nous nous proposons de prendre part à ce débat en mettant en exergue l'aspect relationnel qui nous semble être une caractéristique foncière de la création. On ne peut

---

[11] Pierre Gisel évoque sa conférence « Entre l'homme et Dieu : répondre de la création », donnée à l'Université pontificale grégorienne de Rome, le 12 décembre 2013, dans le cadre d'un cycle « Qu'as-tu fait de la création ? Parcours philosophique et théologique pour penser le défi écologique » organisé par le Centre Saint-Louis/ Institut français et l'Ambassade de France près-le-Saint-Siège. Texte inédit reçu de l'auteur.

adéquatement penser la création qu'en tant que relation[12]. Relation entre le Créateur et sa Création, une et complexe. Elle est une, par son origine, et complexe, en ses composantes. Relation entre les créatures elles-mêmes, les unes avec les autres. Cette relation est aussi complexe dans ses ramifications : elle peut concerner celle que l'individu entretient avec lui-même et avec autrui. Cet autrui ou cette altérité peut engager plusieurs pôles relationnels : Dieu ou le Créateur, le monde ou son cadre de vie, les autres humains et les non-humains. Cette relation peut s'avérer ambivalente et ambigüe : elle peut déboucher sur l'harmonie (dans l'entente) ou sur le conflit (exploitation, rejet, domination, etc.). Mais dans tous les cas, la relation ou le lien est constitutif de toute la création et, partant, de chaque créature. On ne peut penser chaque créature que dans son rapport aux autres et à son cadre de vie, et dans le registre chrétien, dans son rapport avec le Créateur de qui elle reçoit l'être, mais aussi qui la garde et la conduit vers son accomplissement. Mais sur son chemin vers son accomplissement, une créature ne peut évoluer en vase clos, d'autant plus qu'elle a besoin de l'autre cohabitant de la Terre pour devenir, même si dans d'autres situations, cet autre peut devenir un frein à son épanouissement.

Le modèle de la science écologique mettant en exergue les liens entre les créatures et leur interdépendance comme condition d'existence de chacune des créatures et de toutes les créatures, de la modeste bactérie à l'éléphant, par exemple, est éclairant à ce sujet. La bactérie permet à la flore intestinale de l'éléphant de se développer, en même temps elle y trouve ressources pour sa propre survie. C'est dans ce sens que notre modeste apport dans cette dissertation consiste à faire le lien entre écologie et anthropologie. Car, contrairement à certains mouvements de la *Deep Ecology* et des courants qui lui sont liés, qui situent le débat au niveau de la priorité à accorder à la vie ou à la valeur intrinsèque des êtres ou des choses au détriment de l'anthropologie comme valeur écologique, et cela par opposition à ce qu'ils qualifient de

[12] Nous ne parlons pas de relation au sens thomiste du terme, mais de la relation comme l'action de relier et la résultante de cette action. Mais notre vue, nous semble-t-il, peut être rapprochée de celle de Hegel, pour qui « la relation que constitue l'interaction fondée sur la réciprocité est, avec le langage et le travail, le milieu à l'intérieur duquel le sujet se constitue comme sujet. L'expérience originaire est celle de l'interaction où je ne prends conscience de moi que sous le regard de l'autre et de son irréductible altérité. L'individuation de tout être humain est alors comprise comme un processus de socialisation » Cf. G. EMERY, « Personne humaine et relation: la personne se définit-elle par la relation ? »,

Cf. *https://doc.rero.ch/record/257503/files/G.Emery.personne_relation.pdf*, consulté le 1er octobre 2018.

« *Shallow Ecology* », qu'ils considèrent comme privilégiant le bien-être humain et donc anthropocentriste, nous nous situons entre les deux en construisant un pont dialogique et existentiel qui permet de comprendre l'une par rapport à l'autre. L'écologie permet de comprendre l'anthropologie en prenant appui sur le fait que l'humain fait partie de la création ou de l'ordre des choses de la nature, à laquelle il est fortement lié et, sans lesquelles, il ne peut prétendre être et devenir. L'anthropologie éclaire l'écologie en montrant le rôle important que joue l'humain dans la communauté créationnelle, surtout que, dans le cas de crise écologique actuelle, il a joué, en amont, un rôle notable qui a modifié la face de la Terre ; mais il est aussi le premier à en subir les contrecoups, et donc c'est encore à lui qu'incombe la responsabilité d'y remédier. Il joue le rôle d'intendant et de gardien de la création, mission de responsabilité symbolisée par sa présence au jardin d'Eden. Le jardin écologique est à cultiver ensemble.

De ce qui précède, la thèse majeure que nous nous proposons de défendre est la suivante : la création ou le monde est un tissu dont les fils sont les relations vécues dans l'interdépendance. Ce tissu est déchiré par le traitement que l'humain lui a infligé ; la crise écologique en est l'expression. ; elle est une crise de relation entre l'être humain et le reste de la création. L'être humain a, par conséquent, pour mission de recoudre ce tissu, de retisser cette toile relationnelle afin de rétablir l'harmonie inter créationnelle dont l'absence menace gravement l'avenir de la Terre et de ses habitants.

Les thèses subsidiaires que nous voudrions mettre en exergue sont les suivantes :

- la relation est co-existentielle à la création. La création est un tissu de relation et de liens qui portent tous les vivants dans l'interdépendance, dont la pointe se trouve ancrée dans la relation d'amour initiée par le Créateur qui la distille à toutes les créatures ;

- toute relation entre les créatures s'opère et se vit dans la réciprocité et non dans l'unilatéralité ; elle est donc nécessairement interactive, car elles sont interreliées ;

- la reconnaissance de la singularité de chacune d'elles est condition de respect du droit à exister de chaque vivant et de la diversité symbiotique des créatures.

Ces quelques thèses sont énoncées pour soutenir l'idée de l'interrelation et rendre compte de la pertinence sans égale du paradigme relationnel dans l'effort de compréhension de la création. C'est avec et à partir de ce paradigme que l'ipséité fait l'expérience de l'altérité et qu'on découvre l'altérité comme une ipséité. Elle fait éviter les tentations de confusion qui hante les humains, notamment en se prenant pour ce qu'ils ne sont pas, des dieux. Elle montre qu'il n'y

a de lien qu'entre deux ou plusieurs entités ou êtres différents. Par ailleurs, le rapport à la création est lieu d'exercice de la vertu : respect qui se tient en retrait de toute idolâtrie, qui recueille de la nature ce qui peut l'être et frein à la démesure de la volonté humaine. La création est une totalité, interdépendante ; elle est en même temps séparation, émergence différenciée à l'interne et émergence en différence.

Nous pensons donc qu'il s'agit, non seulement de créer de nouvelles normes rationnelles, mais surtout et avant tout de constituer un système de valeurs qu'il faut prioriser. Un effort pour modifier notre relation avec la nature, effort porté par une révision sans complaisance de nos valeurs. Nous pensons qu'il faut convoquer l'éthique dans l'effort de reconnexion avec la nature afin de nous relier avec elle et avec nous-mêmes. Mais l'ordre social, économique et politique, voire culturel actuel semble occulter toute possibilité de changement de paradigme qui permettrait de combler « cet espace aujourd'hui béant entre le monde tel qu'il est et le monde tel qu'il devrait être »[13].

Nous allons faire appel à quelques méthodes de travail : la description, l'analyse et l'herméneutique et la critique.

Quant à la structure de cette dissertation, elle sera articulée autour de quatre chapitres, de longueurs plus ou moins égales. Le premier aura pour tâche de décrire la crise écologique en ses origines et en ses conséquences ou effets sur la planète et sur la vie. Les points de vue et les réactions de certains courants écologistes – principalement la *Deep Ecology* - par rapport à la crise écologique constitueront des questionnements adressés à la doctrine et à la théologie chrétienne de la création. Des questions auxquelles les théologiens donneront des réponses, soit directement, soit de façon indirecte à travers leurs réflexions sur cet aspect de la foi chrétienne. Nous ferons une excursion sur le terrain de l'anthropologie afin de voir comment le curseur a été déplacé dans la pensée occidentale quant au rapport avec la nature.

Le deuxième chapitre s'appliquera à présenter les différentes réponses des théologiens et du Magistère face aux interrogations de l'écologisme. Quelques tendances ou 'stratégies' éco-théologiques seront brièvement présentées afin de clarifier le discours chrétien sur la création et sur la crise écologique. Il s'attachera à préciser les contours du discours chrétien afin de démêler les confusions que certains milieux écologistes instillent dans leurs discours à

[13] V. HÖSLE, *Philosophie de la crise écologique*, Paris, Payot et Rivages, 2011, p. 8.

connotation religieuse et chrétienne. Si bien que la frontière entre leurs propos et ceux du christianisme semble tenue voire s'imbriquent. Le Magistère de l'Église, à travers les positions de trois papes, portera la voix de cette institution afin de redire ce que la tradition chrétienne a enseigné pendant deux millénaires, avec des nuances spécifiques, il faut le reconnaître.

Le troisième chapitre sera une révisitation de la doctrine chrétienne de la création dans la perspective d'un théologien, Pierre Gisel. Ce théologien, qui a consacré une partie significative de son œuvre théologique à ce thème de création, nous aidera à effectuer une réflexion sur le discours sur la création. Fidèle à la tradition, mais prenant aussi appui sur les disciplines scientifiques et humaines, nous suivrons l'auteur dans son effort de relecture du traité de la création de façon critique. A l'entame du chapitre, nous montrerons le désintérêt pour le thème de la création qui a marqué l'histoire de la pensée théologique au point de causer son éclipse de la sphère théologique. Ce vide sera comblé par un anthropocentrisme envahissant, tant en protestantisme qu'en catholicisme. Ensuite, nous parcourrons les grandes lignes de la théologie de la création à la suite de Pierre Gisel, en mettant en exergue sa conception de la création comme 'monde', son insistance sur l'aspect relationnel de la création caractérisé par la différence. Enfin, nous ouvrirons des perspectives de réflexion sur quelques questions sociétales et technologiques actuelles qui interrogent aussi la pensée théologique dont le projet transhumaniste et la théorie de l'évolution.

Le quatrième chapitre a la prétention de mettre en évidence l'aspect relationnel ou interrelationnel comme constitutif de la création. L'étude s'interroge sur la qualité de la relation que l'humain entretient avec lui-même, le monde et avec les non-humains. Le chapitre prend en compte la question du regard que l'humain porte sur l'ensemble de la création. Conscient du fait que la conception du monde est multiple et qu'aucune vision ne peut l'épuiser ni en parler en vase clos, sans ouverture aux autres approches, nous prendrons appui sur une discipline scientifique qui nous offre un panorama relationnel de la nature, à savoir l'écologie. Nous parcourrons ses grandes lignes en ce qui concerne principalement son concept opératoire les interrelations qui marquent fortement la vie sur la planète Terre, nous mettrons en relief sa vision systémique de la réalité ou des choses. Nous prendrons appui sur les acquis de la pensée de Pierre Gisel auxquels nous adjoindrons les éléments que nous fournit la science écologique pour proposer un changement de paradigme relationnel entre l'humain et le monde. Nous prendrons soin de montrer les limites de la civilisation responsable de l'exploitation des ressources de la Terre et du regard biaisée (utilitariste et matérialiste) que l'humain porte sur le

monde au point de déchirer les liens naturels qui les lient. Cela passe par la reconnaissance de la singularité de chaque créature, engagée dans toute relation inter créationnelle, en tant qu'elle est sujet dialoguant, en dialogue et toujours en relation. L'humain, partenaire de ce dialogue existentiel, a la charge de s'engager pour le changement de regard sur le cadre de sa vie et sur tout ce qui trouve un domicile dans notre maison commune. Il sera appelé à considérer chaque réalité telle qu'elle est, et non en fonction de son regard utilitariste porté par le capitalisme, à la lumière duquel la Terre et ses ressources sont désormais appréciés. Ceci induit qu'il devra aimer la création à l'instar du Créateur qui a tout créé par amour, et qui respecte la différence de ses créatures.

Une conclusion générale terminera notre étude en prenant particulièrement soin d'ouvrir des perspectives de recherches futures.

Chapitre I

CRISE ÉCOLOGIQUE : DESCRIPTION, ORIGINES ET QUESTIONNEMENTS THÉOLOGIQUES

I.1. INTRODUCTION

La question écologique est plus qu'actuelle : elle s'invite dans tous les domaines de la vie. Jusque dans les cercles où naguère elle ne pouvait être évoquée, elle est désormais la bienvenue. A l'extrême, elle est parfois devenue si omniprésente qu'elle n'est parfois qu'une mode, un artifice de communication. Auparavant, elle était une affaire de scientifiques jugés alarmistes, ou qualifiés de doux rêveurs[14], aujourd'hui la problématique écologique s'invite dans les rencontres politiques, chez les industriels, dans le discours des religions et des communautés

[14] Avant cette époque de grand engouement pour la cause environnementale, il y a bien eu des initiatives, qu'elles soient d'ordre philanthropique, utopiste ou tout simplement esthétique. Cf. J.-P. BARDE (dir.), « Les chrétiens et le développement durables », dans *Information-Evangélisation,* ERF, N° 2, avril 2008. L'essor des sciences naturelles et le romantisme ont tout aussi bien influencé l'élan de protection de la nature, principalement des animaux contre le mercantilisme et l'exploitation sans scrupule dont ils ont été victimes. L'expansion des villes industrielles a aussi provoqué l'intérêt pour la protection des espaces naturels ou ruraux. Ainsi, en Amérique du Nord par exemple, ce mouvement a donné lieu à la création d'espaces comme le Yellowstone, un parc national créé dès 1872. Il suffit de penser à John Muir (1838-1914) qui, face à la régression des espaces naturels aux USA, a opposé une autre vision de la nature : cesser de voir en la forêt un puits de ressources à exploiter. Aussi s'est-il battu pour la protection de la nature, par la création de l'association « Sierra Club », en 1892, et par la suite la création des parcs nationaux aux USA. Aldo Leopold, dans son livre publié après sa mort, « L'Almanach d'un comté des sables », prévenait contre les dangers spirituels à ne pas posséder une ferme. Le « Silent Spring » de Rachel Carson, en 1962 montre que l'histoire de la vie sur terre est celle d'interactions entre ses habitants mais aussi avec tout ce qui constitue leur milieu de vie. La liste est bien longue. Mais les quelques noms que nous citons ici à titre indicatif permettent de percevoir l'ancienneté de la préoccupation pour la nature. Notons encore que leur influence se fera notable au niveau des organisations comme l'OIPN – Organisation Internationale de la Protection de la Nature, créée en 1928 à Bruxelles. Il en résulte un renforcement des lois en matière de protection des espèces et de la nature en général. Mais leur désir est resté un vœu pieux face aux exigences économiques et industrielles de cette époque. Ils étaient donc jugés peu pertinents car ils semblaient aller à contre-courant des impératifs économiques et politiques de cette période. Ils étaient considérés comme de doux rêveurs…

religieuses, dans les médias, dans le débat public[15], etc. Elle est de tous les discours ; au point que pour être « branché », il faut l'évoquer. On assisterait à un grand retour vers la nature, après un long moment de séparation.

On n'évoque pas seulement la problématique écologique, mais on la vit tout aussi bien. Les cultivateurs perdent leurs références saisonnières, à cause du bouleversement climatique : une pluviosité irrégulière, un calendrier des périodes d'ensoleillement dont on a perdu la maîtrise, etc. Les pêcheurs ne savent plus quelle sera leur activité dans l'avenir, car leur activité est elle aussi affectée par le dérèglement climatique. De l'avis des scientifiques et des spécialistes de climatologie et de géostratégie, le réchauffement climatique pourrait occasionner la disparition de certaines villes côtières, rendre la vie des populations pauvres plus difficile, et même occasionner des conflits armés. Les scientifiques constatent la destruction et la disparition d'une large part de la biodiversité. Les ressources naturelles non renouvelables s'épuisent à une vitesse inquiétante. Et la liste n'en finit pas.

Les réactions face à cette situation de crise sont diverses et variées. Nous retenons ici celles des mouvements de la *Deep Ecology*, que nous présenterons plus en détail dans les pages qui suivent, mouvement qui brillent par leur radicalisme, qui confine à certains égards avec un extrémisme de type écologique, allant jusqu'à réclamer, pour certains, l'exclusion du genre humain de la planète, afin que celle-ci retrouve et garde son équilibre, voire son harmonie. Il

---

[15] Les campagnes électorales sont devenues l'occasion de faire avancer la question écologique dans le débat public. On pense ici à l'écho donné aux travaux de l'ancien vice-président américain Al Gore. Dans le domaine plus large du débat politique international, on peut mentionner la création du GIEC, le Groupe d'Experts Intergouvernemental sur l'évolution du Climat, une organisation créée en 1988, à la demande du G7, par l'Organisation Météorologique Mondiale et le Programme pour l'Environnement des Nations Unies. Le GIEC, (IPCC, Intergovernmental Panel on Climate Change, en anglais), a pour rôle d'expertiser l'information scientifique, technique et socio-économique qui concerne le risque de changement climatique causé par l'homme. Le GIEC n'est pas une association de personnes physiques, mais une association de pays. Ce n'est pas un laboratoire de recherche, mais un organisme effectuant une évaluation et une synthèse des travaux de recherche effectués dans les laboratoires du monde entier. Bref, on peut affirmer que le GIEC fait une sorte de revue de presse : examen et synthèse de la littérature scientifique sur l'influence de l'homme sur le climat. Juin 2012, Rio +20, décembre 2009, le sommet des Nations Unies sur le climat à Copenhague, en passant par bien d'autres rencontres du genre au niveau des nations (Grenelle de l'environnement en France, par exemple), sont autant de manifestations de l'intérêt croissant pour la question écologique.

s'agit d'une constellation de mouvements écologiques ou environnementalistes dont les voix vont dans tous les sens.

L'omniprésence et la récurrence de cette problématique interrogent également la pertinence de la théologie chrétienne de la création. Nous estimons en effet que la crise écologique pose des questions à l'enseignement chrétien sur la création. Que signifie, pour les hommes et les femmes confrontés à la crise écologique, la confession de foi que « Dieu est Créateur du ciel et de la terre, de l'univers visible et invisible » ? Quelle est la place de l'être humain dans l'ordre de la création, lui qui est accusé d'être l'auteur de tous ces bouleversements, à cause de sa consommation immodérée de ressources naturelles, de l'augmentation de sa population ou de ses choix économiques et politiques douteux ?

Nous partageons la conviction de Jean Bastaire selon laquelle « l'écologie est un signe des temps pour l'Église » et, dans ce sens, qu'« elle lui pose une question qui est encore loin d'être entendue dans toute sa profondeur révolutionnaire »[16]. Cette révolution en appelle à un retour aux sources de notre foi en vue de nous mettre à l'écoute de l'Esprit qui nous convie à comprendre à nouveau frais le salut en Jésus Christ. Car selon Jean Bastaire, le salut ne concerne pas seulement l'être humain mais toute la création. Mais la foi chrétienne, à son tour, à en croire Jean Bastaire, interroge l'écologie « sur son sens originel et sa destination finale »[17].

Dans cette perspective, il nous semble que la théologie ne peut se montrer indifférente à ces questions, mais qu'elle doit s'engager au cœur de cette problématique qui remet en question tout le sens de ce que le christianisme nomme « création ». Notre réflexion se veut une tentative de compréhension, ou une tentative de réponse aux défis de l'ère écologique d'une part, et aux accusations et reproches formulés à l'endroit de l'enseignement chrétien, notamment sur l'anthropocentrisme agressif qu'il aurait encouragé. Comme nous le défendrons un peu plus loin dans notre thèse, nous estimons que la meilleure compréhension de la crise écologique présente demeure liée à son impact sur l'être humain, quand bien même certains courants écologistes récusent cette perspective. Car si l'être humain est à la base des bouleversements décriés, il est encore le premier à en subir les contrecoups, mais aussi et surtout, il a les ressources nécessaires (spirituelles, éthiques, morales, techniques, etc.) pour y remédier. Son

---

[16] J. BASTAIRE, « L'exigence écologique chrétienne », dans *Études*, N° 4033, (septembre 2005), p. 203.

[17] J. BASTAIRE, « L'exigence écologique chrétienne », p. 203.

existence est fonction de l'équilibre vital entre les composantes de la création. C'est ici que la théologie chrétienne doit se démarquer de certains écologistes et autres défenseurs de la nature qui parfois estiment que notre planète se porterait mieux sans l'être humain, ou qui, à tout le moins entendent mettre l'être humain sur un pied d'égalité, en toutes choses, avec les autres vivants (ce qu'on appelle le biocentrisme, comme on le verra). Dans ce contexte, l'attitude requise ne saurait être l'aplatissement[18] de la vision du monde proposée par la foi, à savoir la doctrine de la création, mais aussi l'eschatologie.

Notre propos dans ce chapitre consistera à présenter brièvement une phénoménologie de la crise écologique, c'est-à-dire une description du phénomène de crise écologique en ses causes évoquées ou possibles ; ensuite, nous présenterons les thèses de la *Deep Ecology* ou écologie profonde : les défis et les questions que la crise écologique adresse à la théologie, notamment en ce qui concerne notre rapport au monde, son devenir, ainsi que sa place dans le projet de Dieu.

I.2. BRÈVE DESCRIPTION DE LA CRISE ÉCOLOGIQUE

L'expression « crise écologique » est utilisée dans tous les sens, à tort et à travers, au point qu'il nous semble important de nous y pencher tant soit peu pour situer notre propos et pour savoir de quoi nous parlons véritablement. Notons en passant que quelques fois le terme de « déstructuration continue » est utilisé en lieu et place de celui de crise écologique ; car la crise n'est pas ponctuelle, mais elle est la résultante d'une attitude et d'une relation qui s'étend sur une longue période. Mais, pour notre part, nous utiliserons exclusivement le terme de crise écologique, plus neutre et plus usuel.

[18] Le cardinal Ratzinger avait en son temps dénoncé cet « aplatissement » dans une conférence qu'il tînt le 2 mai 1989, à Laxenburg, en Autriche, sur *Les difficultés en matière de foi dans l'Europe d'aujourd'hui*, Cf. *http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/incontri/rc_con_cfaith_19890502_laxenburg-ratzinger_fr.html*, consulté le 23 février 2013.

Écologiquement parlant, une crise se produit lorsque le milieu de vie d'une espèce ou d'une population évolue de façon défavorable à sa survie[19]. Qu'en est-il de la crise écologique que nous déplorons aujourd'hui ? Quelles en sont les manifestations ? Voyons cela de plus près.

Nous le verrons plus loin, les experts et les différents protagonistes engagés dans la lutte contre la crise écologique sont loin de s'accorder sur les origines de ladite crise. Si d'aucuns l'attribuent, sans plus, à l'action humaine sur la nature qui a atteint un point où la survie de l'humanité elle-même se trouve menacée, d'autres trouvent que cette crise n'est pas la première dans l'histoire de cette planète ; elle s'inscrit à la suite de bien d'autres qui ont eu lieu au cours des siècles ou des millénaires précédents. C'est dire que l'origine anthropologique de la crise ne fait pas l'unanimité. Il se pose, ici, en filigrane la question de la réalité même de la crise écologique. Car pour qui ne la reconnaît pas, ce serait une non-question, il serait inutile d'en parler comme d'une situation qui mérite attention. Mais notre propos, pour l'heure, est de faire la phénoménologie de la crise écologique pour mieux en cerner les contours. Quels sont les phénomènes qui entrent en ligne de compte dans la réalité de la crise écologique ? Quel est le contenu respectif des termes auxquels on se réfère pour en parler ?

I.2.1. **Les changements climatiques**

Un changement climatique, autrement désigné parfois sous les termes de réchauffement global ou planétaire, ou encore de dérèglement climatique « correspond à une modification durable (de la décennie au million d'années) des paramètres statistiques (paramètres moyens, variabilité) du climat global de la Terre ou de ses divers climats régionaux. Ces changements peuvent être dus à des processus intrinsèques à la Terre, à des influences extérieures ou, plus récemment, aux activités humaines »[20].

Selon le GIEC, le changement climatique se rapporte à tout changement dans le temps, qu'il soit le fait de la variabilité naturelle ou des activités humaines[21]. Pour sa part, la Convention

---

[19] Cf. « Crise écologique », http://*www. wikipedia.com/écologie*, consulté le 20 février 2013. Certains aspects de la suite de l'étude, notamment sur les causes ou les origines, s'inspirent des travaux de cette source.

[20] Cf. *https//fr.wikipedia.org/wiki/Changement_climatique*, consulté le 12 janvier 2014.

[21] *https//fr.wikipedia.org/wiki/Changement_climatique*

cadre des Nations Unies sur le changement climatique utilise ces termes pour désigner « uniquement les changements dus aux activités humaines », et emploie le terme « variabilité climatique » pour désigner les changements climatiques d'origine naturelle[22].

Dans le même ordre d'idée, nous pouvons rappeler que le changement climatique « anthropique » serait le fait des émissions de gaz à effet de serre résultant des activités humaines, ayant comme conséquences la modification de la composition de l'atmosphère de la terre, l'élévation du niveau des mers, la modification des régimes de précipitations entraînant sécheresses et inondations accrues, ou encore la multiplication à l'échelle régionale de manifestations climatiques extrêmes comme les tempêtes, les ouragans et les canicules[23].

En effet, le rejet dans l'atmosphère d'environ sept milliards de tonnes de gaz à effet de serre (le CO2, CH4, N2O, CFC) serait responsable des changements climatiques que l'on note actuellement. La moitié de ces gaz ne serait pas recyclée par l'océan et les forêts ; il s'agit notamment de ceux provenant de l'utilisation des combustibles fossiles dans la production d'énergie ou dans les transports. À ces gaz il faut ajouter l'impact de la déforestation pour les activités agricoles ou d'élevage, ou pour le bois, etc.

L'effet de serre maintient les températures favorables à la vie sur terre ; mais il est désormais en déséquilibre, ce qui induit des perturbations dans le système climatique planétaire avec des conséquences évidentes, dont :

– le réchauffement global qui entraîne des perturbations du cycle atmosphérique de l'eau ;

– la modification du régime des pluies et de l'évaporation ;

– l'augmentation du nombre et de la brutalité des cyclones tropicaux (lesquels portent, curieusement, des prénoms humains !) ;

– la montée du niveau des mers pouvant faire disparaître des zones insulaires ou certaines villes côtières ;

---

[22] *https//fr.wikipedia.org/wiki/Changement_climatique*

[23] Cf. « Comprendre le changement climatique. Causes, effets et enjeux du changement climatique », *https://www.ecologique-solidaire.gouv.fr/politiques/comprendre-changement-climatiqueChangement climatique* », consulté le 13 décembre 2016.

– la diminution de la couche d'ozone stratosphérique avec l'augmentation du flux de rayons ultraviolets solaires (responsables de cancer de la peau).

Le rapport d'évaluation du GIEC[24], du 21 février 2001 affirme qu'en 2100, la teneur en CO2 pourrait osciller entre 540 et 970 parties par millions (ppm) contre 280 en 1750. Face à cette urgence, si rien n'est fait, la température globale de la planète connaîtra une augmentation moyenne de 1,4 à 5,8 °C (ou entre 1,8 et 4,0 °C selon l'estimation supposée comme « la meilleure ») entre 1990 et 2100, car elle a déjà augmenté de 0,4 °C depuis la fin des années 1800. Le réchauffement climatique ne paraît pas spectaculaire, à première vue, mais intervient avec une ampleur et à une vitesse sans précédent depuis au moins 10 000 ans. Ce n'est pas tout.

Le même rapport projette une augmentation du niveau des mers de 9 à 88 centimètres pour la même période. Les conséquences environnementales et économiques seraient très importantes. Sans compter l'impact négatif de la variation des températures, résultant du changement climatique, sur la biodiversité, entre autres l'extinction de certaines espèces, l'inadaptation de certains écosystèmes.

Il faut aussi noter l'irrégularité des précipitations qui va croissant et qui pourrait susciter des problèmes de ressources en eau dans plusieurs régions du monde. À l'inverse, les inondations, entre autres catastrophes naturelles, pourraient ailleurs s'aggraver. Les saisons chaudes, dans certaines régions situées sous les latitudes moyennes, seraient marquées par des sécheresses plus longues, accompagnées d'importantes dégradations des sols.

Qu'en est-il du pendant des changements climatiques qu'est le réchauffement climatique, qu'on appelle aussi « réchauffement planétaire ou réchauffement global » ? Il est un phénomène d'augmentation de la température moyenne des océans et de l'atmosphère, à l'échelle mondiale, sur plusieurs années. Il désigne particulièrement la tendance au réchauffement global observé les dernières décennies du XX^{e} siècle). Le GIEC, dans son quatrième rapport[25], affirme que le

---

[24]*Climate Change 2001. The Scientific Basis*. GIEC, IPCC, 3rd assessment report, 2001, Cf. *https://www.ipcc.ch/ipccreports/tar/wg1/pdf/WGI_TAR_full_report.pdf*, consulté le 13 janvier 2014.

[25] *The IPCC 4th Assessment Report is coming out. A picture of climate change the current state of understanding, GIEC*,2007,

réchauffement climatique, depuis 1950, serait probablement d'origine anthropique. Ce réchauffement planétaire semble corrélé avec une forte augmentation dans l'atmosphère de la concentration de plusieurs gaz à effet de serre, dont le dioxyde de carbone, le méthane[26]. Une caractéristique de ces deux modifications climatiques c'est leur durée dans le temps : elles sont appelées soit à se manifester après un long moment soit à s'étendre sur une longue durée. C'est dire qu'ils ne touchent pas que la génération présente, mais aussi les générations à venir.

I.2.2. **La pollution de l'air, de l'eau et des sols**

De nombreuses substances toxiques sont rejetées par les industries, les transports ou encore la dégradation de certaines matières et biens de consommation dans l'air. La circulation automobile produit le dioxyde de soufre et l'oxyde d'azote ; associée aux chauffages domestiques et industriels, ils polluent abondamment l'air. La pollution des grandes métropoles européennes, occidentales et dans d'autres continents serait la cause de plusieurs dizaines de milliers de décès par an, eu égard à la forte concentration des substances toxiques dans les villes. Les effets de la pollution de l'air sont entre autres les maladies respiratoires dont le taux augmente de façon exponentielle : l'asthme, la bronchite et les cancers des poumons.

À ces fléaux il faut ajouter les ravages que font le dioxyde de soufre et les oxydes d'azote qui acidifient les pluies et provoquent la dégradation des forêts. Les eaux sont polluées et les sols dégradés par les déchets domestiques ou agricoles ou encore industriels, lesquels les transforment en égouts. Cette pollution touche particulièrement les eaux continentales, les fleuves et les lacs qui contaminent à leur tour les eaux de mer. Les effets sur les espèces aquatiques ne sont guère reluisants. Car l'accumulation des métaux lourds toxiques est un facteur de destruction de vie aquatique. Et cela par la décomposition des algues et des végétaux aquatiques qui provoque l'épuisement de l'oxygène dans l'eau. Que dire des exploitations des ressources sous-marines dont les forages de pétrole qui polluent massivement les océans ? Sans

---

Cf.*https://www.ipcc.ch/publications_and_data/publications_ipcc_fourth_assessment_report_synthesis_report.htm*, consulté le 10 février 2014.

[26] J.-Y. CHAPRON (éd.), « Le changement climatique »,

Cf. *http://www.academie-sciences.fr/publications/rapports/pdf/climat_261010.pdf*, consulté le 12 février 2014.

compter les quantités de déchets toxiques, radioactifs et chimiques ainsi que la masse de plastiques qui terminent leurs parcours en mer.

Tous ces éléments mis ensemble sous la pression d'une économie productiviste — qui impose les monocultures intensives bombardées d'engrais et de pesticides, qui ne s'adaptent guère aux écosystèmes — induisent une surexploitation des sols qui provoque pollutions, épuisement des sols et d'autres ressources, l'érosion et la désertification… Et avec (ou malgré) cela, un peu plus de 10 % de la population mondiale demeurent sous la menace permanente de la famine ! Plus encore, les populations les plus fragiles courent les risques évidents de voir leurs milieux de vie détruits ou rendus inhabitables. Ils sont menacés de fuir leur pays et forcés à émigrer vers d'autres milieux plus favorables.

I.2.3. La destruction des forêts

On assiste de plus en plus à la dramatique destruction des forêts, notamment dans les pays de l'hémisphère Sud. Le déboisement est criant et en appelle à une intervention rapide et efficace[27]. C'est un phénomène qui entraîne la régression des espaces forestiers. Actuellement, elle concerne les forêts tropicales dont la situation est jugée alarmante par la FAO dans un rapport du 14 novembre 2005[28].

Il ne serait pas exagéré de considérer le déboisement comme la principale caractéristique de la crise écologique dans les pays de l'hémisphère Sud. À cet effet, on ne peut donc adéquatement pas parler de la crise écologique dans les pays du Sud sans sous-entendre la crise sociale. Car elle plonge les populations locales, vivant des ressources forestières, dans la

[27] À la base de ce travail il faut noter un fait : le déboisement dans les foyers forestiers de la RD Congo, celui du Bas-Congo, dans le Mayombe, où de vastes étendues ont été déboisées. Et, en trente ans d'exploitation, plus de soixante cours d'eau sont asséchés. À cette allure, que restera-t-il de la flore de cette région ? Quel sera le sort de la faune et de la biodiversité qui en dépendent et y évoluent ? En voie de conséquence, que deviendront les populations du pays, eux qui sont essentiellement des agriculteurs ? Et cette logique doit s'appliquer à tout le Congo, notamment les régions où l'exploitation forestière est accrue et sauvage, sans encadrement légal. Cette observation vaut aussi pour les autres pays qui connaissent le même sort.

[28] Cf. Rapport de FAO « La déforestation se poursuit à un rythme alarmant », du 15 novembre 2005 *http://www.fao.org/newsroom/fr/news/2005/1000127/index.html*consulté le 19 février 2014.

précarité. Les mesures prises dans le sens de protection des forêts les privent des moyens de subsistance dont ils dépendent ; leur vie se trouve ainsi constamment menacée. Décidément, la crise écologique, dans les pays du Sud va de pair avec la crise sociale, économique et de valeur, voire identitaire. Il se pose là une question de vie ou de disparition de certains peuples de la forêt. À cela il faut ajouter les conflits fonciers qui résultent de l'exploitation des espaces forestiers. Les entreprises évoluant dans le secteur de l'exploitation forestière font la guerre aux populations locales en les expropriant, les privant ainsi de leurs sources de revenus et de moyens de subsistance. La forêt constitue, pour les peuples qui y habitent, une réserve de nourriture : ils y trouvent et y gardent leur nourriture ; une pharmacie : ils y puisent les remèdes nécessaires pour faire face aux maux ; et leur bureau : ils y passent leur journée, ils y trouvent une occupation. Cette espèce « d'agro-colonialisme » (accaparement des terres par les multinationales dans les pays pauvres) est cause de nombreuses souffrances pour ces populations oubliées de la modernité qui payent le plus lourd tribut au système économique qui règne sans partage. Les habitants de ces régions sont constamment chassés de leurs terres à cause de la déforestation à outrance. Ils sont ainsi forcés de devenir des nomades dans la jungle en quête d'un point de chute d'où on les délogera par la suite, et ainsi de suite jusqu'à les voir périr par la misère et le dépaysement, ou forcés de trouver asile sur une terre étrangère, loin des leurs.

On le voit, désormais la déforestation appelle la pauvreté. Les pays du bassin de l'Amazone sont constamment frappés par des problèmes de déforestation, ainsi que ceux d'Amérique centrale, d'Afrique ou d'Asie du Sud-Est[29]. La surconsommation de viande, et même les biocarburants pourtant réputés « écologiques » repoussent les frontières des pâturages et des fermes qui ne suffisent plus à alimenter les animaux. La réponse aux demandes exponentielles de certaines sociétés et les efforts de se conformer au concept de développement durable créent d'autres problèmes : alors que dans les pays du Nord, une part de certaines productions est détournée au bénéfice de biocarburant, les producteurs achètent davantage des terres dans les pays du Sud. Des terres vendues par les gouvernements locaux ou par les paysans, sans égard

[29] Nous devons préciser que nous citons ces régions du monde à titre indicatif, mais aussi parce que c'est là que l'empreinte est très marquée. Mais cela ne nous dispense pas de noter le cas des régions comme la Russie ou l'Indonésie dont les milliers d'hectares de forêts sont souvent ravagées par des feux de forêts et causent des dégâts tant matériels qu'humains de grande envergure. La déforestation allie pauvreté et dégradation des sols cultivables.

pour les conséquences à court, moyen et long termes. Ainsi, dépossédées de leurs terres, ces populations voient leur sort scellé : ils vivent sous la menace quasi permanente de la famine, sans certitude du lendemain ! Ces pratiques s'inscrivent dans une démarche consistant à se donner bonne conscience : l'Occident voulant pallier les problèmes générés par l'usage et la raréfaction des énergies fossiles, en développant l'énergie verte (biocarburant), en crée d'autres, à savoir la raréfaction des terres cultivables et la déforestation, facteur accélérateur du réchauffement climatique.

Les effets de la déforestation en général sont néfastes : en premier lieu, l'impact sur le climat local et ensuite, à grande échelle, ses effets sur le climat global. Car les forêts n'arrivent plus à absorber les rayons solaires en quantité voulue, et reflètent autour de 20 % de lumière du soleil, entraînant ainsi la rareté de précipitations avec, comme conséquence directe, la désertification. Aussi, la déforestation réduit la teneur de dioxyde de carbone que les arbres captent pour la photosynthèse, régulant ainsi l'effet naturel de serre. Ainsi donc, le dioxyde de carbone que les activités humaines engendrent est libéré dans l'atmosphère. Sans oublier le fait que l'abattage d'arbres constitue une menace sûre pour la biodiversité, tant il est vrai que des espèces florales ou fauniques sont décimées par cette pratique.

I.2.4. La biodiversité en danger

Le terme de biodiversité s'applique, en son sens étymologique à la diversité du vivant à savoir les processus, les modes de vie ou les fonctions conduisant à maintenir un organisme à l'état de vie. Certains préfèrent distinguer et parler de diversité *biologique* quand ils pensent à l'éventail de modes de vie ou les fonctions d'un ou de plusieurs organismes, de diversité *spécifique*, ou de diversité *floristique* quand il s'agit de la diversification des espèces végétales, de diversité *génétique* appliquée à la variabilité intraspécifique et enfin de diversité *fonctionnelle* lorsqu'on définit les fonctions clefs assurées par un groupe d'espèce[30].

[30] Interview accordée par Robert Barbault à Grégoire Macqueron, « Robert Barbault : la biodiversité est plus qu'un catalogue d'espèces », Cf. *https://www.futura-sciences.com/planete/actualites/developpement-durable-robert-barbault-biodiversite-plus-quun-catalogue-especes-22259/*, Consulté le 26 janvier 2014.

Robert Barbault[31] la comprend comme « l'ensemble des êtres vivants avec leur diversité, y compris génétique, et leurs relations[32]. » C'est donc, selon lui, « le tissu vivant du phénomène que l'on appelle la vie ». Il poursuit : « Ce tissu inclut aussi l'être humain et les centaines de microbes qui vivent dans son tube digestif. En fait, l'homme et ce qui a fait sa civilisation, à savoir l'agriculture avec toutes ses variétés de plantes cultivées et d'animaux élevés, sont partie intégrante de la biodiversité. La biodiversité est bien plus qu'un catalogue d'espèces. Avec un tel catalogue, on ne voit pas l'essentiel, à savoir la vie qui est partout : elle interagit avec notre atmosphère, le climat, les paysages, ce que nous mangeons, le pétrole et le charbon que nous consommons. Tout ceci repose sur le vivant et sa diversité »[33].

Issue de la contraction de deux mots « diversité » et « biologie », la biodiversité ou la diversité biologique sert à désigner la variété et la diversité du monde vivant. Pris dans son assertion la plus large, ce mot est synonyme de vie sur terre. Ainsi, chaque région du monde possède des espèces qui lui sont propres (comme l'okapi en RD Congo, le panda géant de la Chine). Ce sont des espèces appelées « endémiques », limitées à une zone déterminée.

Les forêts tropicales sont l'habitat de plus de 50 % des espèces animales et végétales que compte la planète. La déforestation met en péril l'existence de plusieurs dizaines de milliers d'espèces. Les nombreuses atteintes à la biodiversité entraînent parfois la déstabilisation des équilibres écologiques aux conséquences incalculables sur l'humain, notamment en ses conditions de vie. C'est dire que certains groupes sociaux humains sont menacés d'extinction, faute d'espace vital, ou opprimés par les multinationales qui les en privent impunément.

De ce point de vue, on ne parlera jamais assez des fonctions ô combien bénéfiques de la biodiversité pour les activités humaines. C'est le cas de l'épuration des eaux, la décomposition des déchets, la pollinisation des cultures, etc. Bref, la biodiversité sert de pont au « passage du

---

[31] Robert Barbault est à la fois directeur du Département Ecologie et Gestion de la Biodiversité du Muséum national d'Histoire naturelle en France et membre du Conseil Supérieur du Patrimoine Naturel et de la Biodiversité et président du Comité Français du Programme *Man and Biosphere* (Mab) de l'Unesco.

[32] G. MACQUERON, « Robert Barbault : la biodiversité est plus qu'un catalogue d'espèces ».

[33] G. MACQUERON, « Robert Barbault : la biodiversité est plus qu'un catalogue d'espèces ».

concept de “l’homme ***et*** la nature” à celui de “l’homme ***dans*** la nature”, pour le meilleur et pour le pire »[34]. Après tout, comme reconnaît si judicieusement R. Barbault, les maladies font elles aussi partie de la biodiversité.

La pratique des OGM, pour ne citer que celle-ci, devient un facteur de menace pour la biodiversité. Car leur dissémination dans la nature menace fondamentalement et de manière irréversible les autres espèces naturelles. Tout cela dans la perspective du gain qui préside au processus de reproduction et de contrôle génétique des espèces tant animales que végétales.

Que dire des déchets nucléaires dont la portée des effets néfastes à long terme n’est pas toujours bien mesurée ? Les dangers de la pollution radioactive sont toujours présents, sans parler du fait que leur transport s’accompagne d’émission de CO2 !

En définitive, la logique consumériste et de croissance à tout prix participe largement à la crise écologique actuelle. Basée sur des processus cycliques avec échéance de réalisation à court terme, elle impose aux processus naturels un rythme et un cadre qui ne leur sont pas naturels et familiers. Le forcing change l’évolution de la nature et de ses occupants et menace leur avenir proche et lointain. Il en résulte des bouleversements importants. Quelle en est ou quelles en sont l’origine ou les origines ?

I.3. ORIGINES DE LA CRISE ECOLOGIQUE

I.3.1. Origine physique et naturelle de la crise écologique

La ou une crise écologique peut compter une ou plusieurs origines. En voici les principales.

Une évolution de facteurs écologiques abiotiques peut entraîner la dégradation de la qualité d’un environnement, et cela par rapport aux besoins d’une espèce donnée. Ce peut être un froid ou une chaleur excessive, une diminution de luminosité — à la suite par exemple d’éruptions volcaniques conséquentes ou de chutes de météorites, entraînant la diminution de la biomasse

[34] G.MACQUERON, « Robert Barbault : la biodiversité est plus qu’un catalogue d’espèces », Cf. *https://www.futura-sciences.com/planete/actualites/developpement-durable-robert-barbault-biodiversite-plus-quun-catalogue-especes-22259/*, consulté le 26 janvier 2014.

végétale faute d'activité photosynthétique efficace — de nature à entraîner la disparition d'une espèce.

L'augmentation du nombre de prédateurs ou de la compétitivité interspécifique (entre espèces) voire intraspécifique (entre deux races d'une même espèce) dans un environnement donné peut menacer la survie d'une espèce : il y aura lutte pour assurer la source de nourriture ou pour l'espace. L'augmentation importante du nombre d'individus d'une population ou d'une espèce impose une forte pression sur l'environnement vital, et y rend la vie défavorable.

L'origine d'une telle crise peut bien être naturelle ou anthropique (due à l'activité humaine). Une telle crise écologique peut entraîner, à court ou à long terme, l'extinction des espèces menacées ; ou, dans le meilleur des cas, elle peut rendre la vie plus précaire à jamais et ainsi donner lieu à d'autres habitudes vitales.

Ainsi donc, l'étendue d'une crise est variable : elle peut être locale ou globale. Localement, un écosystème de taille réduite (une zone géographique, une étendue d'eau, une forêt, etc.) se trouve concerné, avec des conséquences néfastes pour une partie ou la totalité des espèces ayant cette zone comme habitat[35]. Une crise écologique globale touche la totalité de la biosphère et, par voie de conséquence, l'ensemble des espèces. Celle qui menace actuellement la planète terre est liée, selon les scientifiques, au réchauffement climatique qu'il faut lier à l'effet de serre, mais aussi au trou dans la couche d'ozone, ainsi qu'aux pluies acides causées par les émissions de soufre. Mais, quelle que soit son étendue, une crise cause nécessairement un déséquilibre.

Précisons que la crise écologique globale qui menace actuellement la planète n'est pas un phénomène nouveau ou isolé dans l'évolution de la planète. Il y en a déjà eu dans l'histoire de notre planète. Mais, à la différence de celle actuelle, qui est due à l'impact d'une seule et unique espèce, l'être humain, les anciennes crises globales étaient imputables aux modifications de facteurs écologiques abiotiques. L'exemple le plus notable est celui de la diminution de la

[35] Les marées noires, comme celle du Golfe de Mexique, Tchernobyl, la catastrophe de Bhopal et ses émanations d'isocyanate de méthyle, la fuite de dioxine à Seveso en Italie, etc. La liste est longue. Ce sont autant de catastrophes de nature à éveiller les consciences des pays dits industrialisés et développés sur les dangers que court la planète et qui ont alerté le monde sur les risques de pollution profonde de notre écosystème. Mais les intérêts économiques ne semblent pas toujours avoir la même lecture des événements.

moyenne de température au cours des âges glaciaires du quaternaire. Et des exemples de date plus récente ne manquent pas[36].

À cet effet, les géologues ont montré l'occurrence de plusieurs crises globales qui ont provoqué des extinctions d'espèces. Crises attribuables (nous l'avons fait remarquer plus haut) à « la chute de météores, des modifications de l'activité solaire, recrudescence de l'activité volcanique, dérive des continents, les variations de l'eustatisme, etc. Ces crises biologiques permettent notamment d'établir les grandes coupures de l'échelle des temps géologiques »[37].

D'après les paléontologues Meave Leakey de l'Université Stony Brook à New York, Doron Behar, du Centre Médical Rambam à Haïfa, en Israël et Sharon Rosset du Centre de Recherche du groupe IBM à Yorktown Heights, les génétiques des populations humaines donnent à penser que des sécheresses extrêmes ont fait courir à l'humanité le risque de s'éteindre il y a 70 000 ans en Afrique de l'Est, réduisant toute la population humaine à près 2000 individus. Selon les mêmes scientifiques, ce n'est que 40 000 ans plus tard que les groupes humains se sont refondus dans une population unique, panafricaine, et cela après 100 000 ans de séparation[38]. Ce n'est pas tout. Au cours des 500 000 dernières années, cinq périodes de réchauffement climatique se sont succédées. Les 160 000 dernières années se sont caractérisées par des fluctuations de la teneur de CO2 dans l'atmosphère entraînant celles des températures.

La teneur de CO2 est responsable du réchauffement climatique, s'accorde-t-on à reconnaître. Il est produit en grande partie par les énergies fossiles. Il convient cependant de noter que « environ 99,7 % des gaz à effet de serre ont pour origine des causes naturelles : c'est principalement la vapeur d'eau, mais aussi les volcans et les animaux (les ruminants émettent

---

[36] S. FURFARI, *Dieu, l'Homme et la Nature. L'écologie, nouvel opium du peuple ?* Paris, Bourin Éditeur, 2010 rapporte un exemple de changement climatique datant de mille ans. En l'an 1000, note-t-il, Erik le Rouge, chassé de l'Islande, s'exile au Groenland (terre verte) qu'il a ainsi baptisé. C'est dire que cette partie de la planète qui est aujourd'hui recouverte de glace a été un espace vert. Et donc, cela dénote un important refroidissement que la planète aurait connu entre l'an 1000 et notre siècle. Lire les pages 132 et 133 de cet ouvrage.

[37] Cf. *https://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89cologie*,visité le 10 janvier 2014.

[38] *https://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89cologie*,visité le 10 janvier 2014.

du méthane). Les gaz à effet de serre d'origine anthropique représentent une proportion tout à fait négligeable »[39].

Déjà aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, s'intéressant à la problématique de l'âge de la terre, certains scientifiques avaient admis la théorie d'une certaine activité cyclique de la terre caractérisée par des catastrophes successives. Ainsi, dans son « Discours préliminaire » publié en 1812, Cuvier admet le caractère cyclique du globe, et montre que « chaque cycle est séparé du suivant par une grande catastrophe, que celle-ci a provoqué des événements géologiques extraordinaires, cataclysmiques, qui ont détruit l'ensemble des êtres vivants. Après la catastrophe, une nouvelle faune a remplacé l'ancienne »[40]. D'autres théories, comme celle développée par Adolphe Brongniart, admettent, toujours dans le cadre de la théorie catastrophiste, que les « flores fossiles changent, elles aussi, brutalement de nature au cours de la succession stratigraphique. C'est donc l'ensemble des espèces vivantes qui se modifient au cours des périodes catastrophiques »[41].

De même, dès le XIX[e] siècle, une théologie dite alors naturelle considérait que le Déluge ne serait pas un événement unique[42]. Il se serait produit au cours de l'histoire bien d'autres invasions marines catastrophiques analogues. Il n'y aurait donc pas de raison d'accuser l'être humain d'être responsable de la crise écologique qui se profile.

On le voit, les climato-sceptiques ont de quoi battre en brèche les conclusions des experts et des scientifiques sur le changement climatique et particulièrement sur l'impact humain sur ce changement. Car, arguent-ils, cette proportion minime ne saurait être la cause première du changement tant décrié. Bien plus, il n'y aurait pas de relation de cause à effet, qui soit physiquement fondée, prouvée ou quantifiée entre les évolutions de température et la variation de la teneur de CO2 dans l'atmosphère. Il est certes vrai qu'entre 1906 et 2003 on a observé une augmentation de la température moyenne de l'ordre de 0,47 °C. Ainsi, s'il y a des régions

---

[39] *https://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89cologie*,visité le 10 janvier 2014.

[40] C. ALLEGRE, *Dieu face à la science*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1997, p. 114.

[41] C. ALLEGRE, *Dieu face à la science*, p.114.

[42] Le révérend William Buckland (1784-1856), professeur à Oxford, avait initié ce qu'il a appelé « théologie naturelle » pour démontrer la vérité des écrits bibliques par l'observation de la nature. Cf. C. ALLEGRE, *Dieu face à la science*, p. 115.

qui connaissent un réchauffement — en l'occurrence l'Arctique occidental — d'autres, en revanche, connaissent un refroidissement ; c'est le cas de la mer de Norvège. C'est dire que l'évolution climatique suit toujours son propre rythme. Et si tel est le cas, imputer à l'homme la responsabilité du changement climatique relèverait de la pure fantaisie ou de mauvaise volonté.

Il y a quand même lieu de tempérer l'enthousiasme des climato-sceptiques en précisant la spécificité de l'impact de l'activité de l'espèce humaine sur la biosphère. Contrairement aux autres espèces animales, l'humain est un prédateur omnivore. Ayant été pendant longtemps une créature parmi d'autres créatures, il a fini par se mettre « au-dessus de la mêlée ». Et cela grâce au développement technologique, avec, entre autres, comme corollaire l'accroissement démographique qui a, à son tour, marqué fondamentalement son milieu de vie. D'où il influe, sans en mesurer nécessairement l'impact, sur le reste de la nature ; influence dont la manifestation remonterait au néolithique avec la pratique de l'agriculture.

Qu'est-ce qui fait la spécificité de l'espèce humaine par rapport aux autres ? De l'avis des spécialistes, l'homme se distingue par les caractéristiques suivantes. D'abord, il a migré et colonisé tous les continents où la vie est possible sur terre, excepté quelques zones particulièrement froides ou arides. Deuxièmement, par le phénomène qu'on peut appeler d'anthropisation, il a modifié son environnement de vie et cela de façon consciente : pour pratiquer l'agriculture, il modifie l'environnement ou le paysage ; pour bâtir des villes, il recule les forêts, etc. Troisièmement, son activité agricole et industrielle crée des déséquilibres dans la biosphère et dans la biodiversité. Il suffit de considérer les importantes quantités d'engrais, de lessives tirées de phosphates responsables de l'eutrophisation des milieux aquatiques. Enfin, de toutes les espèces, celle humaine est la seule dont l'impact d'activité en un point donné de la planète peut avoir des répercussions sur un autre point tout à fait différent. Les gaz à effet de serre sont produits par les industries occidentales, mais provoqueront le réchauffement climatique plus ressenti dans les pays de l'Hémisphère Sud.

Nous avons noté que l'activité de l'être humain est délibérée et consciente. Ce qu'il lui est reproché en amont, c'est-à-dire sa capacité de destruction dans et sur la nature peut être récupéré positivement dans l'effort de restauration des équilibres globaux menacés par son impact. D'où la nécessité de son engagement ferme en faveur des protocoles signés lors des assises sur la biodiversité. Alors que certains militent pour faire respecter les accords par l'ensemble des

gouvernements, d'autres réagissent de façon molle avec quelques mesures de type cosmétique ; d'autres encore s'acharnent et déploient un capital d'énergie pour en faire des lettres mortes. On comprend dès lors qu'à l'origine anthropique de la crise écologique préside aussi un problème moral ou éthique, voire spirituel.

I.3.2. Origines spirituelles et philosophiques de la crise écologique

I.3.2.1. Origines « spirituelles et théologiques »

Nombre de défenseurs de l'environnement, pour accréditer leurs propos, soutiennent quasi unanimement que « tout va mal ». La civilisation actuelle a échoué et, dans sa chute, elle a entraîné toute l'existence tant humaine que naturelle dans une impasse. Serait-ce un clin d'œil à Genèse 3, avec la chute d'Adam entraînant celle de toute la création ? Face à cette situation, ils en appellent au changement radical de paradigme de vie. L'urgence s'impose : il faudrait retrouver la belle époque perdue. Tel est le leitmotiv de quelques tendances environnementalistes. Ce qui sous-entend qu'avant l'ère technologique, tout allait pour le mieux et qu'aujourd'hui, avec les progrès technologiques, sont aussi arrivées les maladies, la pollution, la pauvreté, les famines, etc. Doit-on oublier qu'avant l'ère technologique, des épidémies (comme la peste, la variole) ont décimé des populations entières ? Et qu'avant la désinfection (au moyen de chlore ou de rayons UV) la qualité de l'eau était douteuse et sa consommation était le facteur par excellence d'épidémies (maladies d'origine hydrique). 95 % de la population mondiale vivait de l'agriculture, avec une espérance de vie de 45 ans. Est-ce une telle époque qu'il faut regretter ? Cette question mérite d'être sérieusement posée.

Certains penseurs écologiques soulignent plutôt l'origine spirituelle de la crise écologique. Ce serait des pensées ou des doctrines ou traditions qui auraient dicté ou façonné la prédation ou le manque de respect envers la nature. Certains auteurs insistent alors ce qu'on a appelé les racines judéo-chrétiennes de la crise. L'impulsion de l'antagonisme entre l'écologie et le christianisme a été donnée par l'historien Lynn Townsend White Jr.

Dans le célèbre article intitulé « The Historical Roots of Our Ecological Crisis »[43] publié en 1967 dans la revue scientifique « Science », ce professeur d'histoire du Moyen-Âge affirme que la sortie de la crise exige que l'on repense profondément l'enseignement chrétien sur la supériorité absolue de l'homme sur le reste de la création, précisément sur la nature. L'auteur pense que notre façon d'envisager la relation entre l'homme et la nature détermine notre comportement écologique. Il précise : qu'il soit chrétien ou pas, tout l'Occident a été marqué par le judéo-christianisme qui a imprégné les sociétés occidentales les deux derniers millénaires. Et donc, le christianisme est, à son avis, la religion la plus anthropocentrique qui soit. À ce titre, il porte la lourde responsabilité historique face à la destruction de la nature Écoutons-le : « Sous la forme occidentale en particulier, le christianisme est la religion la plus anthropocentrique que le monde ait connu. Dès le II^{e} siècle, Tertullien et saint Irénée de Lyon soulignaient avec insistance que, lorsque Dieu a formé Adam, il avait déjà à l'esprit l'image du Christ incarné, le second Adam. L'homme partage, dans une large mesure, la transcendance de Dieu vis-à-vis de la nature. Le christianisme (…) a non seulement établi un dualisme entre l'homme et la nature, mais aussi affirmé avec insistance que l'exploitation de la nature par l'homme pour ses propres fins relevait de la volonté de Dieu »[44].

---

[43] L. WHITE, « The Historical Roots of Our Ecological Crisis », in *Science*, vol. 155, n° 3767 (1967), p. 1204-1207. Cet historien médiéviste américain fit une communication, le 26 décembre 1966 à l'*American Association for the Advancement of Science,* publiée dans la revue *Science* en 1967, sous le titre indiqué ci-dessus. Dans cette communication, il dénonce ce qu'il a appelé « une certaine mentalité judéo-chrétienne », responsable des déviations multiséculaires qui ont donné lieu à la crise écologique actuelle. Le chef d'accusation de cette mentalité est d'avoir forgé un type d'homme « tyran », et cela par décret divin. Curieusement, il avait, lui-même, proposé comme alternative à ce christianisme ce qu'il a appelé un *christianisme très franciscain et rejeté l'idée d'un retour aux religions pré-chrétiennes dans le dessein de contrer la crise écologique.* Mais nous allons le voir beaucoup d'auteurs (comme Hofbeck) suggèrent le recours aux religions amérindiennes et orientales, sinon comme solution totale et concrète, du moins comme contribution partielle pour une meilleure praxis écologique.

Cependant, un nombre important de chercheurs en appellent à une nuance de la thèse de Lynn White Jr, car il faut mettre en parallèle Gn 1, 28 (sur lequel Lynn White s'appuie pour fonder sa critique) avec Gn 2, 15 qui constitue un appel à la responsabilité à l'égard de l'environnement. L'on lira à cet effet et à titre illustratif : J. DUHAIME, « Remplissez la terre et dominez-la. Genèse 1,28 et l'éthique de l'environnement », dans J. TREMBLAY, *Ecologie et environnement,* Montréal, Fides, 1983, p. 115-128.

[44] L'accusation portée par White n'est pas près de s'estomper, car près de 44 ans plus tard, c'est-à-dire en février 2010, sa pensée continue de faire des émules. Ainsi, un collectif de 22 auteurs a publié un livre au titre

Bien plus, il insiste sur le contraste qu'il y a entre le christianisme et les religions païennes anciennes et les religions orientales. Alors que ces dernières sont *respectueuses de la nature et la vénèrent*[45], le christianisme insiste sur le fait que c'est la volonté de Dieu que l'homme exploite la nature à ses propres fins. C'est donc tout naturel que la mentalité qui naîtra de l'ère industrielle — concevant la nature comme servant à l'usage de l'homme — se conforme à cette théologie judéo-chrétienne.

White accuse le christianisme occidental d'avoir accordé la prééminence à l'esprit scientifique sur les arts, de reconnaître une place de choix à l'idée de progrès. Il va sans dire que l'arrogance qui en résulte est, selon lui, bénie par le christianisme. Il déclare que la crise écologique empirera jusqu'au moment où l'on rejettera l'axiome chrétien selon lequel la nature n'a pas d'autre raison d'exister que de servir l'homme.

Il reconnaît cependant le mérite d'un fils de l'Église en la personne de saint François d'Assise. Il se fonde, en effet, sur la légende du loup de Gubbio, pour montrer comment le Poverelo considère toutes les créatures — plantes, minéraux, animaux comme hommes — comme s'équivalant devant Dieu. Et donc, il propose de revenir à la pensée du saint homme d'Assise et d'en faire le patron des écologistes[46].

évocateur : *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité* (édité par Dominique Bourg et Philippe Roch), Paris, Labor et Fides, (Société), 2010. Selon ces auteurs, l'origine des menaces écologiques actuelles est à situer pour une grande part dans les conceptions spirituelles et culturelles que l'Occident nourrit à l'égard de la nature. Une certaine vision anthropocentrique, considérant l'homme comme supérieur aux autres êtres, serait développée par les matrices grecques et judéo-chrétiennes de l'Occident. L'ampleur de la crise écologique et le risque évident d'un désastre écologique auraient poussé ces auteurs à remettre en discussion les substrats culturels et spirituels de la civilisation occidentale chrétienne. Dans le même sens, on peut mentionner l'œuvre de Carol P. Christ, « Rethinking Theology and Nature », dans I. DIAMOND & G.F. ORENSTEIN (éd.), *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism,* San Francisco, Sierra Club Books, 1990. Féministe, elle reconnaît à la crise actuelle, menaçant de destruction la planète, une racine spirituelle.

[45] C'est nous qui le soulignons. Car cela n'apparaît pas explicitement dans le texte, mais à considérer les pratiques de ces différentes cultures religieuses (dont certaines sont superstitieuses), on découvre ce genre d'attitude.

[46] Le pape Jean Paul II a consacré saint François d'Assise Patron des écologistes en 1979, une année après le début de son pontificat, et treize ans après la proposition de Lynn White. Cf. La Lettre apostolique *Inter sanctos*, Acta Apostolicae Sedis 71, 1979, p. 1509-1510.

Nous l'avons dit : White a impulsé un mouvement de contestation du judéo-christianisme qui a fait florès. Aussi, ses continuateurs ont parfois fait des amalgames malencontreux au point de vouloir rejeter, non seulement l'enseignement chrétien, l'interprétation de la Bible à travers les âges, mais aussi et avec, le christianisme lui-même. Telle serait, selon eux, la condition de survie de la planète. Ainsi n'est-il pas étonnant d'entendre un Pierre Rabhi accuser la Bible de porter la grave responsabilité de favoriser et de stimuler l'attitude dominatrice et despotique de l'homme vis-à-vis des autres créatures[47]. Et avant lui, déjà, en 1972, nous dit Samuele Furfuri, « Carl Amery[48], écrivain de science-fiction et homme politique allemand de gauche, cofondateur du Parti écologiste allemand, reproche au christianisme sa lutte contre l'animisme gaulois »[49].

White est également rejoint par l'historien Donald Hughes à travers la publication d'un article[50]qu'il consacre à la figure mythologique de Pan dans son rapport avec la nature sauvage : il fustige l'éradication du polythéisme gréco-romain par le christianisme, dont la conséquence est la désacralisation de la nature et son viol. Selon lui, le christianisme a facilité la mort de la personnification du pouvoir divin qui avait pour habitat la nature. Il n'est donc pas étonnant que dans un tel monde désacralisé les humains exercent leur liberté dans le mésusage et la transformation des ressources de la terre pour les rendre aptes à répondre à leurs besoins égoïstes ; ce qui entraîne inexorablement la pollution et la mort.

---

[47] P. RABHI, *Du Sahara aux Cévennes, ou la reconquête du songe*, La ville dieu, Ed. Candide, 1983, p. 195, cité par Samuele Furfuri, *Op. cit.*, p. 114.

[48] Cet écrivain (09 avril 1922-24 mai 2005) de science-fiction, de son vrai nom Christian Anton Mayer, fut un auteur politique et activiste écologiste allemand. Membre du parti socialiste allemand, il a été cofondateur du parti écologiste allemand Bündnis 90 à l'occasion du congrès fédéral des Verts à Karlsruhe.

[49] S. FURFURI, *Op. cit.*, p. 82. On peut aussi lire la suite de la page où l'auteur fait état de l'action missionnaire de l'Anglais Winfrid Wessex, futur Saint Boniface, lequel avait eu l'audace de couper les chênes sacrés des Frisons à la hache. Alors que ce peuple attribuait ces arbres au dieu Donar qui, en réaction à cet affront, devrait punir l'impie de foudroiement, mais qui n'en fit rien. Cette impunité a consacré la faiblesse du dieu Donar, et donc a porté un coup fatal aux racines païennes de l'Allemagne. Le missionnaire montre aux Frisons qu'un chêne n'est qu'un arbre, un bien au service de l'homme et pas une divinité. D'où le sentiment de non-respect envers les choses de la nature.

[50] D. HUGUES, "Pan: Environmentals Ethics in Classical Polytheism", dans Eugene C. HARGROVES (dir.), *Religion and Environmental Crisis*, University of Georgia Press, Athens and London, 1986, pp. 7-24.

Dans un livre au titre évocateur[51], *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité,* vingt-deux auteurs estiment, face à la course au désastre écologique qui s'accélère, qu'il faut remettre en discussion les substrats culturels et spirituels de la civilisation occidentale. Aussi pensent-ils que les menaces écologiques actuelles reposeraient en grande partie sur les conceptions spirituelles et culturelles que l'Occident a nourries à l'endroit de la nature. Développée dans les matrices grecques et judéo-chrétiennes, une vision anthropocentrique aurait consacré la supériorité de l'être humain. À ce stade, une question mérite d'être posée : la contestation de la pensée chrétienne et du christianisme se fait-elle au profit d'un retour à des croyances dites « païennes » ? Nous y reviendrons.

Remarquons en passant que White omet de dire que c'est l'Humanisme, mis en place et défendu par la Renaissance, renforcé par les Lumières, bien plus que le christianisme ancien, qui a attribué à l'homme la primauté dans l'ordre des êtres. Mais aussi que le Japon (depuis plus d'un siècle) et la Chine moderne, aux racines respectivement shintoïste, bouddhiste et confucéenne, ont suivi un schéma de développement conforme à celui de l'Occident. On objectera — à juste titre — que c'est leur contact avec la culture prédatrice occidentale qui leur a inspiré cette attitude. Au fond, que reprochent Lynn White et ses acolytes à la doctrine chrétienne si ce n'est que l'anthropocentrisme, qui consacre la domination de la nature, son désenchantement ou sa désacralisation et la dégradation du corps et de la matière ? Mais est-ce bien justifié ? Nous y reviendrons.

Un environnementaliste comme Paul Shepard[52] reconnaît également au judéo-christianisme une part de responsabilité dans la cassure de la relation entre humain et nature. Mais, pour lui, on ne saurait attribuer toute la responsabilité de la crise écologique au seul christianisme qui,

---

[51] D. BOURG et P. ROCH, *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Paris, Éditions Labor et Fides, Société, 2010.

[52] Shepard est une figure nord-américaine de l'écologisme radical, l'éco-psychologie dont l'initiateur est Theodore Roszak. Il appartient aussi au courant 'primitiviste'. Le primitivisme est un courant initié, en 1986, par le Cercle du *Detroit Fifth Estate* ou *Cinquième Etat de Détroit* dont la visée est la "critique radicale de la structure technologique de la civilisation occidentale, combinée avec le réexamen du monde indigène et du caractère des communautés originales et primitives. » Cf. J. MOORE, « Introduction au primitivisme » (traduit de l'anglais par Mouton Sauvage), Cf. *http://www.robin-woodard.eu/spip.php?article1108&lang=fr* consulté le 13 février 2014.

en effet, s'inscrit dans une situation qui dépasse largement son impact idéologique sur ses membres. Il s'agit plutôt d'une crise originale dont le point de départ est la sédentarisation de l'humanité, suivie de la pratique de l'agriculture et de l'élevage[53]. Le christianisme s'inscrit donc dans un processus d'aliénation progressive de l'homme, qui va de pair avec la détérioration de sa relation avec la nature. Ainsi, la destruction de la nature est une pathologie humaine, une psychose. Elle est due à l'abandon de sa matrice culturelle : comme tout animal, programmé pour un mode de vie dans un milieu favorable, l'humain serait programmé psychologiquement pour un certain type d'organisation symbolique, une matrice culturelle et un mode d'adaptation à une nature spécifique. Cette dernière caractéristique serait celle des chasseurs-cueilleurs, lesquels semblaient vivre en paix avec le monde, se sentant invités plutôt que maîtres, avec une « ontogénèse[54] » plus normale que celle de l'homme moderne qui s'en est détourné, bien sûr. Leur mode de vie était le standard auquel nous devrions nous conformer. En voici les caractéristiques profondes :

- la sélection naturelle ;
- le développement de leur mental, de leur coopération, de leur leadership ;
- la promotion de la compréhension du monde comme mystérieux et sublime où l'on pouvait percevoir le sens de la vie en ses signaux, notamment dans les choses de la nature ;
- la vie quotidienne était inséparable du sens spirituel et de la rencontre ;
- les membres d'un groupe donné célébraient les étapes individuelles (de passage) comme des rituels de la participation à la prime création[55].

En définitive, la sortie hors de ce mode de vie des chasseurs-cueilleurs met l'homme hors de lui-même, le met en décalage avec sa pré-programmation. Il se créé un décalage au-dedans de lui-même, accentuant son malaise que rien ne peut atténuer. C'est ce qu'a occasionné l'entrée

[53] P. SHEPARD, *Nature and madness*, The University of Georgia Press, Athens and London, 1998.

[54] L'ontogénèse ou ontogénie est la description du développement d'un individu depuis la fécondation de l'œuf jusqu'à son âge adulte, voire jusqu'à sa mort. Elle est distinguée de la phylogénèse qui désigne l'histoire de l'espèce à laquelle appartient cet individu.

[55] P. SHEPARD, *Nature and madness*, p. 6.

dans la civilisation, et cela a commencé dès la fin du paléolithique, époque pendant laquelle le rapport des hommes au temps et à l'espace a changé :

- le monde sauvage devient muet, sa voix est remplacée par la voix des techniques de culture et de domestication ;
- la vision cosmologique et temporelle mute, entraînant une vision du monde, avec une certaine notion d'immortalité [56];
- le lieu perd sa signification : appauvrissement du milieu physique, dont le chasseur habite la périphérie, alors que le fermier y occupe une place centrale, réduisant tout à son bon vouloir ;
- il n'y a plus de démarcation entre village et champs ; ils deviennent un ventre maternel ; ainsi, on assiste à la dominance de la figure mythologique des agriculteurs, avec la Mère Nature ; cet espace génère une pensée dualiste, deux mondes inconciliables par l'esprit ;
- il se développe une opposition entre le monde sauvage (le non-moi), pourvoyeur des besoins de l'individu, et le monde fragmenté dans lequel l'Autre (l'altérité) est perçu comme ennemi, où tout est sous le contrôle du moi, où tout est chosifié, devient outil, objet… y compris l'être humain passent au gré de la division du travail.

Dans ce monde, la domestication des animaux s'achève dans celle de l'homme : « Le style (de vie) transmis métaphoriquement par les animaux sauvages est altéré en faveur du modèle littéral et du subordonné métonymique : la vie se résume à une inévitable difformité et aux limitations physiques, à des ébats et des alertes insensées, à suivre et à être conduit, à être fertile quand c'est nécessaire, à représenter la nature à un niveau plus cru »[57].

Dans cette évolution, le fermier se construit psychologiquement et met en place des stratégies, des croyances religieuses et des institutions qui lui permettent de supporter et de légitimer ce style de vie, tout comme les objets qui l'environnent : un outil en besoin de contrôle qui ne se distingue plus vraiment d'un environnement direct, simplifié, séparé d'un monde

[56] F. DUFOING, « Le christianisme est-il éco-compatible ? Retour sur les critiques environnementalistes du christianisme et la réappropriation chrétienne de l'écologie », dans *Krisis*, n° 36, avril 2012.

[57] F. DUFOING, « Le christianisme est-il éco-compatible ? cité P. SHEPARD, *Nature and madness*, p. 38.

hostile ; quant aux religions et mythologies agricoles, elles visent davantage à assurer la fertilité que l'harmonie et l'intégrité[58].

D'autres philosophes écologistes comme Max Oelschlaeger font remarquer que les sociétés nées dans le milieu d'émergence de l'agriculture sont marquées par le centralisme, la hiérarchisation, la bureaucratie, le patriarcat, avec les villes comme pôles de décision. Tel est le contexte qui voit naître les grandes religions monothéistes, dont le judaïsme[59]. Le christianisme se caractérise, selon P. Shepard[60], par trois attitudes : il donne naissance à ce qu'il a appelé une « pensée du désert », à l'abstraction et au dualisme, et, par conséquent, à une vision historique, et non plus mythique, du monde. Le judaïsme joint par le christianisme, renforcé par la pensée grecque, déstructurent la pensée mythique et en consacrent la disparition.

Le désert, espace d'abstraction, n'offre rien que le silence, la vacuité, la réduction géométrique du paysage, la pauvreté sensorielle, une forme d'homogénéité, une panoplie d'oppositions. Il est l'icône de la transcendance, un lieu de repli sur soi. C'est ici que les Hébreux font l'expérience de la splendeur en même temps que l'écroulement des sociétés théocratiques à cause des invasions, des catastrophes naturelles ou écologiques. La défaillance du dieu contingent et incapable de les protéger contre ces calamités leur ouvre la voie à la conception d'un autre qui, lui, n'est pas mythique mais historique. C'est ici que commence le dysfonctionnement, d'autant plus que le rôle qui échoit au mythe est désormais attribué à l'histoire. Or celle-ci est linéaire, contrairement au mythe qui est circulaire, et perçoit la nature comme un objet ou un ennemi à vaincre, supprimant toute possibilité de correspondance entre la nature et l'homme, en gommant toute possibilité d'analogie avec les processus de la nature.

À cause de leur caractère réductionniste, le monothéisme et la pensée de l'Histoire (unifiée) ne tolèrent aucune conception plurielle de la réalité. Cette rigidité est aussi fustigée par Roderick Nash, qui dénonce l'influence de l'origine divine de la création comme point de départ du rejet de la nature. De plus, cette rigidité trouve son expression dans la hiérarchisation

---

[58] M. OELSCHLAEGER, *The Idea of Wilderness. From Prehistory to the Age of Ecology,* New Haven and London, Yale University Press, 1991, p. 34.

[59] M. OELSCHLAEGER, *The Idea of Wilderness. From Prehistory to the Age of Ecology,* p. 32.

[60] La suite de cette étude s'inspire de l'ouvrage de P. SHEPARD, *Nature and Madness,* Athens & London, The University of Georgia Press, 1998, des pages 50 à 66.

profonde du christianisme qui présente l'ordre suivant : Dieu, Jésus, l'homme et la nature[61]. Il va de soi qu'ils conduisent à la naissance d'idéologie, à une mentalité dualiste, comme dit Shepard du « nous contre eux ». Bref, pour lui, la pensée judéo-chrétienne a renforcé et légitimé la séparation entre l'homme et le reste de la création. Bien plus, elle lui a trouvé un sens. Le rejet des mythes et de l'organique ira de pair avec le mépris dont elle couvrira la nature et le corps humain. Il suffit de considérer la position des puritains pour s'en convaincre. Cette attitude a, selon Shepard, préparé le terrain à la révolution scientifique et industrielle, à l'avènement de l'urbanisation et de l'ordonnancement du monde. La conséquence en est le brouillage de l'image de la réalité dans lequel baigne l'humanité actuelle, et surtout l'homme occidental.

La critique de Carl Amery donne lieu à un autre reproche formulé à l'endroit de la pensée chrétienne, à savoir le désenchantement de la nature, sa domination et, par voie de conséquence, le rejet du corps et de la matière. L'exemple de saint Boniface qui s'en prend aux chênes sacrés des Frisons est emblématique à ce sujet. Dans le contexte de christianisation de l'Europe occidentale, la lutte contre l'animisme gaulois a été féroce.

Il n'est pas étonnant de voir les courants de New Age[62] ou certains écologistes évoquer cet incident pour fonder leur accusation du christianisme. Aussi, prônent-ils la rupture avec le

---

[61] C'est ce qui ressort de l'analyse de F. Dufoing dans son ouvrage *L'écologie radicale*, Infolio, Lausanne 2012.

[62] Le New Age ou le nouvel âge est un courant spirituel occidental qui se caractérise par une approche individuelle et éclectique de la spiritualité. Il rassemble des auteurs de tous bords et des mouvements dont la visée est la transformation des individus par l'éveil spirituel, en vue de changer l'humanité. Dans sa monumentale *Temps de Verseau. Pour un nouveau paradigme*, Paris, Calmann-Lévy, publié en 1980, Marilyn Ferguson le comprend comme « l'émergence d'un nouveau paradigme culturel, annonciateur d'une ère nouvelle dans laquelle l'humanité parviendra à réaliser une part importante de son potentiel, psychique et spirituel ». Ce mouvement est considéré par certains comme une tentative de ré enchantement du monde face à la crise des idéologies et au refus de la croissance industrielle et du consumérisme. La naissance de ce mouvement est à situer dans le contexte des années 1960, qui a vu naître des nouveaux mouvements religieux, fondés sur des doctrines existantes, notamment la théosophie. Ce retour au spirituel est vécu diversement : si les uns approfondissent le sentiment religieux, d'autres en revanche développent un sentiment de quête intérieure, et cela en dehors de toute structure historique constituée. De la multiplicité de ses sources d'inspiration, le New Age voulait parvenir à une unification harmonieuse de connaissances. C'est dans ce contexte que certains éléments de l'hindouisme (comme la métempsychose) sont répandus en Occident. Ainsi développe-t-il une notion comme celle de biologie invisible, c'est-à-dire un corps énergétique subtil dont les centres d'énergie sont l'aura, le corps éthérique, les chakras. Cf. « New Age »,

christianisme et son remplacement par une religion de type unificateur qui soit basée sur l'homme. Car si la vérité révélée du christianisme est extérieure à l'homme, celle du New Age part de l'expérience fondée sur le mysticisme. Vérité à chercher non plus dans la Bible mais dans l'âme humaine elle-même. Le dieu en est le Moi — « la force est en toi », clame le New Age —, à l'instar des religions orientales. Et l'instance qui aidera à la découvrir n'est rien d'autre que le New Âge. Car la planète menacée de perdition ne peut être sauvée que par ce Moi (divin ?)[63]. Robert Hainard considère que les Églises ont œuvré à isoler l'homme du reste de la création.

Dans cette perspective, nous pouvons oser un rapprochement entre cette tendance au rejet du christianisme avec les prises de positions de certaines organisations internationales. L'exemple le plus patent dans le domaine d'écologie nous est fourni par le Sommet de la Terre tenu à Rio de Janeiro du 3 au 14 juin 1992, autrement appelé Conférence des Nations Unies sur l'environnement et le développement (CNUED). Le nombre de participants[64] et la couverture médiatique de cet événement ont de quoi conférer un poids considérable aux conclusions et à l'orientation qui en découlent. On eut cru participer à une « célébration religieuse ou cultuelle » consacrant une nouvelle divinité (la Terre : Gaïa) ou la naissance d'une nouvelle religion (l'écologie/écologisme).

---

https://fr.wikipedia.org/wiki/New_Age, consulté le 20 janvier 2014. La suite y est développée avec force détails, notamment en ce qui concerne ses principaux courants.

[63] On se souviendra des fameux dix nouveaux commandements pour sauver les planètes développées par l'ancien président russe Mikhaïl Gorbatchev, à qui l'on reconnaît encore la paternité du State of the World Forum (www. worldforum.org), organisme fondé en 1995, qui avait réuni plusieurs penseurs de tous bords engagés à sauver la planète de toutes les crises écologiques au moyen de financements colossaux émanant de donateurs. Les dix commandements présentent la figure d'un syncrétisme politico-religieux (à coloration démocrate, mêlé d'ingrédients boudhisants et des sagesses des peuples du monde, restées plus proches de la nature). Bref, c'est un lieu de rencontre de religion, de spiritualité et de politique. Ce mélange constitue désormais une alternative valable à la tradition judéo-chrétienne, et peut aider à effacer l'empreinte dont celle-ci a marqué le monde pendant des millénaires.

[64] Il y a eu 178 nations, - même si les NU en ont compté 172 -, 118 chefs d'État ou de gouvernement, 7.000 fonctionnaires internationaux, 30.000 représentants d'ONG environnementales et plus de 7.000 journalistes. Sans compter les 2.500 actions retenues dans l'Agenda 21 adopté à l'occasion de ce sommet.

En effet, sur ce point, les propos du Secrétaire général des Nations unies de l'époque Boutros Boutros-Ghali sont éclairants. Il reconnaît à Rio la tâche de créer un nouveau comportement du citoyen. Pour cela, il commence par montrer de façon graduelle l'équivalence à établir entre l'exigence évangélique de l'amour du prochain et celle, désormais reconnue par Rio, d'aimer la nature (il parle de monde, y compris les fleurs, les oiseaux, les arbres). Poursuivant sa pensée, il montre (crescendo) qu'***au-delà et au-dessus*** du contrat moral avec Dieu, et du contrat social avec les humains, la nécessité — pour ne pas dire l'impératif — de « conclure un contrat éthique et politique avec la nature, avec cette terre même à qui nous devons notre existence et qui nous fait vivre. Pour les anciens, poursuit-il, le Nil était un dieu qu'on vénère, de même le Rhin, source infinie de mythes européens, ou la forêt amazonienne, la mère des forêts. Partout dans le monde, la nature était la demeure des divinités. Celles-ci ont conféré à la forêt, au désert, à la montagne, une personnalité qui imposait adoration et respect. **La terre avait une âme**. **La retrouver, la ressusciter, telle est l'essence de Rio »[65].**

Relevons de cet extrait du discours de Boutros Boutros-Ghali les mots à caractère religieux : adoration, vénération et âme. Le programme tracé dans ce discours invoque tout un vocabulaire religieux, de préférence dans ses formes polythéistes, aucunement référé aux monothéismes, pour soutenir le projet écologique du sommet. Assisterait-on là à la résurgence d'un néo-paganisme, qui consacrerait à son tour un renversement des valeurs : la création non humaine est désormais au-dessus de l'humain ?[66].

Considérant les Églises comme des menaces de nature à nuire à leurs efforts, les institutions internationales s'activent à entraîner la population mondiale vers une vénération de la nature et un assujettissement de l'homme à celle-ci. Ainsi donc, il ne serait pas exagéré de reconnaître que l'écologie devient la nouvelle religion de l'ONU dans laquelle la sauvegarde de la création autre qu'humaine a la préséance sur l'homme et son activité. Et dans le cas du sommet de Rio, le Décalogue biblique ou même les préceptes évangéliques sont remplacés par la « Charte de la

---

[65] Boutros BOUTROS-GHALI, *Rapport de la conférence des Nations unies sur l'environnement et le développement,* Rio de Janeiro, 3-14 juin 1992, ONU, New York, 1993, A/CONF. 151/26/Rev. 1, vol. IV, Cf. *www.un.org/documents/ga/conf151/french/aconf1526-4f.htm,* consulté le 12 février 2014.

[66] Le constat de la journaliste spécialiste des Nations unies, Joan Veon est saisissant. Cf. "Tyranny by another Name: Protecting the Environment", dans *The Women's International Media Group,* Inc., en ligne sur *http://www.womensgroup.org/TYRANNY.html*, consulté le 15 février 2014.

terre », constituée d'un mélange d'écologie, de paganisme et de religion (le New Age en est la toile de fond). À l'issue de la rédaction de ladite charte, Maurice Strong n'a pas hésité à émettre son souhait de la voir semblable au Décalogue.

Le *Los Angeles Times* du 8 mai 1997 cite Mikhaïl Gorbatchev qui a le mérite d'être clair : « Mon espérance, c'est que cette Charte sera comme les Dix Commandements, comme un sermon sur la montagne, et qu'elle guidera la conduite des humains envers l'environnement au cours du siècle à venir ». Et comble de projet religieux avec ambition de remplacer valablement le Décalogue, ledit document repose dans une arche, judicieusement nommée « Arche d'espérance » reproduite sur le modèle de l'arche d'Alliance biblique. À la seule différence que les barres servant au portement de cette dernière sont remplacées par des cornes de licorne ; et le couvercle ou propitiatoire est recouvert de figures d'autres religions ; quant aux faces du coffre, des symboles amérindiens relatifs aux quatre points cardinaux l'ornent.

D'après David Kinsley[67], la responsabilité de la crise écologique à l'enseignement biblique et chrétien, notamment en ce qui concerne la désacralisation de la nature, relève du fait de contraste entre le monde biblique — qui dénie toute révérence à la nature — et le monde païen représenté par les cultures contemporaines de l'ancien Moyen-Orient et du bassin de la Méditerranée, monde dans lequel « la nature était gouvernée et envahie par des esprits, des dieux et déesses »[68]. Il convient de noter que cette attitude de lutte contre l'animisme n'est pas, à proprement parler, l'œuvre du christianisme, mais remonte aux temps immémoriaux. À ce sujet, Jürgen Moltmann affirme que le Yahwiste, pour se démarquer des religions matriarcales panthéistes du Moyen-Orient ancien ou des autres cultes cananéens de la fécondité, cherchait à marquer avec insistance la différence entre Yahvé Dieu d'Israël et les créatures[69]. Et encore : le paganisme (du latin paganus : paysan) concentre les vues du paysan sur la terre et ses produits, tandis que la foi biblique, elle, concentre l'attention sur l'histoire. Une remarque à avoir en vue.

---

[67] D. KINSLEY, *Ecology and Religion. Ecological Spirituality in Cross-Cultural Perspective*, New Jersey, Prentice Hall, 1995.

[68] D. KINSLEY, *Ecology and Religion.*, p. 115.

[69] J. MOLTMANN, *Le rire de l'univers*, Paris, Cerf, 2004, p. 26

Ainsi la science moderne aurait reçu des chrétiens toute licence de désacraliser le monde (ce qui relève de l'exigence de la méthode) d'une part, et de le dé-sanctifier, profaner, réifier — entendez lui dénier toute origine et toute fin transcendante, de l'autre. Sur ce dernier point de vue, estime J. Bastaire, idéalistes et matérialistes se sont convenu « pour exclure le ciel de la terre et couper la science de la foi. Dans les espaces infinis, poursuit-il, Pascal n'entendait plus que le silence. Descartes et Malebranche ne considéraient plus les animaux que comme des machines. La matérialité exclusive de la création transformait l'univers en un matériau inépuisablement exploitable »[70].

Pour ce qui est de la domination de la nature dont on accuse le christianisme, nous croyons qu'il ne serait pas bien indiqué de la reconnaître comme le propre du monde biblique. En effet, la Bible n'enseigne nulle part une attitude tyrannique vis-à-vis de la nature, elle montre en bien d'endroits clairement que l'être humain n'a aucune domination sur le ciel qui n'est pas sous son contrôle, le ciel qui comporte les corps célestes[71]. Ce n'est pas tout. Certaines dispositions de la loi de Moïse montrent comment l'humain doit traiter la nature ou certains êtres naturels : on trouve des restrictions sur l'abattage des arbres fruitiers (Dt, 20,19-20), des lois sur la mise en jachère des terres pendant sept années (Lv 25, 1-7), l'interdiction de manger de la viande de certains animaux considérés comme « impurs », etc.

Un autre argument illustrant la responsabilité du christianisme est celui de la dégradation du corps et de la matière, qui n'apparaît pas dans la Bible mais dans la période post biblique, vision qui émane de la pensée païenne grecque et qui établit une dichotomie entre esprit et matière, cette dernière étant vue comme inférieure. Dans les milieux chrétiens, le dualisme gnostique a réapparu, celui qui condamne la matière et, par conséquent la création, comme œuvre de puissance maléfique, lui déniant toute considération particulière de la part de l'humain. L'insistance sur la grandeur de l'esprit humain a fait considérer ce qui est matériel comme obstacle à la réalisation de ses désirs les plus nobles. Cette vision fonde la tradition chrétienne marquée par le souci de la vie contemplative, la relation à autrui dans le respect et la rencontre avec Dieu.

---

[70] J. BASTAIRE, « L'exigence écologique chrétienne », dans *Études* (septembre 2005), p. 209.

[71] D. KINSLEY, *Ecology and Religion*…, p. 117.

Plus encore, selon Jean Bellefeuille[72], cette vision défavorable à la matière dont la théologie occidentale est héritière serait une émanation du Moyen-Âge. Elle remonterait à la pensée de saint Augustin qui, marqué par le platonisme, ne voit pas de lien possible entre Dieu et le monde qui, lui, est surabondance et non nécessaire. Pire encore, sa théologie du péché originel, résultant de l'interprétation de Romains 5, 12 (comme argument contre le pélagianisme, qui considérait la création comme bonne), et du manichéisme a influencé cette vision. En effet, ce dernier — le manichéisme — pensait le monde de façon dualiste : d'un côté, le bien et la lumière, de l'autre le mal et les ténèbres. Après l'invasion du royaume de la lumière par celui des ténèbres, l'homme serait né, avec son esprit relevant ou appartenant au royaume de lumière, et le corps ou la matière à celui des ténèbres.

Et donc, la reprise de la pensée de Paul (sans prendre en compte la règle herméneutique qui a présidé à son élaboration) par Augustin a servi à porter la doctrine de péché originel. Lequel péché se transmet par engendrement à tous les humains, une souillure qu'il a assimilée au péché de chair, vilipendant ainsi la sexualité en se fondant sur le stoïcisme, cette fois-ci. Cette façon de voir les choses marquera profondément la théologie catholique occidentale, dont les dignes héritiers et farouches défenseurs seraient selon Bellefeuille les Jansénistes qui dénoncent la nature concupiscente et corrompue de l'humain, au grand mépris de la miséricorde divine. Car ils présentent Dieu sous forme de Juge implacable, qui récompense les justes et punit les pécheurs. Et donc pour échapper au divin châtiment, il faut rejeter le corps et la matière, sources du mal et du péché.

Jean Bellefeuille poursuit son étude en montrant comment, au Haut Moyen-Âge, la re-christianisation de l'Europe par les moines irlandais, profondément marqués par l'augustinisme, a consacré la peur de la damnation, de la nature et du cosmos, à cause du Dieu vengeur et inquisiteur qui fait planer sans cesse son épée sur leur tête.

Plus tard, les œuvres d'Aristote (notamment sa Physique) furent introduites dans la théologie occidentale, et Thomas d'Aquin en réalisera une synthèse avec le christianisme, et une de ses œuvres majeures, la « Somme Théologique », deviendra une référence incontournable de la théologie chrétienne occidentale. Il corrige les vues de l'augustinisme en montrant que la

[72] J. BELLEFEUILLE, « Éléments pour une écothéologie. La vision contemporaine nous amène à revoir la vision médiévale du monde que nous véhiculons encore », Conférence tenue au festival de la Bible *« Écothéologie de la création »*, CRC, 2010.

création est un surgissement dans la gratuité de l'existence[73]. Sur le chapitre relatif au mal, il change encore de perspective en affirmant que le mal n'existe pas, d'autant plus que Dieu ne l'a pas créé. C'est le vertige d'infini ressenti par l'humain qui provoque tentation, jalousie, avec leurs effets négatifs. On ne doit pas parler d'une attirance pour un mal, mais pour un bien, un bien qui ne m'est pas approprié, mais que je recherche dans mon ignorance ou ma faiblesse. On ne voit aucunement d'où pourrait naître le mal si ce n'est du bien, dit-il[74].

Mais Thomas d'Aquin tout en échappant à l'influence du manichéisme, tombe selon notre auteur dans un autre piège : « Il développe la théorie de l'âme posée directement par Dieu dans chacune de ses créatures. Il en ressortira que chaque être humain semble posé sur la terre directement par Dieu, comme "issu" d'ailleurs, et non pas issu de la création elle-même. Cet être humain sera en plus doté d'une âme immortelle et n'hésitera pas à se poser devant les autres comme supérieur, voire comme ayant droit de vie et mort sur ces autres créatures matérielles et non immortelles »[75].

Une telle pensée fait, selon Bellefeuille, le lit de l'attitude de mépris vis-à-vis de la nature non humaine qui s'ensuivra durant la période moderne. Elle a, en effet, été transformée à l'âge classique chez Descartes, faisant de l'âme une substance subsistante d'une nature différente de la matière qui constitue le corps — corps qui n'est, lui, qu'une machine[76]. Le spiritualisme religieux a été fortement marqué par cette dichotomie qui perdait l'unité de l'être humain et se renversait en matérialisme[77]. Ce dualisme âme-corps apparaît notamment dans le couple sujet-objet : le premier (le sujet) est pensant, tandis que le second et ses corollaires sont à ranger dans la catégorie d'objets non pensants. Le rapport du « je » au « corps » est celui de « possesseur-possession », de l'être à l'avoir (Je SUIS le sujet pensant et j'AI mon corps).

Qu'en est-il de la théologie ? La survalorisation de l'esprit humain par la philosophie trouve un répondant dans l'Église, notamment avec l'essor des mystiques qui cherchent l'action de Dieu, non plus dans la nature mais dans le cœur de l'homme. C'est l'éloge de la science qui

---

[73] *Somme théologique*, q. 45, a. 3.

[74] J. BELLEFEUILLE, « Éléments pour une écothéologie … », p. 4, Cf. *Somme théologique*, q. 49, a. 1.

[75] J. BELLEFEUILLE, « Éléments pour une écothéologie … », p. 4.

[76] R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, VIème partie

[77] J.-M. MALDAME, *La création est le temps préparatoire à la plénitude*, p. 4.

permet désormais le déploiement du potentiel humain, en sa qualité de créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, doté des capacités de maîtrise sur la nature, ces capacités sont perçues comme un don de Dieu. Et la nature est au service de l'homme.

Une telle attitude est renforcée avec l'avènement des Temps modernes auquel la Renaissance a préparé le terrain.

Quelques faits historiques méritent de retenir notre attention comme résultantes de cette mutation d'esprit :

- cette époque est marquée par les voyages de découverte, avec ce qu'ils entraînent de dominations et d'occupations des territoires en vue d'exploiter les métaux (l'or en particulier) ;
- sous couvert d'évangélisation, la colonisation est orchestrée partout dans le monde avec des massacres d'Indiens et d'esclaves Noirs dont on s'est servi comme main-d'œuvre bon marché dans les mines et les plantations.

Nous avons fait état de l'accusation portée contre la tradition judéo-chrétienne comme étant instigatrice de l'attitude prométhéenne de l'humain vis-à-vis de la nature, et dont la résultante est la crise écologique actuelle. C'est, comme l'affirme J. Moltmann, une prise de pouvoir de l'homme sur la nature et une démesure de sa volonté de puissance dont les conséquences sont fâcheuses[78]. Attitude fondée sur la primauté que les Écritures semblent accorder à l'humain sur les autres créatures, consacrant ainsi une conception anthropocentrique du monde. N'est-ce pas qu'en soumettant et en exploitant la nature, l'humain applique fidèlement la recommandation de Genèse 1, 28 qui lui dit : « Soyez féconds, multipliez-vous et soumettez la terre » ?

Bonne question, certes. Mais l'autre facette de la considération n'est pas mise en lumière. Car les héritiers de la tradition judéo-chrétienne des siècles précédant l'ère industrielle ne se sont pas toujours comportés ainsi à l'égard de la nature. Faut-il déduire qu'ils n'avaient pas saisi la pointe de cette recommandation divine ? Nous croyons que c'est plutôt la conception qu'ils se sont fait de Dieu et de l'homme à un moment de l'histoire qui a donné libre cours à cette attitude vis-à-vis de la création. Explicitons.

---

[78] J. MOLTMANN, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création* (Cogitatio Fidei, 146), Paris, Cerf, 1988, p. 43.

À la Renaissance, Dieu était conçu comme le Tout-puissant « et la *potentia absoluta (puissance absolue)* est l'attribut caractéristique de la divinité. C'est pour cette raison que son image sur terre, l'homme (de sexe masculin) doit tendre à la puissance et la surpuissance, pour acquérir sa divinité »[79]. Les prédicats fondamentaux de la divinité — bonté et vérité — cèdent le pas devant celui de puissance. Afin de ressembler à Dieu l'homme doit chercher à acquérir la puissance, et cela au moyen de la science et de la technique. Francis Bacon ne disait-il pas que la connaissance était puissance ? Par la connaissance scientifique des lois de la nature l'homme acquérait la puissance sur la nature et, ipso facto, la restauration de la similitude avec Dieu ; consacrant ainsi la souveraineté de l'homme[80].

I.3.2.2. Origines « philosophiques » de la crise écologique

Descartes a, lui aussi, reconnu aux sciences de la nature la finalité suivante : faire de l'homme le « maître et possesseur de la nature »[81]. Cette visée prométhéenne des sciences atteindra son acmé dans leur application technologique. Dans cette logique, l'homme n'est plus membre de la communauté de la création ; il entretient avec elle une relation dialectique de maître ou propriétaire-propriété. Il devient aussi le sujet de la connaissance et de la volonté, cessant ainsi d'être identifié à la nature. Ainsi, la subjection de l'homme consacre parallèlement la chosification de l'environnement naturel. Le dualisme cartésien de la *res cogitans* et de la *res extensa* est éclairant dans la différenciation de l'homme et de la nature. Dans ce sens, l'idée dominante de la civilisation humaine s'appelle « exploitation ». L'homme étant maître et possesseur de la nature, tout doit servir ses desseins. Le « je suis, donc je suis » donne lieu à un fétichisme narcissique ; et la récurrence du « JE » dans la formule du cogito cartésien met le sujet pensant au centre de toute réflexion, excluant ou au mieux minorant, ce faisant, toute autre réalité alentour ! L'accroissement des capacités n'est malheureusement pas accompagné de la capacité de contrôle des affects et des désirs. Et les prétendues certitudes ou évidences de cette

---

[79] J. MOLTMANN, *Dieu dans la création,* p. 43.

[80] F. BACON, *Novum Organum,* 1620 (traduit par M Malherbe et J.-M. Pousseur), Paris, PUF, 1986, p. 101.

[81] Même si dans un autre sens on peut comprendre cette idée comme motif de libération de l'homme de l'esclavage de la nature ou de sa tutelle.

découverte du sujet, capable de la prodigieuse tâche de tout reconstruire est encore loin d'aboutir. Bien au contraire la liste des problèmes y afférents ne cesse de s'allonger.

Cette révolution de la pensée rejoint ce que Maurice Bellet[82] développe, quand il parle de la critique du monde ancien (ordre ancien). Cette critique est si virulente au point que l'on veuille accepter de le supporter ou tout simplement vouloir sa disparition. Précisément, quand il parle du deuxième âge critique, caractérisée par la quête et l'affirmation de la puissance et de la liberté, qui consacre la fin du péril même de crise majeure, la raison d'être de l'ancien système de pensée ou d'être monde devient obsolète. Maurice Bellet reconnait qu'il y a un prix à payer : la douleur ce passage. Et, paradoxalement, l'angoisse apparemment maîtrisée dans l'ordre ancien, refait surface, avec force. On tombe ainsi dans la troisième critique, celle de notre temps, caractérisée par l'effondrement de l'espoir des temps modernes, et donc l'avènement de l'horreur. Les révolutions politiques, le développement des sciences, les techniques, bref le changement de l'univers. Il y ajoute les guerres mondiales, le stalinisme, le nazisme, les autres fureurs démentes du XXe siècle. Mises à part les révolutions politiques, l'événement le plus grave est l'évolution de la technoscience. Mais elle a effectué une montée fulgurante, au point de divorcer d'avec sa philosophie-mère, laquelle lui donnait toute son ampleur ; elle est devenue incontrôlable, capable de meilleur et de pire, et constitue à n'en point douter, un processus de grande importance avec sa résultante trilogique de développement-croissance-puissance. Mais le passage au nouvel ordre prôné semble accroché aux crises majeures décriées. C'est comme si « la crise majeure »[83] devient la condition de notre vie. Elle cesse d'être cet accident monstrueux dont il fallait se libérer pour devenir ce qu'elle est véritablement, et redisons-le : la

---

[82] M. BELLET, *Le Dieu sauvage. Pour une foi critique*, Paris, Bayard, 2007, p. 26-27.

[83] La crise majeure est porteuse de désastre absolu, elle est de l'ordre de l'indicible : ce qu'aucune parole ne peut exprimer, penser, interpréter ; ce dont aucune parole ne peut provenir. C'est un « en-dehors », qui fait tout basculer, qui plonge dans le chaos. Car là, il ne s'agit plus que « de crimes ou de fautes, mais de vertige de destruction qui fait douter de l'ordre humain où il est apparu ; comme si cet ordre-là s'était révélé incapable de tenir les limites où l'humain est encore possible », p. 22-23. La tristesse et l'angoisse sont abyssales et provoquent la fin de tout, car il n'y a plus possibilité de retrouver l'origine ni possibilité de perspective d'avenir. Bref, rien sur quoi l'on puisse prendre appui. C'est le cas de l'évolution technologique qui était présentée comme l'unique vraie religion, référence pour elle-même. Dans cette situation les répartitions ont éclaté, sont disloquées. Et avec la crise écologique, « pour l'être humain, il n'y a plus de place possible. Il ne sait plus qui il est. Les relations qui lui étaient essentielles se décomposent ; jusqu'à celle à son propre corps », p. 23.

condition humaine révélée aux humains face à la déconfiture de leurs prétentions. Il faut bien surmonter cette crise, sinon c'est une fin de la vie, une destruction de la nature et avec, celle de l'humanité.

On peut aussi mentionner un autre aspect de cette mutation d'esprit : l'autonomie du monde vis-à-vis de Dieu. Le monde conçu comme radicalement distinct de Dieu est reconnu comme ayant une réalité qui lui est propre, la sienne et non celle de Dieu, quand bien même cette réalité propre serait reçue de Dieu. L'affirmation de cette dépendance vis-à-vis de Dieu égale reconnaissance d'une véritable autonomie du monde par rapport à Dieu. Au vrai, cette autonomie nous semble être vécue avant d'être pensée. Son vécu est illustré par la connaissance scientifique du monde et l'utilisation qu'en fait la technique.

J.C. Brootcorne remarque que science et technique montrent à leur manière bien sûr que le monde a sa consistance propre et qu'il obéit à des lois stables que la science apprend à connaître, et que la technique met à profit[84]. Cette situation a engendré la sécularisation qui est une prise de conscience de l'autonomie du monde au regard du divin ou du sacré. Elle est différente de la mentalité dite « animiste » pour laquelle le monde serait peuplé de forces divines, forces cachées qui agiraient et se manifesteraient dans les phénomènes météorologiques, la santé ou la maladie, la vie, la mort, la fécondité, etc. La science et la technique, poursuit Brootcorne, ont désacralisé la nature ; elles l'ont désenchantée ou dés-animée. Ainsi, le savant et le technicien ne recourent jamais, par principe de méthode, à l'« hypothèse-Dieu »[85].

Il y a deux attitudes face à cette manière d'aborder la réalité : d'une part, elle ne serait pas contraire à la doctrine de la création ; de l'autre, cette attitude serait une conséquence logique de la foi biblique en la création. Elle aurait pour cause la transcendance ou l'altérité de Dieu. Car la foi biblique considère que le monde, en tant qu'il a ou qu'il reçoit une existence qui est bien « à lui », qui lui est propre, est distincte de celle de Dieu. Somme toute, le monde n'existe

---

[84] J.C. BROOTCORNE, « Dieu-Créateur », dans *La Foi et le Temps* 13 (1983), p. 291-317. Cette étude éclaire et guide la suite de notre réflexion.

[85] Nous pouvons signaler « l'hypothesis non fingo » de Newton qu'il faut comprendre comme « refus de spéculations simplement logiques, étrangères à la considération des phénomènes ». C'est, par ailleurs, cette nécessité de n'admettre comme causes aux choses naturelles que celles qui sont vraies et suffisantes pour expliquer leurs apparences. Cf. M. PATY, « La philosophie naturelle », Cf. *https://www.universalis.fr/encyclopedie/isaac-newton/6-la-philosophie-naturelle*, consulté le 28 février 2015.

pas par lui-même : il reçoit d'exister. Et pourtant, il existe bien par lui-même : il exerce l'acte d'être « à son compte ». C'est le monde, et non Dieu, qui est sujet de cet acte d'exister.

On le voit, il y a affirmation, d'un côté, de la dépendance et de l'autre de l'autonomie des créatures vis-à-vis de Dieu. Cette dépendance ou cette autonomie sont vécues de manières diverses et diversifiées. Ainsi, les minéraux vivent leur autonomie en obéissant aux lois de la physique et de la chimie. Et Dieu respecte cette autonomie en laissant jouir les lois de la mécanique, par exemple la loi de la gravitation universelle. Il n'intervient pas dans les jeux des causes secondes, en dépit de leurs conséquences ; et cela nous scandalise souvent. Il suffit de penser aux « pourquoi » qui ne tarissent pas quand surviennent les accidents, les catastrophes de tous genres. Pourquoi Dieu laisse-t-il faire ? Pourquoi il laisse aller les choses ? Oui, Dieu n'intervient pas pour « *corriger* » les lois physiques, et c'est une condition incontournable de la connaissance scientifique et de l'utilisation du monde par la technique.

L'application de la vie fait prendre à l'autonomie des créatures d'autres tournures. C'est entre autres la dimension relationnelle qui établit entre les vivants un échange avec leur milieu ambiant. Ils y trouvent respiration et nourriture. Ainsi, en se construisant, ils obéissent aux lois de leur croissance. Ils se reproduisent, donnent naissance à d'autres êtres semblables à eux. Et dans ce processus, les animaux jouissent d'une plus grande autonomie par rapport aux plantes, car ils sont capables de mouvement, de perception et de sentiment. En évoluant, les êtres vivants s'engendrent l'un l'autre. Et cela en passant par des essais qui se soldent soit par des échecs soit par des réussites ou même des impasses. Ce qui donne à penser que ce n'est pas l'exécution d'un programme préétabli. Pouvons-nous affirmer que la nature manifeste une réelle et mystérieuse autonomie ?

Que dire de l'humain, doué de conscience et de liberté ? Il a de fait une manière originale de dépendre de Dieu, et surtout d'être autonome vis-à-vis de lui. Autonomie qu'il convient d'appeler « liberté », une liberté finie mais réelle. Pour preuve, l'homme ne choisit pas d'exister pas plus que ce qu'il est. Plusieurs paramètres conditionnent cette liberté, le tempérament, le caractère, la situation historique, culturelle, sociale, familiale, sans compter les événements qui s'imposent à lui et le façonnent. Paradoxalement, il n'exerce sa liberté que dans ces conditionnements qui la limitent aussi bien qu'ils lui permettent de grandir, d'être et d'advenir. Ainsi l'éducation que l'humain reçoit conditionne sa liberté en même temps qu'elle lui permet de s'exprimer. Elle est en même temps une limite et une condition d'existence ou de croissance pour notre liberté.

En effet, Dieu nous crée libres, et en nous donnant d'exister, il nous appelle au devenir, au développement, à la construction. Ainsi, notre création est une vocation, un appel à advenir en assumant et en construisant notre destinée. Il ressort du rapport de l'humain avec Dieu trois termes-clés qui doivent être pris en compte : *dépendance, autonomie et,* fondamentalement, *coopération.* En suscitant des êtres libres, Dieu les invite à travailler à son œuvre, à la faire progresser, à la continuer avec lui. Cette collaboration à l'œuvre de Dieu revêt une multitude de formes : aménagement du monde matériel, accueil, donner la vie, éducation, travailler à l'avènement d'un monde plus juste, plus fraternel, à la paix… Et cela à travers diverses tâches.

Ainsi donc, l'humain devient ce qu'il est, non pas en se refermant sur lui-même, mais dans un rapport au monde, à la nature matérielle. Il grandit et se construit dans un échange incessant et multiforme avec les autres, dans un mouvement indéfini de communication, d'accueil et de don. Pour le chrétien, ce devenir se vit surtout dans un véritable échange avec Dieu qui a parlé aux hommes et continue à se dire à eux, qui s'est engagé dans leur histoire.

Il ressort de cette considération un paradoxe : pour la foi, le monde est à la fois sacré et profane. Il est sacré parce qu'il est œuvre de Dieu, tout pénétré de la présence active de Dieu ; et profane, puisque radicalement distinct de Dieu, autonome. Autour de ces pivots on verse facilement dans la confusion. C'est ici le lieu de se poser la pertinente question suivante : « Ne sommes-nous pas occupés à commettre le péché final et majeur, celui qui fit chuter les anges et enchaîner Prométhée à son rocher : vouloir rivaliser avec Dieu ? »[86]. Voilà pourquoi la théologie est appelée à dire le rapport Créateur-créé de façon renouvelée, qui tienne compte de tous les questionnements liés à la sauvegarde de la Création.

Une autre critique formulée est relative à la séparation entre l'homme et la nature, consacrée par le christianisme puis à la modernité. Si la reconnaissance d'une certaine unité entre l'homme et la nature est admise dans la scolastique médiévale ainsi qu'une perception symbolique de celle-ci, la Réforme a, elle, brisé cette synthèse que l'on peut qualifier de culturelle. Ainsi, la nature revêt un statut de réalité autonome, distincte de l'homme. Cette perception participe au développement du naturalisme chez les théologiens protestants (dont on pourrait rapprocher le développement de l'écologie classique). C'est l'aspect positif de la rupture opérée entre les

[86] J. BASILE, *Retrouver le sens de la vie. Les deux faces de la réalité,* Bruxelles, La renaissance du livre, 1984, p. 42.

deux réalités désormais distinctes. Il résulte de la séparation quasi forcée voire arbitraire entre l'humain et la nature que l'on peut analyser, disséquer et traiter comme une suite d'éléments et non comme un ensemble harmonieux ou un tout. Bref, la vision appliquée à la nature cesse d'être holiste, et consacre celle d'une réalité dissécable en éléments constitutifs, désormais fragiles, manipulables à souhait au détriment de sa perception comme une vie biologique, cosmologique et écologique, visible et invisible. Ainsi, la nature devient victime d'un réductionnisme affligeant : elle est quantitative et objective. On occulte ainsi sa dimension qualitative et vivante ; on l'enferme dans le rationalisme. Toute prise en compte de la dimension profonde, finale et symbolique de la nature est occultée dans cette démarche. Tel est le diktat d'une approche rationaliste, où n'est considéré que ce qui se prête au jeu de la technique et du calcul. Cette vague n'épargne malheureusement pas le corps humain qui lui est assujetti.

Négativement, commence la séparation forcée et souvent arbitraire entre l'homme et la nature, nature disséquée, analysée et traitée comme un agrégat d'éléments et pas comme un tout. La nature — comme le montre Gérard Siegwalt — est réduite à sa dimension quantitative-objective sans sa dimension qualitative-vivante, alors qu'elle n'est pas seulement matière mais aussi vie, pas seulement cosmologique mais aussi biologique et écologique, et sans doute même pas seulement visible mais aussi invisible.

Dans un tel contexte et tel esprit, il n'est pas étonnant que Descartes, tout en s'inquiétant des sentiments des animaux, ait inventé l'image de l'animal machine, une horloge composée de roues et de ressorts. Précisant le but des sciences de la nature dans la monumentale « Discours de la méthode », il considère qu'il est nécessaire de faire de l'homme le maître et possesseur de la nature. Ainsi, comme lui, Malebranche[87] et autres jansénistes élaborent une vision de l'animal de type mécanique, ignorant le plaisir et la douleur, et donc dénué de savoir et d'âme. Des attitudes inverses sont à noter : les jésuites, Rousseau, Chateaubriand ou Lamartine, Emerson et Thoreau (de tendance protestante) vont essayer de réintroduire un lien charnel et poétique avec la nature. Mais cet effort est teinté d'un certain panthéisme. Et donc la grande séparation entre l'homme et la nature fera son chemin jusqu'à la remise en cause engagée par le mouvement écologique du vingtième siècle. Bref, on assiste à l'expansion des conceptions qui excluent le spirituel de la compréhension de la nature, et qui minimisent considérablement le

[87] M. VIDAL et L. SIMONNEAUX, *Conceptions de l'animal au regard de la dialectique objet/sujet,* Cf. *https://journals.openedition.org/edso/1022*, consulté le 2 mars 2014.

poids de la « nature » dans la compréhension de l'esprit, au profit d'une philosophie de l'histoire et de la liberté. Le contexte du déclin de la religion au XVIII^e^ siècle a contribué à renforcer ce mouvement. Dieu est délogé de la nature, désormais abandonnée à l'homme, du fait des progrès techniques qui lui confèrent des pouvoirs jusque-là inégalés, ce qui favorise les processus d'exploitation de la nature (c'est d'ailleurs entre le XVIII^e^ et le XIX^e^ que ce mot prend son acception péjorative). Ainsi, à titre d'exemple, la position des philosophies de Marx et de Engels n'est guère reluisante vis-à-vis de la nature : le rapport entre l'homme et la nature est celui de travail de l'un sur l'autre, c'est tout. Ainsi, la nature doit être soumise par l'homme reconnu comme sujet libre.

Clôturons cette liste de griefs adressés au christianisme dans sa prédisposition à la crise écologique en notant la prééminence accordée au thème de l'alliance au détriment de la création. L'approche fondée sur le thème d'alliance serait exclusive : le choix est porté sur un peuple, le peuple juif ou l'Église, occultant ainsi le reste de la création et le reste de l'humanité non juive et non chrétienne. Il se profile un danger réel de valoriser une spécificité ! L'universalité serait sacrifiée au bénéfice de la particularité. L'action divine ne profiterait donc qu'à une partie de sa Création, et un fragment d'événements historiques, comme l'exode, la croix ou la résurrection. Ainsi donc, pour éviter ce risque, selon Gounelle[88], il faut privilégier l'entrée par la porte de la nature qui, elle, est inclusive : elle intègre tous les membres de la communauté créationnelle ou écologique, car tout s'y tient, tout y est lié. Nature et histoire sont associées, création et alliance se complètent et s'éclairent mutuellement. L'histoire est naturelle, et la nature historique. Car les faits de Dieu se posent dans le déploiement spatial de toute sa création, et toute sa création se réalise dans le déploiement temporel des événements.

Tous les griefs relevés — ils sont loin d'être exhaustifs, car il faudrait y ajouter les causes économiques et technologiques, lesquelles ont exacerbé le désir de croissance à l'infini, né de la volonté de rivalité dans la consommation sans borne — signifient qu'il se pose un sérieux problème écologique sur lequel il faut se pencher avec autant de sérieux et de sérénité. Il y a urgence dans notre demeure commune. Ainsi, il a fallu attendre l'émergence du mouvement écologique au XX^e^ siècle pour qu'en se servant de son progrès technique et technologique, l'homme arrive finalement à mesurer les effets de son action sur la nature, qu'il a cru faite

[88] A. GOUNELLE, *Christianisme et écologie. Le paysage écologique*, p. 120.

d'équilibres immuables. Par conséquent, il convient de prendre du recul vis-à-vis d'une certaine conception de l'humanité : totale, unique et d'une inégalable dignité. L'on se rend compte de plus en plus compte que la nature est menacée, et avec elle, l'homme. Si rien n'est fait dans le sens de révolutionner les choses, en changeant profondément la vision du monde, alors la nature non-humaine y passera ; cependant, elle entraînera aussi l'être humain qui y trouve habitat et moyens de vie.

I.4. THESES « THEOLOGIQUES » DE LA DEEP ECOLOGY ET DE L'ENVIRONNEMENTALISME

L'écologie comme préoccupation contemporaine ne s'est pas formée du jour au lendemain. Elle résulte d'une accumulation de recherches successives s'étendant à des domaines de plus en plus diversifiés, par extension de méthode. Certains auteurs font remonter les origines de l'écologie à Aristote, d'autres à Carl Von Linné[89]. La synthèse que fit Aristote en parlant des animaux fut simplement zoologique et écologique. Von Linné, quant à lui, « pense davantage en théologien effectuant une répartition du vivant sur le globe d'un point de vue providentiel : l'organisation du monde telle qu'il l'observe étant voulue par Dieu »[90]. Pour Pascal Acot [91]on peut remonter la genèse de l'écologie à Ernest Haeckel qui a inventé le mot « oekologie » en 1886. Un mot qui apparut dans une note de bas de page de son livre « Generelle Morphologie der Organismen », le premier volume publié à Berlin. Le terme y est compris comme substitut du mot biologie et prend le sens d'habitat. Dans le deuxième volume, l'auteur la comprendra comme « la totalité de la science des relations de l'organisme avec l'environnement, comprenant au sens large, toutes les conditions d'existence »[92]. Sa spécificité par rapport à d'autres chercheurs, selon Jacquemin, est de proposer la démarche écologique comme une recherche et une discipline spécifique par rapport à la seule géographie des plantes.

---

[89] Aristote traite de l'histoire des animaux dans les Livres VIII et IX. Carl Von Linné fut un naturaliste suédois qui vécut de 1707 à 1778.

[90] D. JACQUEMIN, *Écologie, Éthique et Création. De la mode verte à l'éthique écologique*, Montréal, Artel-Fides, 1994, p. 29.

[91] P. ACOT, *Histoire de l'écologie*, Paris, PUF, 1988 fait étalage de définition assez élaborée du terme écologie.

[92] P. ACOT, *Histoire de l'écologie*, p. 44, citant E. Haeckel.

Le temps et la poursuite des travaux permettront à Haeckel de préciser les contours du mot en le chargeant de connotations multiples :

- interrelation des organismes entre eux et avec leur milieu ;
- un corps de savoir concernant l'économie de la nature envisageant les conditions de la lutte pour l'existence ;
- prise en compte de la théorie de l'adaptation et de l'hérédité.

Plus tard, Eugène Warming, professeur de botanique à l'université de Copenhague, fait de l'écologie une branche de la biologie. Il y a eu des chercheurs analogues dans les universités américaines, et même simultanément, mais Warming peut être considéré comme le père de cette approche de l'écologie. Il n'a cependant pas eu assez de perception pour mettre en exergue le rôle de la physiologie végétale. Heureuse faute, pourrait-on dire, car c'est cette insuffisance qui a donné lieu à d'innombrables publications qui ont contribué à l'avancement des recherches sur le sujet.

Au XX^{e} siècle, l'élargissement de la démarche et des préoccupations écologiques se développera de façon remarquable. Avec la définition que Conwey Mc Millan donne de l'écologie économique, à savoir comme science « traitant des adaptations dans leurs rapports avec les intérêts humains »[93], on voit apparaître le caractère dynamique de l'écologie. Les méandres de développement de l'écologie sont bien complexes ; aussi pouvons-nous noter que la recherche écologique ouvrira la voie à la lutte biologique contre le moustique anophèle vecteur de la malaria et le genre Glossina responsable de la maladie du sommeil. Bref, l'écologie arrivera peu à peu à transformer les mentalités : « Dès lors, déclare P. Acot, la nécessité de l'hygiène et du confort des conditions de vie des populations humaines est non plus posée sur des bases abstraites, morales ou politiques, mais sur des bases écologiques qui viennent fonder en raison des recommandations médicales jusqu'alors souvent empiriques. Une avancée remarquable que prolongeront, après la seconde guerre mondiale, toute les recherches épidémiologiques effectuées sur des bases élargies »[94].

L'écologie quittera le statut de recherche insulaire pour prendre en compte l'interrelation de divers éléments de natures différentes, celui d'écosystème : ce terme clé qui a consacré la

---

[93] C. Mc Millan cité par P. ACOT, *Histoire de l'écologie.*, p. 69.

[94] C. Mc Millan cité par P. ACOT, *Histoire de l'écologie,* p. 91-92.

pluridisciplinarité caractéristique de l'époque contemporaine. Il a fallu attendre R.L. Lindeman pour donner au concept d'écosystème toute la place qu'il occupe dans les recherches écologiques. Car avant lui, K. Möbius, G.F. Gause, F.E. Clément et A.G. Tansley ont pensé de façon homogène une unité biologique d'éléments appartenant à deux règnes différents (biocénose, en 1877 par K. Möbius). Lindeman, parlant d'écosystème, soutient : « les analyses des cycles des relations trophiques indiquent qu'une communauté biotique ne peut être clairement différenciée de son environnement abiotique : l'écosystème doit être dès lors considéré comme l'unité écologique la plus fondamentale »[95]. On le voit, avec la notion d'écosystème, l'environnement devient une pièce centrale de l'écologie, un lieu consacré et unifié dans ses aspects biotiques et abiotiques au point de ne former qu'une seule réalité.

Au-delà de la botanique comme lieu d'émergence du concept d'écologie, il faut noter le contexte de la géographie générale comme lieu de naissance de la compréhension de la place de l'homme sur le globe. W.E. Ekblaw nous aide à situer la genèse de l'écologie humaine : il étudie une population humaine envisagée dans la totalité de ses aspects en lien avec les interactions au milieu. Avec lui, c'est surtout la prédominance de l'environnement sur l'homme qui semble mise en évidence, tout simplement parce qu'il pose la question de l'accumulation et de la survie sur des bases écologiques. L'action de l'homme sur l'environnement, source de l'idéal écologique, sera mise en évidence par Georges Perkius Marsh[96].

Ce bref parcours des étapes de développement de l'écologie a pour mérite de nous armer contre les conceptions naïves et spontanées, voire extrémistes à son propos. De ce point de vue, parler de l'écologie est bien autre chose qu'un simple respect de la nature. C'est avant tout, comme reconnaît Dominique Jacquemin, « une démarche de compréhension de celle-ci (la nature), une démarche d'analyse reposant sur une observation qui a voulu se donner des méthodes et des instruments scientifiques »[97]. Ainsi donc, la préoccupation écologique ne peut être réduite ni à un phénomène de « mode » — car elle a à son actif plus d'un siècle —, moins

---

[95] C. Mc Millan, par P. ACOT, *Histoire de l'écologie*, p. 129. P. Ascot y traduit les propos de Lindeman, «The Trophic-dynamic Aspect of Ecology», dans *Ecology* 23 (1942), p. 415.

[96] W.E. EKBLOW, «The Ecological Relations of the Polar Eskimo», in *Ecology*, vol. 3, n° 2 (1921), cité par P. ACOT, *Op. cit.*, p. 167. Cf aussi G.P. MARSH, *Man and Nature, or Physical Geography as modified by Human Action*, London, S. Low, 1864.

[97] D. JACQUEMIN, *Écologie, éthique et création.*, p. 32.

encore à une recherche unidimensionnelle, puisqu'elle relève d'une compréhension du vivant en interaction dans ses aspects biotiques et abiotiques, naturels et humains.

Partie du stade de la conservation qui se réduisait à la seule conservation d'espèces en voie de disparition, et qui déboucha sur le stade de préservation à l'origine de la création des réserves écologiques avec leur biodiversité, l'écologie est devenue un créneau intéressant pour le tourisme[98].

Dans toute cette démarche, l'humain semble oublié ; c'est la tendance de la *Deep Ecology* qui, si elle n'élude pas l'humain, minimise ou relativise sa place dans l'ordre de sa préoccupation pour les vivants. Et cette attitude réside dans le fait que l'écologie humaine est très limitée, car elle ne prend en compte que la relation de l'humain à la nature, excluant la dimension concrète et sociale de l'individu qui entretient des relations historico-sociales avec son milieu de vie. L'écologie sociale s'est attelée à étudier les systèmes socioculturels dans leur interaction avec les systèmes environnementaux, examinant les formes d'exploitation de la nature ou de bienveillance envers elle, notamment en fonction des relations sociales qui produisent riches et pauvres, participants et exclus. Enfin, on a assisté au développement d'une écologie mentale ou profonde dans laquelle on souligne l'importance des structures mentales et/ou culturelles (idées, valeurs, névroses, préjugés, éducation, etc.) pour une relation caractérisée par l'agressivité ou par le respect de la nature et des êtres humains qui la peuplent.

Mais les éléments précités, pris séparément, n'épuisent pas les contours de la préoccupation pour la conservation du patrimoine terrestre commun comme socio-cosmique, et au maintien des conditions qui permettent au processus d'évolution de poursuivre son cours, processus dont la genèse remonte à des milliards d'années. L'écologie intégrale considère la société et la culture comme faisant partie du complexe écologique. Dans ce sens, l'écologie est perçue comme la relation que tous les êtres, vivants et non vivants, naturels et culturels, entretiennent entre eux et avec leur milieu.

I.4.1 De la Deep Ecology

Nous l'avons montré, l'écologie a été vue au départ comme une science étudiant les rapports entre le vivant et son environnement. Mais avec le temps, elle est devenue un mouvement

[98] L. BOFF et V. ELIZONDO, « Editorial », dans *Pauvreté et écologie*, *Concilium* 261 (1995), p. 7-10.

d'opinion et une militance. En tant que science, elle ne fut connue que des spécialistes. C'est la militance qui lui a conféré et procuré audience dans l'opinion publique.

En effet, sous la rubrique de l'écologie comme mouvement (ou du mouvement écologique), on distingue généralement « l'environnementalisme » qui vise la réforme modérée du système et « l'écologisme » qui vise un changement radical de la société. Et c'est à Arne Naess (1912-2009) que l'on doit les catégories de « shallow » et « deep » ecology[99].

Ce terme apparaît dans l'article d'Arne Naess au titre évocateur : « The shallow and the deep, long-range Ecology movements », publié en 1973. Qui est Arne Naess ? Professeur de philosophie dès l'âge de 24 ans. Après 30 ans d'enseignement, saisi par la profondeur et la gravité de la crise environnementale, il abandonne son enseignement et fait de la philosophie autrement : la philosophie cesse d'être simplement l'amour de la sagesse, mais aussi et surtout amour de la sagesse allié à l'action. Une action éclairée par la sagesse. Ainsi, dans son ouvrage « Ecology, Community and Lifestyle », il pose les bases d'une ontologie qu'il veut inséparable de la relation entre l'homme et la nature. L'intelligence de l'être profond de l'homme passe nécessairement par sa perception en tant qu'être liée à la nature. Dans ce sens, tout dommage porté contre la nature connaît un retournement de la manivelle : l'homme en subit les contrecoups. Bref, faire du mal à la nature équivaut à se faire du mal à soi-même. L'ampleur de la crise écologique n'a d'égale que le degré de croissance économique incontrôlé qu'il qualifie ironiquement de « pollution nationale brute » au lieu de produit national brut (PNB). L'ampleur de la crise nous engage à choisir une autre voie, au changement. Un changement radical, à contre-courant du mode de développement actuel. C'est ici que prend source la Deep Ecology ou l'écologie profonde, qui vise un changement radical de notre vision sur la nature.

En effet, la problématique de la *Deep Ecology* naît d'un constat : la destruction de la planète par l'homme. Ou d'un présupposé : la destruction de la planète entraîne la disparition de l'homme ; car celle-ci constitue son habitat. Et donc leur destin est scellé. Il se profile la très ancienne et éternelle question de l'humanisme qui, selon les mots de Protagoras, fait de « l'homme la mesure de toutes choses ».

[99] Shallow: frivole, superficiel; deep: profond, radical.

Pour montrer le lien intime entre le destin de l'humain et celui de son habitat, message de fond de la *Deep Ecology*, Baptiste Lanaspèze[100] prend appui sur les travaux de John Lovelock[101], qui pose la terre comme un vaste système au sein duquel tout est en relation, où tout est lié mais qui pense, par ailleurs, que l'on ne saurait attribuer la vie à l'être humain mais à la sphère tout entière, lieu d'émergence de tous les organismes composant la trame de la vie.

Mais que vient faire John Lovelock dans l'étude de la *Deep Ecology* ? En effet, nous présentons cette approche de Lovelock afin de mettre en exergue la spécificité de la *Deep Ecology,* par rapport aux autres approches écologistes ; en quoi elles se recoupent, et dans quelle mesure elles divergent. Et, pour en revenir à cette sphère, la Terre, Lovelock pense qu'elle « pourrait être considérée non comme un endroit mort où des organismes vivent, mais comme un endroit vivant, un "tissu" d'interrelations, dont chaque organisme serait un "fil". De même qu'un fil isolé du tapis s'effiloche, de même un individu vivant isolé de la tapisserie ne restera pas vivant longtemps »[102]. Cette démarche consiste à l'extension de la notion de biosphère à toute la planète. Car, pense-t-il, « sans roches, pas d'os pour les mammifères ; sans noyau de fer liquide au centre de la planète, garant du champ magnétique qui nous protège des rayons et particules cosmiques, pas de vie possible à la surface ; aussi la géologie, la biologie et la chimie doivent-elles se souvenir de l'unité "organique" de leur objet. La planète n'est pas une superposition de rochers, d'eau, de bactéries et d'animaux »[103].

---

[100] B. LANASPEZE, « L'écologie profonde est-elle un humanisme ? » Cf. *http://www.la-bibliotheque-resistante.org/mes_textes/ecologie_profonde.pdf,http://www.mouvements.info,* consulté le 20 avril 2013. L'auteur dresse dans ce texte un panorama de l'écologie profonde afin de la dépouiller des idées négatives véhiculées dans l'opinion. Il se dresse particulièrement contre la présentation qu'en a faite Luc Ferry dans son célèbre livre « L'ordre écologique » auquel d'autres ont fait écho : il est perçu, selon Baptiste Lanaspèze, comme un « antihumanisme » radical ou une sorte de totalitarisme vert.

[101] John Lovelock est le père de « l'hypothèse Gaïa », selon laquelle la Terre serait vue comme formant un système auto-régulé, un quasi être vivant, dont les parties ne peuvent être comprises que les unes par rapport aux autres et par rapport au tout qu'elles forment. Ainsi, une étude portant sur un être ne peut être concluante que si et seulement si on le situe dans le milieu dans lequel il vit et sa relation avec les autres espèces ambiantes. De ce point de vue, il propose l'élargissement de la méthode écologique à toutes les sciences naturelles.

[102] B. LANASPEZE, « L'écologie profonde est-elle un humanisme ? »

[103] B. LANASPEZE, « L'écologie profonde est-elle un humanisme ? »

On le voit, John Lovelock prône la reconnaissance de l'unité dans la complémentarité des composantes de la planète. Il précise : « Et cette unité n'est pas une réalité extérieure à notre propre destin : tout comme les autres organismes vivants, notre corps lui-même, dont les éléments matériels aussi bien que la structure ne proviennent de nulle part ailleurs que de cette planète où nos vies ont lieu, est littéralement une mémoire vivante de l'histoire de la Terre, et il est pour ainsi dire "formé à l'image de Gaïa". Nos intestins abritent par exemple des bactéries "anaérobies". Ces bactéries, apparues il y a quatre milliards d'années à l'époque où il n'y avait pas d'oxygène sur la Terre, qui constituent un tiers de l'histoire de la vie sur Terre, n'ont pas cessé d'exister depuis, formant pour ainsi dire la base continue de l'histoire du vivant »[104].

L'auteur montre le processus de formation et l'évolution de la vie sur la planète terre. Processus qui remonte à des milliards d'années, avec à ses débuts les bactéries anaérobies qui peuplent notre flore intestinale. L'oxygène suivra avec comme conséquence le développement des vivants. Les mammifères suivront plus tard, à environ 150 millions d'années ; ces mammifères avec lesquels nous avons en partage les poils, l'allaitement, les dents, le sang chaud, le néocortex, etc. L'espèce « homo » émanant du singe, et dont découlera à son tour l'hominidé actuel, « l'homo sapiens », dont l'apparition remonte à 200 000 ans, plus de 6, 8 millions d'années après le genre « homo ».

On peut tirer de cette analyse les conclusions suivantes : les mammifères représentent à peine le 1/25ème de l'histoire de la vie sur terre. L'homo sapiens n'occupe, quant à lui, que 1/180 .000e de cette histoire. Mais aussi, il a fallu 3,6 milliards d'années d'histoire pour qu'apparaisse l'état actuel de la biosphère.

L'évocation de l'histoire de la vie sur terre par John Lovelock sert à étayer une thèse contraire à celle fondamentale de la *Deep Ecology*. Il veut réfuter l'idée, très répandue parmi ceux qu'ils qualifient de démagogues écologistes, selon laquelle l'humain serait en train de porter un coup fatal à l'évolution de la planète. Il argue qu'on ne peut affirmer que l'espèce humaine puisse infliger un mal de grande envergure à la Terre. Pour lui donc, la prolifération sauvage de cellules malignes ferait plus de mal au genre humain, au point que ce que ce dernier fait à la Terre semblerait un jeu ; bien plus, au regard de ce que la planète a enduré au cours du processus d'évolution de la vie sur sa surface, l'impact de l'humain semble dérisoire. Ainsi

[104] B. LANASPEZE, « L'écologie profonde est-elle un humanisme ? »

donc, l'inhabitabilité (indwelling) de la terre pour certaines espèces devient possibilité de développement et d'habitabilité pour d'autres. La destruction de l'espace initiale devient un processus ou facteur de construction pour une nouvelle forme de vie. Elle contribue, ce faisant, à l'évolution de la vie des espèces qui s'adaptent de plus en plus à leur nouvel habitat. Ceci n'est pas nécessairement valable pour toutes les espèces, en l'occurrence l'espèce humaine, mais favorable pour l'épanouissement de la vie. On pourrait parler d'une « destruction constructive »[105].

Pour Lovelock donc, la menace ne pèse pas sur la Terre, mais sur la civilisation. Il évoque à ce sujet la désertification d'une grande partie de la planète avec entre autres conséquences la concentration des populations autour de la Zone Arctique. Et il s'ensuivra une lutte sans merci pour les terres habitables et cultivables. D'où les guerres et les luttes fratricides pour gagner un peu d'espace vital… C'est l'éclatement de la société et de la civilisation humaine. Et avec elle certaines espèces animales et végétales. Pour tout dire, ce n'est pas l'anéantissement de la terre qu'il faut attendre comme conséquence de la destruction de la biosphère, mais celui de la gent humaine et des autres mammifères. Telle serait la fin du monde projetée et redoutée.

Une telle vue des choses semble faire du reste de la planète un appendice de l'humanité, la créature par excellence autour de laquelle gravite tout le reste. Et donc, son anéantissement serait, ipso facto, celui des autres vivants et de la planète tout entière, sans plus ! Bien plus, une telle affirmation semble induire une forme d'humanisme pour lequel l'homme est la mesure de toutes choses, hautement discutable.

Cette analyse a pour vertu de poser le cadre de la problématique et du champ d'étude de la *Deep Ecology*, telle que pensée par Arne Naess.

En effet, se fondant sur les acquis de la science moderne, la *Deep Ecology* remarque que le monde est infiniment grand, que l'humain n'en n'est pas le centre, il n'est qu'une espèce parmi d'autres qui peuplent la surface de la planète, une expression récente et fragile, parmi d'autres, d'une planète vivante[106]. À cet effet, poser la survie de l'humain - et non celle de la planète tout

[105] C'est nous qui le soulignons.

[106] B. LANASPEZE, « L'écologie profonde est-elle un humanisme ? »

entière- comme l'enjeu de la crise écologique montre avec éclat que la crise écologique n'est pas environnementale mais civilisationnelle ; celle d'une civilisation violentant la nature.

Bien plus, Arne Naess fustige les attitudes des différents protagonistes engagés dans la problématique de la crise écologique. Par exemple, les mondes politique et culturel ne considèrent la crise écologique que d'un point de vue purement social, c'est-à-dire humain, excluant de facto ce qui est non humain. Cela se justifie quand l'on sait que toute leur attention est concentrée sur le thème du vécu humain en société. En d'autres termes, leur éthique reste classique : portée sur les rapports entre les humains. Mais par souci écologique, certains font extension des termes éthiques sociaux à d'autres êtres, principalement les animaux. Ainsi, n'est-il pas étonnant de les entendre parler de « droits des animaux », par exemple. Ce qui, du point de vue d'Arne Naess, est incorrect. D'autant plus que leur point de départ reste anthropocentrique. Ce qui a jeté de discrédit sur la *Deep Ecology*, ou l'a tout simplement plongée dans une confusion et nuit à sa crédibilité. À cette insuffisance de clarté de discours, Naess propose de quitter le promontoire anthropocentrique pour un autre modèle : l'écocentrisme[107]. Une sorte d'éthique visant une refondation radicale des valeurs[108]. Il faut rompre avec l'humanisme qui ternit le discours et l'action écologiques. Pour Naess, il faut arriver à une réforme éthique et métaphysique. La conséquence serait l'amélioration de la qualité de vie de l'homme au milieu des autres créatures. Il faut, somme toute, développer la

[107] A son avis, l'écologie anthropocentrique ne vise que le bien-être de l'être humain et mesure la valeur de la nature à l'aune de son utilité par rapport à l'humain, et donc est tout simplement superficielle 'shallow'. Tandis que l'écologie écocentrique, qu'il qualifie de 'deep' ou profonde, perçoit la nature comme ayant une valeur intrinsèque, indépendamment de l'humain. On ne saurait la sacrifier sur l'autel du développement humain. Bref, il propose une norme qu'il juge authentique, libérée de toute considération au rapport binôme moyens-fins.

[108] L'éclairage de Luc ferry et autres auteurs est édifiant à ce sujet. L. FERRY, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme,* Paris, Grasset, 1992. A. NAESS, *Spinoza and the Deep Ecology*, Delft, Eburon, 1993 ; H. JONAS, W. SCHNEIDER & S. COURTINE-DENAMY, *Une éthique pour la nature*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000; H. JONAS & J. GREISH, *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1991 ; M. SERRES, *Le contrat naturel*, Paris, Bourin, 1990 ; J.-M. & M. SERRES , *Réinventer la nature : l 'écologie et son histoire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991 ; B. DEVALL & G. SESSIONS, *Deep Ecology*, Salt Lake City (Utah), Peregrine Smith, 1985 ; J. LOVELOCK, *The Ages of Gaia : A Biography of Our Living Earth*, New York, Norton, 1998 ; A. LEOPOLD, *A Sand County Almanach*, New York, Ballantine Books, 1991.

capacité humaine à vivre en harmonie avec le monde alentour. Sans oublier la spécificité propre de l'humain dans le cercle des créatures.

Il pousse plus loin le parallélisme : de même qu'on ne contracte pas avec Dieu, de même on ne saurait contracter avec la nature. Il suffit d'attester qu'on dépend de son règne.

Mais revenons à la capacité humaine à vivre harmonieusement avec le milieu ambiant. Il ne croit pas s'arrêter en si bon chemin ; il soutient que l'humain est la seule espèce dotée de capacité intellectuelle pour pouvoir « limiter » consciemment son nombre afin de vivre en équilibre durable et dynamique avec les autres formes de vie[109]. On voit se profiler insidieusement un certain « malthusianisme »[110].

Lanaspèze pense, pour sa part, que ce serait un acte de progrès pour la civilisation humaine que de limiter la progression démographique, pour vivre en harmonie et en équilibre avec les autres membres de la création, dans la biosphère et l'écosphère. Pour ce faire, la nature doit être perçue de façon intégrative et inclusive ; pas comme c'est le cas traditionnellement où elle est perçue comme extérieure à l'homme. Et les mots pour traduire cette nécessité ne manquent pas : « elle cesse de l'être pour peu que l'on cesse de voir dans cette nécessité une contrainte extérieure, et qu'on la comprend comme une capacité positive d'une vie en équilibre avec le monde dont elle dépend. De même qu'en limitant sa liberté pour respecter celle d'autrui, l'humanité a gravi un échelon décisif, de même en contrôlant son nombre pour respecter

---

[109] A. NAESS, *Ecology, community and lifestyle* (translated and edited by David Rothenberg), Cambridge University Press, 1989. Mais cette idée n'est pas nouvelle. Paul Ehrlich, professeur à l'Université de Stanford et son épouse Anne Ehrlich en avaient déjà parlé dans un ouvrage intitulé « The Population Bomb », paru en 1968, qui fut d'ailleurs un best-seller.

[110] Du nom du pasteur et économiste anglais, Robert Malthus (1766-1834) qui a relevé « la tendance constante qui se manifeste dans tous les êtres vivants à accroître leur espèce plus que ne le comporte la nourriture qui est à leur portée », Cf. *https://www.universalis.fr/encyclopedie/malthusianisme-et-neo-malthusianisme/*, visité le 27 mars 2014.

C'est une loi naturelle qui implique le danger de surpopulation du globe, ainsi propose-t-il de limiter les naissances par la chasteté et le recul de l'âge de mariage. Evidemment, beaucoup d'autres défenseurs d'autres idées en rapport avec le malthusianisme ont vu le jour, et se réclament de lui. Aussi parle-t-on de néo-malthusianisme dont les défenseurs prônent les pratiques d'anti conceptions. Il n'est pas étonnant que ceux qui défendent la dignité de la nature, à l'instar des féministes défenseurs de la liberté féminine (ce qui est déjà bien loin du motif économique qu'il a mis en avant en son temps).

l'ensemble de la vie sur Terre, elle accédera à une vie éthiquement plus riche »[111]. Mais il précise les contours de ses propos en affirmant que la diminution de l'effectif de la population humaine à l'échelle mondiale n'est nullement un holocauste, mais une politique de contrôle de natalité. Car la population humaine peut bien s'épanouir qualitativement avec une population moindre, vu que l'agriculture a rogné suffisamment la surface de la terre, réduisant ainsi sa capacité d'accueil.

Cette norme nouvelle prône un égalitarisme biosphérique de principe. La possession légale d'une forêt ne saurait donner lieu à un mésusage allant jusqu'à la destruction de formes de vie qui y évoluent ; ceci serait une transgression grave contre l'égalité : celle de droit à la vie et à l'épanouissement. Pour ce faire, l'on ne saurait restreindre cette exigence éthique nouvelle aux seuls humains, mais l'étendre à tous les autres vivants, sous peine de porter un coup fatal à l'épanouissement de la vie humaine, qui en dépend intimement. « Tenter d'ignorer notre dépendance et d'établir avec la nature un rôle de maître à esclave a contribué à l'aliénation de l'homme lui-même »[112].

Comment en est-on venu à élaborer l'idée de l'écologie profonde[113] ? Si Arne Naess l'a systématisée en prônant une « écosophie », les idées de l'écologie profonde ont connu un développement plus ou moins long. Les auteurs s'accordent souvent pour reconnaître la publication du livre de Rachel Carson (« Silent Spring » ou « Le printemps du silence », publié en 1962) comme point de départ. Mais c'est dans les années 1970 que la prise de conscience en faveur d'un changement de style de vie a commencé à s'affirmer. Mais nous pensons pour notre part que la sonnette d'alarme tirée par le Club de Rome avec le slogan « Halte à la croissance ! » a sonné l'alarme et focalisé l'attention des citoyens du monde, notamment des pays développés, sur la problématique de détérioration de l'écosystème due à l'exploitation effrénée des ressources de la nature. On a prôné l'anti-consumérisme, mis en place le planning familial, encouragé la nourriture locale, milité pour l'utilisation des transports en commun ou les basses

---

[111] B. LANASPEZE, « L'écologie profonde est-elle un humanisme ? », Cf. *http://www.la-bibliotheque-resistante.org/mes_textes/ecologie_profonde.pdf,* consulté le 20 février 2014.

[112] « Anthologie d'écologie profonde »

http://biosphere.ouvaton.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1106:anthologie-ecologie-profonde&catid=108:auteurs&itemid=95, consulté le 28 février 2014.

[113] Nous utilisons indifféremment les termes « écologie profonde » et « Deep Ecology ».

énergies, etc. On le voit, les initiatives n'ont pas manqué. Cependant, toutes ces bonnes intentions n'ont pas convaincu le capitalisme, et plus tard le libéralisme sauvage qui ne connait d'ailleurs plus de limites et de restrictions. C'est la lutte ou la course pour/à la performance économique et de croissance. On s'y engage ou on est oublié par le bateau du progrès qui n'attend personne, et surtout pas les rêveurs.

Mais est-ce que ces initiatives des années 1970 avaient atteint un large public ? À y regarder de plus près, on se rend bien compte que tel n'est pas le cas. Et pourquoi donc ? Qu'est-ce qui a occulté le message et l'action des écologistes ? Arne Naess pense que le grand public n'était pas au courant de leur philosophie. Et qu'il fallait la vulgariser en utilisant une méthode non-violente, laquelle ferait fédérer un plus grand nombre autour de la cause défendue, mais aussi parce que la non-violence les mobiliserait de façon profonde et convaincante. C'est à ce prix que l'on peut espérer une possible unicité et une totalité engageante au bénéfice de la cause. Aussi, se servant de l'expérience scandinave, il a compris que la non-violence est le gage de succès de toute action. Pour ce faire, il fallait multiplier les contacts avec les opposants à leur cause, afin de leur faire comprendre le mobile de leur engagement. Ce qui jugulerait tout aussi bien la virulence des opposants, dès lors qu'ils auront compris les contours de leur action. Il fallait escompter un possible revirement des opposants. La méthode gandhienne a inspiré profondément l'action proposée par Arne Naess, notons-le ! Ce qui contredit les détracteurs de la Deep Ecology. Évidemment, certains militants se réclamant de la *Deep Ecology* vont travestir le noyau dur de cette pensée qui est non-violente, et se livrer à des actions spectaculaires qui n'excluent pas la violence[114].

Arne Naess, définit donc son écosophie — non plus comme la *Deep Ecology*, qu'il comprend comme un mouvement de pensée général ou une sensibilité de type intellectuel, mais pose la réalisation de soi (*self-realisation,* dans le texte) comme valeur fondatrice de la diversité. Mais cette réalisation de soi passe nécessairement par celles des autres : la réalisation de soi est dépendante de celle des autres ; la diversité de la vie est le critère d'augmentation des potentiels

[114] Le livre de Luc Ferry auquel nous avons fait allusion, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1992, bien que controversé par la suite, fait un éventail remarquable de certains mouvements écologistes, dont ceux qui se réclamant de la *Deep Ecology*, précisément les éco-guerriers ou les éco-terroristes qui ont compris la radicalité prônée par Arne Naees dans un sens d'action de type 'jusqu'au boutiste', traduite parfois dans des actes de violence notable.

de la réalisation de soi[115]. Une remarque mérite de retenir notre attention à ce stade : il ressort de cette idée avancée par A. Naess, il nous semble, que l'éco-centrisme prônée doit être inscrit dans les préoccupations de l'être humain. Ce faisant, ce dernier augmente les possibilités de son épanouissement personnel, qualitativement parlant. Et non quantitativement comme professé par le dogme du « tout au PIB » (où encore du consumérisme), qui ne mesure que l'argent et ce que valent les êtres en général et les humains en particulier, en termes financiers, pire selon leur capacité à consommer.

On le voit, les efforts d'A. Naess, comme ceux des prédécesseurs, ont été minorés voire ignorés. Conscient de cette attitude, il n'a pas baissé les bras, il s'est adjoint d'autres protagonistes convaincus de la nécessité de changement de paradigme existentiel en société. Il convient de noter le nom de Georges Sessions avec qui, lors d'une promenade, il mettra en place un manifeste de l'écologie profonde[116] en huit points que nous reprenons in extenso :

- la vie humaine et non-humaine ont l'une comme l'autre valeur en soi ; valeur indépendante de l'utilité que l'homme peut en faire ;
- la richesse et la diversité de la vie contribuent à réaliser ces valeurs, et ont-elles-mêmes de la valeur ;
- les êtres humains n'ont aucun droit de réduire la richesse ou la diversité, sauf pour satisfaire des besoins vitaux ;
- la vie humaine peut s'épanouir avec une réduction substantielle de sa population qui est requise pour l'épanouissement de la vie non-humaine ;
- l'interférence humaine actuelle avec le monde non-humain est déjà excessive, et elle empire ;
- il faut changer de politiques économiques, technologiques et idéologiques pour modifier radicalement le fonctionnement actuel du monde humain ;
- le changement idéologique doit engager le respect de la valeur en soi de toute vie, plutôt que l'accroissement continuel de nos standards de vie matériels ;

---

[115] A. NAESS, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 117-119.

[116] Tous les auteurs qui s'intéressent aux travaux d'A. Naess retiennent la plate-forme en 8 points, qui constituent le corps de ce manifeste. Entre autres, son article **«** Qu'est-ce que l'écologie profonde ? » dans *L'écologiste*, n° 12, avril-mai-juin 2004, p. 40-47.

- ceux qui s'accordent avec les points précédents ont l'obligation de mettre en œuvre les changements nécessaires.

Pour faire court, l'adoption du terme de « *Deep Ecology* » semble effectuer un tournant décisif dans la démarche écologiste. Il remplace le terme vague d'environnement qui voit la nature, non pas comme une valeur en soi, mais comme un milieu extérieur à l'homme, qui l'entoure, qui n'est qu'un corrélat de la personne humaine. Elle se présente en opposante affirmée de l'humanisme, que Naess qualifie d'étroit.

Philosophiquement, la *Deep Ecology* pose la nature comme principe et non un effet ou une construction liée à une autre cause que serait l'humain. La nature est définie désormais, non plus en fonction de l'homme ou d'un point de vue fonctionnel/matérialiste, mais comme trouvant sa raison d'être dans son essence même. C'est une philosophie nouvelle, à l'opposé de celle qui, d'habitude, a pour centre le sujet (humain) et pour laquelle la nature est extérieure à ses préoccupations. Elle prend en compte le flux infini de la vie, qui va des êtres les plus infimes aux plus grands mammifères, excluant de ce fait la conception dualiste de la communauté des vivants : les humains, d'une part et les non-humains d'autre part. Le moi de l'être humain doit devenir le point à partir duquel l'on doit contempler le moi de la nature. Il n'y a certainement pas de nécessité d'établir une quelconque hiérarchie entre les humains et la nature.

On comprend aisément pourquoi Arne Naess rejette le cartésianisme, à cause du dualisme qu'il entretient entre le sujet (pensant) et l'objet (dénué de capacité de penser). Un clivage caractéristique de la philosophie moderne. Il propose comme alternative la mise à l'écart de l'ego afin de faire fondre le soi dans l'univers. Et surtout le remplacement du dualisme cartésien par un holisme écologique.

En définitive, l'apport de l'écosophie dans le débat écologique, selon A. Naess, consiste à effectuer un dépassement « de la terminologie jugée fonctionnelle de la politique afin de faire émerger des enjeux très au-dessus des acteurs politiques contemporains. Il faut aussi dépasser le point de vue écologique des scientifiques… car lui, il parle de l'écosophie : l'écologie mélangée à la philosophie, la sagesse en lien avec l'action concernant les personnes sur Terre. La sagesse transcende n'importe quelle science aujourd'hui et dans le futur. Avec l'écosophie, les politiciens et les preneurs de décision en appelleront moins à "plus de science" qu'à "plus

de sagesse" »[117]. Mais la philosophie, estime-t-il, n'a pas de réponse aux problèmes causés par la prolifération des produits nocifs dans l'atmosphère, ou dans les océans ou encore enfouis dans le sol. En revanche, elle a le mérite de poser la question relative aux buts de l'existence, lesquels, résume-t-il, dans la trilogie suivante : plaisir, bonheur et accomplissement. Mais pas dans le consumérisme…

La pensée de Naess est bien plus étendue, mais dans le cadre de cette étude, nous pensons avoir fait le tour de ce qu'il fallait saisir comme éléments fondateurs. La Deep Ecology a fait école, et a généré des défenseurs de sa doctrine. Mais l'appropriation de l'enseignement d'Arne Naess a varié d'une personne à une autre, d'un mouvement à un autre. D'où la nébuleuse de l'écologisme qui mélange tout, jusqu'à défendre des points de vue et des attitudes contraires à ce qu'a prôné Naess.

La question de la relation à la Terre a connu des déclinaisons sociales et culturelles variées. Ainsi, les franges de l'humanité qui se considèrent comme victimes des systèmes de pensée, des systèmes économiques et politiques, voire culturels assimilent leur situation à celle de la terre exploitée. C'est le cas des femmes qui s'estiment livrées à l'exploitation masculine, et donc victimes du masochisme masculin, tout comme la Terre-mère. Cela apparaît dans le mouvement écoféministe que nous nous proposons d'interroger.

I.4.2 Écoféminisme

Issu de la contraction de deux mots : écologie et féminisme, l'écoféminisme est un mouvement de pensée qui considère les femmes et la nature comme victimes de la domination masculine. Lancé par Françoise d'Eaubonne en 1974[118], l'écoféminisme affirme que toute

---

[117] En 1992, Arne Naess eut un dialogue avec David Rothenberg, qui a paru sous le titre évocateur de *Is it painful to think ? Conversation with Arne Naess,* Minneapolis, University of Minessota Press,, 1993.

Cf. *http://biosphere.ouvaton.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1106:anthologie-ecologie-profonde&catid=108:auteurs&itemid=95,* consulté le 22 mars 2014.

[118] F. d'EAUBONNE, *Le féminisme ou la mort*, éd. P. Horay, dans *Les Cahiers du GRIF*, n°4, L'insécurité sociale des femmes. pp. 66-67, 1974. Elle y affirme que l'espèce humaine tout entière est menacée de disparition par les errements du système patriarcal et de ses maîtres, Selon certaines sources, elle se réclamerait de la pensée de Serge Moscovici développée dans son livre « La société contre nature », 1972 et celle de Simone de Beauvoir, « Le

révolution écologique s'accompagne nécessairement d'une révolution féministe, car celle-ci est la seule habilitée à remédier au système dominateur qu'impose la gent masculine à la femme et à la nature. D'où la crise environnementale dont les conséquences les plus connues sont les fléaux de massification de l'agriculture pour répondre aux besoins d'une surpopulation exponentielle. Et donc, pour l'auteure, le concept d'écoféminisme est la réponse à la domination des hommes sur les femmes et sur la nature.

Suivant la présentation de ce que Françoise d'Eaubonne appelle le communisme primitif[119], c'est le patriarcat qui serait à la base de la discrimination et de l'exploitation dont la femme est victime. La perpétuation de cette situation est à attribuer aux mutations stratégiques que le patriarcat a connues, en commençant par l'appropriation de la fertilité et de la fécondité, lesquelles sont les deux sources de richesses dont les porteuses sont la femme et la nature.

En changeant l'ordre des choses qui voulait que la femme soit propriétaire de son corps ainsi que des richesses agricoles, le patriarcat a bousculé la place et la spécificité propres à la femme. En découvrant leur rôle de père d'enfant, jadis occulté par la croyance qui voyait la femme

---

deuxième sexe », 1949, qui a pensé l'émancipation féminine en rapport avec l'émancipation de la nature. Les principes de l'écoféminisme ont été développés par Rachel Carson, auteure de « Silent Spring », publié en 1962, dont le mérite le plus retentissant aux États-Unis fut l'interdiction du pesticide DDT.

[119] Karl Marx, Fridriech Engels et leurs successeurs considèrent le communisme primitif comme l'organisation politique de la société humaine primitive. En effet, à la suite de la publication, par l'anthropologue Lewis Morgan, de son ouvrage « Société archaïque » dans lequel il fit une analyse scientifique particulièrement approfondie (du genre), Fridriech Engels a rédigé son magistral « L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat » dans lequel il présente l'évolution de la famille et situe l'origine de l'oppression féminine.

A. TESTART, *Le communisme primitif : Economie et idéologie,* Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1985 affirme la primauté de la collectivité sur l'individu en partant de l'expérience des Aborigènes d'Australie. En effet, un chasseur ne jouit pas du gibier qu'il a abattu, mais sa belle-famille ou d'autres membres de la société. Cette conduite s'inscrit dans la même ligne que celle qui veut que l'on ne puisse « jouir » de sa sœur. C'est l'interdit d'autoconsommation croisée qui consacre la primauté de la collectivité sur l'individu, et non une appropriation en ligne directe effectuée par la collectivité.

C. DARMANGEAT, *Le communisme primitif n'est plus ce qu'il était. Aux origines de l'oppression des femmes,* Toulouse, Collectif d'édition Smolny, 2012. Il propose la méthode marxiste (Marx et Engels) de critique et matérialiste comme voie royale pour pénétrer les sociétés humaines les plus lointaines et situer, ce faisant, l'origine des inégalités entre les humains, principalement entre les hommes et les femmes.

comme liée à certaine divinité par le processus de fécondité, ils se sont approprié la fertilité. Par voie de conséquence, cette appropriation a touché la nature ; d'où la crise écologique actuelle.

Si le concept d'écoféminisme a été lancé en France, c'est dans le milieu anglo-saxon qu'il a revêtu un caractère politique, économique et de revendication sociale. Mais encore, c'est dans ce contexte qu'il a engagé dans d'autres luttes, à savoir la réinterprétation du religieux et du spirituel, lesquels sont, selon les féministes anglo-saxonnes, les lieux de défense de la domination masculine sur la femme et la nature. Dans ce sens, l'écoféminisme devient le lieu de relèvement de défis d'ordre politique, économique, social, voire éthique. Ceci est l'œuvre des philosophes féministes comme Val Plumwood, Mary Mellor, Karen Warren ou encore la philosophe indienne Vandana Shiva.

Devenu un mouvement de pensée indépendant dans le milieu anglo-saxon, l'écoféminisme, a dans les années 1980, inscrit au cœur même de sa préoccupation les liens entre la domination exercée par les hommes à la fois sur la nature et sur les femmes. Les femmes ont saisi l'opportunité de faire entendre leurs voix dans le contexte de l'éthique environnementale qui se tramait et qui, malheureusement selon elles, ne focalisait son attention que sur les rapports de l'homme à la nature. Mais de quel homme s'agissait-il ? Dans une société marquée par un sens de paternalisme viscéral, il ne pouvait s'agir que de l'homme au masculin ; or l'attitude du genre masculin vis-à-vis de la nature étant analogue à celle qu'il affiche vis-à-vis de la femme, on ne peut parler adéquatement de l'une sans parler de l'autre, en l'occurrence de sa compagne victime de la domination masculine.

On peut comprendre dès lors le sens de la démarche de Karen J. Warren[120] qui effectue une démarche croisée, en montrant que l'éthique environnementale revêt une importance pour le féminisme et inversement. Car, comme nous l'avons relevé, la cause de la nature est corrélée à celle de la femme, elle en est même une partie intégrante. Mais cette approche pose un problème. Comment poser la question de la femme à l'éthique environnementale sans en même temps convoquer la question sociale qui, du reste, relève d'une autre dimension ? Inversement, oserait-on poser la question de la nature au féminisme sans, par le fait même, intégrer la

[120] K. J. WARREN, « The power and the promise of ecological feminism », in M. ZIMMERMAN (éd.), *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*, New Jersey, Prentice Hall, 1998, p. 325-345.

question écologique dans une perspective sociale ? Ne ferait-on pas mieux de strictement parler de l'écologie sociale, plutôt que de mélanger les genres ? Comment socialiser la nature et naturaliser le social ? Nous faisons nôtre ce pertinent questionnement de Catherine Larrère : depuis Simone de Beauvoir, le féminisme s'est construit sur la « mise en question de la naturalité du sexe, puis du genre. En proclamant que la nature et les femmes sont liées, les écoféministes ne menacent-elles pas de naturaliser un féminisme qui se veut antinaturaliste ? »[121].

Que fait-on concrètement ? Féminiser l'écologie ou écologiser le féminisme ? Catherine Larrère se demande à bon droit : « Entre nature et culture : où sont les femmes ? »[122] En effet, depuis Lynn White, tous les autres mouvements écologistes, et à leur suite l'écoféminisme, ont porté leur critique sur la modernité et la toute-puissante technique qui l'accompagne. Ce qui a pour conséquence de couper l'homme (mâle), créé à l'image de Dieu, de la nature, désormais vue comme ressources mises à sa disposition et dont il peut user à sa guise.

La récupération de cette critique par Carolyn Merchant dans son livre « The Death of Nature. Women, Ecology ans the Scientific Revolution »[123] l'a portée à dénoncer la vision de la nature qu'elle qualifie de mécanique dont l'essor remonte au XVII^{e} siècle. Cette vision a délogé l'ancienne vision qu'on peut qualifier « d'organiciste » qui voyait la nature comme une entité féminine. Pour elle, ce changement de perception de la nature a eu des conséquences morales évidentes et fâcheuses. La Terre qui était vue, de l'Antiquité jusqu'à la Renaissance, comme un vivant, mieux comme une « mère nourricière » porteuse de vie, qui faisait naître en son sein les êtres et les régénérait, cesse d'être vue comme telle. Avec cette mutation de regard tombent les normes morales qui la soutenaient : le respect inconditionnel pour sa mère que l'on ne doit ni violenter ni mutiler, pour quelque raison que ce soit[124].

---

[121] C. LARRERE, « L'écoféminisme : féminisme écologique ou écologie féministe », in *Tracés* 1/2012 (n° 22), p. 105-121 *C*f. *http// : www.cairn.info/revue-traces-2012-1-page-105.htm.*, consulté le 17 février 2013.

[122] C. LARRERE, « L'écoféminisme : féminisme écologique ou écologie féministe »

[123] C. MERCHANT, *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper and Row, 1980.

[124] C. MERCHANT, *Earthcare, Women and the Environment*, New York, Routledge, 1996, p. 78.

Carolyn Merchant évoque ainsi l'image de la nature portée par les défenseurs de la technique, qui implique parfois des métaphores bellicistes et violentes. La nature ne serait pas que mère nourricière, et passive ; elle pourrait parfois se montrer cruelle, receler des dangers potentiels (les maladies, les vivants et les entités qu'elle héberge peuvent être porteurs de germes de mort, la furie des eaux, les forêts avec tous leurs hôtes, etc.) Elle se doit donc d'être *dominée*. De même, la nature des secrets qu'il faudrait *percer*, il faudrait la *contraindre* à livrer ses secrets, pour découvrir ses secrets, la nature devrait être *pénétrée*. Les métaphores du viol sont nombreuses, et cette présence massive de termes phalliques est révélatrice selon elle de ce qui ne va pas dans notre rapport à la nature. Dans le meilleur des cas, on considère que, telle une femme, la nature devrait être *protégée*, ce qui ne fait que reproduire des préjugés sexistes. À cet égard, Carolyn Merchant n'est pas tendre avec Francis Bacon dont elle relève des écrits des considérations sexuelles à l'encontre de la femme, en comparaison avec son attitude vis-à-vis de la nature : violer la nature pour lui soutirer ses secrets trouve son pendant dans la violence faite à la femme. L'exemple le plus patent est celui de l'Inquisition menée contre les sorcières que l'on force à livrer leurs secrets et qui sert de modèle à Francis Bacon dans le processus de découverte des secrets de la nature. Elle prend appui sur Le « De dignitate et augmentis scientiarum » de 1623 pour émettre cette comparaison. La nature passive, matière inerte, doit être soumise au contrôle, à la domination, à la conquête et à l'exploitation afin de soutenir la domination de la triade science-technologie et industrie.

Mais les acquis de cette triade, le progrès économique et capitalistique résultant du développement scientifique, facteur de l'émancipation de l'humanité, n'a malheureusement pas profité à tous, mais à la bourgeoise conquérante constituée de Blancs, mâles, Européens. Les femmes, de même que la nature sont les grandes absentes dans ce processus émancipateur.

À cette vision dominatrice, deux voix féministes[125] opposent la notion de « soin », d'affection, une attitude plus féminine vis-à-vis de la nature et de la femme, par opposition aux morales environnementalistes de type anthropocentriste, pour Karen Warren, et le souci pour

[125] K. J. WARREN, « The power and the promise of ecological feminism », in M. ZIMMERMAN (éd.), *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*, New Jersey, Prentice Hall, 1998, p. 325-345. Ou encore V. PLUMWOOD, « Nature, self, and gender : feminism, environmental philosophy, and the critique of rationalism », in M. ZIMMERMAN (éd.), *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*, New Jersey, Prentice Hall, 1998, p. 291-314.

autrui, la sympathie, la sensibilité ou la compréhension vis-à-vis de certains êtres, propose Val Plumwood. La vision proposée par Val Plumwood vise une conception relationnelle des vivants, et non plus les considérer comme des atomes isolés. Car cette conception relationnelle rejoint ce qui est au cœur même de l'écologie, à savoir que tous les êtres font partie d'un tout dans l'interdépendance.

On ne peut parler plus sérieusement de l'écoféminisme sans prendre en compte l'autre approche, propre aux écoféministes de l'hémisphère sud (Tiers-Monde) et qui, en plus des dominations croisées (nature et femme) résultant de la modernité, ajoute un troisième type de domination, celle coloniale ou postcoloniale. Les figures de Mies et Shiva[126] sont emblématiques à ce sujet. Elles montrent l'impact de l'héritage de la domination coloniale sur les pays du Sud, laquelle a donné lieu à l'essor économique des pays dominants, au prix de dégradation des écosystèmes. Les conséquences sont profondément ressenties par les femmes, les exclues du développement escompté par les programmes socio-politiques et économiques qui compromettent leurs activités génératrices de revenus, désormais phagocytées par l'industrialisation. Bien plus, quand on pointe du doigt la question démographique, en partie responsable de la dégradation environnementale, ce sont encore les femmes qui en sont rendues responsables et subissent des injonctions politiques et sociales lourdes. Vandana Shiva fustige cette critique qui voit dans les femmes du Sud les facteurs naturels de la démographie galopante, qui serait la cause toute trouvée de la crise environnementale dans le chef de certains Occidentaux. Car, pour elle, la croissance démographique n'est pas avant tout une question biologique. Percevoir la réalité sous cet angle fait éluder les effets néfastes et destructeurs (rejet des savoirs traditionnels des sociétés du Sud, l'imposition du capitalisme comme seule voie économique) de la logique capitaliste sur l'environnement et sur les femmes[127]. Alors que par leurs activités champêtres, elles assurent la biodiversité menacée par la mécanisation de l'agriculture à grande échelle et entretiennent le lien social et la relation à l'environnement. Ainsi, pour exister, les femmes du Sud luttent pour la défense de leurs activités ; ces mouvements revêtent un caractère de justice sociale et, partant, de défense de l'environnement, alliant ainsi activités économiques et domestiques. L'économique et le domestique rejoignent l'écologique, comme gestion de la maison. La maison, l'habitat qui nous fournit abri, nourriture

[126] M. MIES & V. SHIVA, *Ecofeminism*, Londres, Zed Books, 1993.

[127] M. MIES & V. SHIVA, *Ecofeminism*, Londres, Zed Books, 1993, p. 277-296.

et assure notre vie : le logis familial ou la planète ! Leur approche mérite qu'on la mentionne, fut-ce à titre indicatif.

Comment ne pas mentionner la physicienne indienne Vandana Shiva, qui a rejoint le mouvement des femmes indiennes qui se battent pour la sauvegarde de la forêt ? L'association « Naydanya » qu'elle a fondée a au contre de ses préoccupations : la protection de la nature, le développement de l'agriculture biologique au moyen de contrôle des semences. En Afrique, la figure de la Kenyane Wangari Muta Maathai, prix Nobel de la paix en 2004, est importante : elle a créé un mouvement de femmes, la *Green Belt*, dont l'objectif est de planter de arbres à travers le pays pour lutter contre la déforestation. En d'autres endroits de l'Hémisphère Sud (Amérique Latine), des initiatives analogues sont multiples ; mais nous avons évoqué les deux précédentes pour montrer la spécificité dans l'approche féministe de la question écologique.

Comme nous l'avons relevé, le retour à l*'oikos*, racine commune de l'écologie et de l'économie, devient la condition de la « féminisation » de la problématique écologique. Car la qualité de la vie dépend de la qualité de l'environnement. Ellen Swallow, à en croire Carolyn Merchant, perçut la nécessité de l'attention à accorder aux effets nocifs de l'industrialisation sur la santé, la nourriture, la qualité de l'air et des eaux, etc.[128]

Il nous semble possible d'affirmer, même si cela n'est pas explicite dans leur propos, que l'écologie défendue par certains courants féministes est celle de la qualité de vie. Nous en voulons pour preuve la contribution de Rachel Carson, auteure du très célèbre « Silent Spring », qu'elle publia en 1962. Cette biologiste requit l'attention sur les effets des insecticides chimiques dont les effets sur les organismes étaient d'une nocivité mortifère. Des questions de premier ordre comme la santé de reproduction, la santé des jeunes, le sort réservé aux générations à venir, les pesticides, les herbicides, les déchets radioactifs, etc. qu'elle a mises en exergue ont suffi à mobiliser les femmes dans la lutte pour une technologie appropriée[129].

---

[128] C. MERCHANT, *Earthcare, Women and the Environment,* New York, Routledge, 1996, p. 139-140. Ellen Swallow fut la première femme à intégrer le Massachussets Institute of Technology ; étudiant la chimie. Elle eut l'idée, en 1892, de proposer une science nouvelle qu'elle appela 'oekology', ayant comme visée la qualité environnementale en lien avec les effets de l'industrialisation.

[129] C. LARRÈRE, « L'écoféminisme : féminisme écologique ou écologie féministe », in *Tracés* 1/2012 (n° 22), p. 105-121 *C*f. *www.cairn.info/revue-traces-2012-1-page-105.htm.,* consulté le 17 février 2013.

Mais comme pour l'aspect social de la crise écologique dans l'Hémisphère Sud, Joanne Bauer[130] mentionne une autre approche de l'environnementalisme que nous partageons. Le type le mieux connu, car le plus répandu, est celui qui prône la protection des espaces naturels. C'est celui que l'on trouve dans les milieux des classes aisées, européennes, nord-américaines et des classes favorisées des pays du Sud. Il y a aussi celui qui s'intéresse à la question de la pollution et qui se penche sur ses victimes ; ce qu'on peut appeler ou nommer l'environnement des classes sociales défavorisées ou des minorités culturelles dominées, dont les femmes. Au caractère socio-culturel et genré de la question de l'environnementalisme, l'auteure fait correspondre deux idées de nature, à savoir une « nature extérieure à l'humain », comme les espaces protégés ou à protéger sans égard pour l'humain ; et une nature appréhendée comme une communauté de vie dont les membres vivent interconnectés, corrélés et interdépendants. Cette approche induit que l'on doit dépasser la conception strictement occidentale, marquée du sceau de la colonisation, au profit d'une approche pluriculturelle en prenant en compte la diversité des relations avec la nature. C'est le moteur du mouvement de *First National People of Color Environmental Leadership*, dont le sommet s'est tenu à Washington en 1991. La vision alternative qu'ils ont cherchée à mettre en exergue est celle de *Mother Nature* ou *Mother Earth*.

Nous avons choisi de mentionner cette expression souvent évoquée par les écoféministes parce qu'elle est transculturelle, nullement marquée d'empreinte judéo-chrétienne de péché. Les écoféministes voient dans cette figure un symbolisme écologique et féministe. Peut-on faire un rapprochement avec Gaïa, cette déesse grecque de la Terre, dont s'est servi Lovelock pour présenter la terre comme un organisme vivant ? Peut-on pour cela rapprocher la terre de la femme ? Est-ce parce que la terre est vue par les écoféministes comme un corps vivant et actif ? Ne serait-ce pas l'apport majeur de l'écoféminisme, qui libère la Terre de son appréhension comme simple réservoir de ressources ? Comme dirait Donna Haraway[131], pour les écoféministes l'objectivité de la nature change : elle est active, on peut interagir avec elle, entrer

[130] J. BAUER, *Forging Environmentalism. Justice, Livelihood, and ContestedEnvironments*, New York, M. E. Sharpe, 2006, p. 1-17.

[131] D. HARAWAY *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature*, Actes Sud, Arles, 2009, p. 349.

avec en dialogue avec elle. Mais Carolyn prévient qu'on ne pourrait bien avoir des relations de partenariat avec la nature, sans nécessairement la diviniser[132].

Passons en revue quelques-uns des mouvements ainsi que les problématiques théologiques qu'ils posent.

I.5. LES QUESTIONNEMENTS THÉOLOGIQUES DES MOUVEMENTS ENVIRONNEMENTALISTES

L'écologisme a connu un déploiement extraordinairement important, au point de devenir un fourre-tout, difficile à manipuler ou à tout le moins à manipuler avec délicatesse. L'ouvrage de Luc Ferry auquel nous avons fait allusion en a fait un inventaire en les mettant tous sous la rubrique de *Deep Ecology*. Mais très rapidement plusieurs voix se sont levées pour fustiger le manque d'objectivité voire la méconnaissance de l'auteur sur ce courant de pensée, cette écosophie que nous avons analysée quelque peu. Après avoir passé en revue les grandes articulations de la pensée d'Arne Naess, nous croyons utile de nous démarquer aussi de la présentation de Luc Ferry en distinguant la présentation de la *Deep Ecology*, que nous avons faite précédemment, et celle d'autres courants environnementalistes qui ne lui sont pas identifiables, que nous allons mener maintenant.

Nous allons donc maintenant prendre en compte les dénominations écologiques qui se réclament de la *Deep Ecology*, mais qui, dans la pratique, en sont parfois bien éloignées.

I.5.1. Les Droits des animaux et de la Nature dotés d'une valeur intrinsèque

On le sait, les animaux domestiques ont toujours été non seulement des animaux mais aussi des compagnons des humains. Il n'est pas étonnant de voir les chats et les chiens, par exemple, devenir les confidents des joies et des peines de ceux-ci. Aussi, dans les bestiaires des cultures, distingue-t-on des animaux qualifiés de fastes ou de néfastes, le totem, l'horoscope, la mascotte des troupes de scouts ou des clubs sportifs, etc. L'animal passe pour le double de l'homme. Mais il peut parfois être son ennemi, son compagnon de jeu, sa nourriture, voire un objet de jeux cruels comme pendant la chasse ou la tauromachie. C'est ainsi que de François d'Assise à Montaigne, on note des considérations que l'on peut qualifier « d'humanisantes » demandant la

[132] C. MERCHANT, *Earthcare, Women and the Environment,* p. 223-243.

tempérance de la violence humaine à leur égard. Si déjà en 1892, le livre de Henry Salt au titre suggestif : « *Animal Rights considered in Relation to Social Progress* » ouvrit le débat sur la cruauté envers l'animal, sur l'existence d'un droit de l'animal et sur son intégration dans la communauté éthique, il est sans étonnement qu'en 1978 soit proclamée la « *Déclaration Universelle des Droits de l'Animal* ». On peut y lire : « *Tous les animaux naissent égaux devant la vie et ont tous les mêmes droits à l'existence* »[133]. Parce qu'ils sont capables de souffrir, de sentir, de communiquer, on peut attendre d'eux la jouissance de quelques droits, surtout ceux dits supérieurs et dotés de colonne vertébrale. Cette déclaration refuse de reconnaître aux humains un statut ontologique différent des autres animaux. De même que progressivement des droits ont été reconnus aux femmes et aux esclaves, pourquoi n'étendrait-on pas le faisceau de ces droits à d'autres créatures ?

En effet, l'idée de fond s'étend à toute vie animale ; d'où implication d'interdiction de chasser et de tuer, de manger de la viande (végétarisme) mais aussi de manger tout ce qui vient de l'animal, comme le lait et les œufs (végétalisme), voire d'user d'antibiotiques. Il faut, en termes clairs, faire confiance à l'équilibre de la nature laissée à elle-même.

Ces droits de la Nature et des animaux reposent sur la valeur jugée intrinsèque de la nature. Sa valeur n'est pas déductible de la réduction utilitariste vis-à-vis de l'humain, mais en elle-même. On se souviendra de J. Baird Callicot et de Holmes Rolston, les fervents défenseurs de cette pensée. C'est une approche à l'opposé de tout anthropocentrisme. Elle vise la description des entités non humaines, et, par voie de conséquence, la valorisation des sciences dites naturelles. Entrent aussi dans la ligne de ses questionnements celui du statut des objets dits hybrides, un mélange de naturel et de l'humain d'une part, d'autre part comment moralement juger la nature en ayant à l'esprit sa valeur intrinsèque ?

---

[133] G. CHAPOUTIER, *Les droits de l'animal*, Paris, PUF, 1992. Le texte intégral de cette déclaration s'y retrouve aux pages 28-30. Le petit livre de Luc Ferry, auquel nous avons fait allusion, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1992 rend compte de divers procès intentés contre les animaux au XVIème siècle (précisément les insectes), mais ils bénéficiaient toujours du concours d'un avocat choisi par le juge épiscopal. Il arguait que les animaux, créés par Dieu, possédaient les mêmes droits que les hommes à se nourrir de végétaux (loi naturelle). Généralement, les habitants étaient sommés de se repentir sincèrement de leurs péchés et d'invoquer la miséricorde divine. Il y a cependant quelquefois où les insectes (sangsues) furent maudits et anathématisés, voire excommuniés.

La question d'ordre théologique mise en avant est relative à la place de l'homme dans la création. En est-il le maître ou tout simplement un membre ? Peut-on raisonnablement attribuer une place singulière ou une position qui lui soit propre dans l'ordre de la création ? Mais aussi : quel rapport établir entre l'humain et la nature non-humaine ?

I.5.2. Le bio-régionalisme

Nous l'avons vu, le projet de la *Deep Ecology* est moral voire spiritualiste. Il prêche l'égalitarisme biotique en étendant le concept du moi, jusque-là réservé aux seuls humains, à tous les autres membres de la création, comme la forêt ou les écosystèmes. Ce projet élargit le champ moral de considération des êtres. Il en est résulté une branche, mieux un mouvement s'en est réclamé, se présentant comme son bras séculier, si l'on peut ainsi dire. Cette branche est utopique. C'est le bio-régionalisme[134] qui cherche à transformer le système confectionné par la *Deep Ecology* en une élaboration politico-sociale dont la finalité est l'organisation des communautés humaines en vue d'une certaine autonomie. Cela passe par un effort de ré-enracinement socio-psychologique dans un milieu donné, lieu de vie de ces communautés et dont elles dépendent intimement. Le déplacement s'opère au niveau de la prise en compte des aspects culturels traditionnels de ces communautés ainsi que des acquis de l'écologie en tant que science. Il faut relocaliser ces communautés du point de vue économique, social, politique voire spirituel. Il s'agit ni plus ni moins d'une réfutation de la culture occidentale qui a généré la révolution technologique et industrielle, fruit de la logique cartésienne pensant la nature comme une machine. Selon Sale[135], par exemple, il y a une rupture dès le néolithique entre l'homme et la nature ; rupture consommée à la Renaissance par la destruction des conceptions religieuses de la nature. On ne peut remédier à la crise actuelle qu'en transformant la mentalité qui l'a générée. Pour ce faire, on a besoin de deux démarches : la pratique de la spiritualité et

[134] L'on retiendra comme tête d'affiche Berg, Kirkpatrick Sale ou encore Sneider. Tous inspirés des travaux d'Aldo Leopold, en l'occurrence sa 'Land Ethic'. Ce dernier entend étendre l'éthique à la terre, d'où la « land Ethic ». L'on retiendra aussi le nom de Callicot qui se présente comme partisan de l'écocentrisme écosophique de Naess. Qu'attendent-ils, ces penseurs ? Elargir la sphère éthique à la nature tout entière et/ou amender l'humanisme moderne occidental en y intégrant une disposition relative à l'intégration naturaliste.

[135] Sale estime que le goût pour l'environnement pastoral, l'amour de la nature, la méfiance vis-à-vis du gouvernement sont autant des valeurs portées par les fondateurs de la nation américaine.

faire redécouvrir aux communautés humaines leur rôle dans leur environnement local ou régional. Cela rejoint l'attitude des pionniers de l'écologie, comme Thoreau et Muir épris de la recherche de la communion spirituelle avec la nature, ou marqués par la fuite de la ville[136].

Le bio-régionalisme, selon ses théoriciens, permet aux communautés locales d'avoir un contrôle plus accru sur les ressources de leur milieu, et de soustraire celles-ci du diktat de l'économie mondialisée qui veut tout contrôler et tout soumettre à son dominium. Et en matière de protection de l'environnement, une connaissance intime de l'environnement transmise de génération en génération, le savoir traditionnel, la connaissance de ce qui est nécessaire et de ce qui est contingent dans ce milieu[137]. Ce faisant, ils aiment et protègent mieux ce qu'ils connaissent mieux.

Nous pouvons relever que le bio-régionalisme, s'il est conforme à l'adage « Penser globalement, agir localement », il pose un problème quant au principe d'égalitarisme biosphérique selon lequel la protection doit s'appliquer au « tout » avant de considérer les parties ; le tout qu'on peut entendre ici comme la planète tout entière, et les parties comme les régions ou autres entités spatiales. Il en va de même de l'holisme[138], ce principe philosophique

---

[136] R. PAEHLKE, « Espace biophysique et sens des proportions. Pour une politique environnementale à la bonne échelle », dans E.A. PARSON (dir.), *Gérer l'environnement : défis constants, solutions incertaines* (Tendances), Québec, Les Presses de l'Université de Montréal, 2001, pp. 79 – 130, notamment pages 83-85

[137] R. PAEHLKE, « Espace biophysique et sens des proportions. Pour une politique environnementale à la bonne échelle », p. 83.

[138] « Le *holisme* (du grec *ολος* (*holos*) : entier) est un système de pensée pour lequel les caractéristiques d'un être ou d'ensemble ne peuvent être connues que lorsqu'on le considère et l'appréhende dans son ensemble, dans sa totalité, et non pas quand on en étudie chaque partie séparément. Ainsi un être est *entièrement* ou fortement déterminé par le tout dont il fait partie ; il suffit de, et il faut, connaître ce tout pour comprendre toutes les propriétés de l'élément ou de l'entité étudiés. Un système complexe est considéré comme une entité possédant des caractéristiques liées à sa totalité, et des propriétés non-déductibles de celles de ses éléments. L'approche holistique invite à élargir le domaine d'observation des disciplines scientifiques, mais nécessite la pluridisciplinarité et une approche multi-échelle. L'holisme, mouvement intellectuel en partie initié par Émile Durkheim, appliqué aux systèmes humains, par essence complexes, consiste à expliquer des faits sociaux par d'autres faits sociaux. La société exerce une contrainte (pouvoir de coercition) sur l'individu qui doit intérioriser (ou « naturaliser ») les principales règles et les respecter. Les comportements individuels sont donc socialement déterminés. L'holisme est une vision relationnelle du monde, mais aussi une hypothèse heuristique ». Nous avons repris gracieusement ces informations de *https://fr.wikipedia.org/wiki/Holisme*, consulté le 28 mars 2013.

selon lequel la totalité serait moralement supérieure aux parties. C'est bien cette thèse que défend et assume l'écologie profonde, en prenant position contre l'individualisme caractéristique de la modernité occidentale.

Cela peut paraître pertinent ; mais chaque région, chaque espace déterminé ne pourraient-ils être perçus comme « holistiquement localisés » ou des « parties holistiques », constituant des sous-ensembles dans un plus grand ensemble ? Dans tous les cas, la recherche de l'harmonie entre la culture humaine et l'environnement naturel, visée par le bio-régionalisme, constitue un premier pas qualitatif dans la recherche de voies de solution au problème de crise écologique. Car nous croyons que c'est à petite échelle que l'on peut prétendre mieux percevoir la valeur de ce qui nous environne. Dans un ensemble plus grand on a du mal à percevoir les spécificités et les richesses propres à une espèce ou à chaque créature. Qui se soucierait de ce qui se passe au bout du monde s'il ne commence pas par son environnement immédiat ? L'effort à déployer, osons l'affirmer, doit voir son cercle s'élargir au fur et à mesure qu'on s'engage dans un commun effort pour un meilleur environnement biotique.

À l'inverse, on doit se poser la question suivante : aucune région au monde ne peut prétendre s'autosuffire, ni disposer de toutes les ressources naturelles capables de combler tous ses besoins. Il y a donc un nécessaire besoin d'autrui. On peut alors soulever la problématique de la destination universelle des biens de la terre enseignée par la doctrine sociale de l'Église[139]. Nous sommes conscients de la réaction que soulève l'évocation de ce principe et de cette doctrine dans un contexte écologique et écologiste. Le fondement étant l'ordonnancement de l'ordre social et de son progrès à l'humain, car l'ordre des choses lui est assujetti et non l'inverse. Telle est la condition de respect de la dignité humaine. Un respect qui se fait dans la reconnaissance de réciprocité d'usage des moyens nécessaires à l'épanouissement de la vie. Aussi tous les programmes, de quelque ordre que ce soit (politique, culturel, scientifique ou social) doivent avoir à leur cœur la primauté de chaque être humain[140].

Si les habitants d'une région ferment celle-ci aux autres et inversement, qui saura encore mener une existence harmonieuse ? On objectera en nous posant la question de savoir si tel ne

[139] Cet enseignement destiné à guider la conduite de la personne, parle de la destination universelle des biens de la terre.

[140] *Compendium de la Doctrine sociale de l'Église*, n° 132.

serait pas le cas aujourd'hui, dans ce monde très mondialisé. Un monde où les habitants d'une région ne sont que des simples gardiens des ressources que les multinationales viennent puiser sans rien payer, contribuant ainsi à absolutiser leur misère ? Un monde où les biens de la nature ne profitent qu'à une infime partie de l'humanité, laissant la majorité dans la pauvreté sans cesse croissante, faisant davantage des « oubliés du progrès et de la prospérité », principalement dans ce contexte où le phénomène d'émigration est accentué ?

Non. Nous pensons que l'application du principe de la destination universelle des biens de la terre, une fois dépouillé de ce qui heurte la sensibilité écologiste, peut mieux aider à corriger certaines dérives de la logique capitaliste d'une part, et de certains excès de l'écologisme. La tradition chrétienne reconnaît en Dieu l'origine de tout bien ; Lui le Créateur de l'homme et de la terre que le premier a reçue et qu'il est censé maîtriser par son travail et jouir de ses fruits. Mais cette terre est donnée à tout être humain, chacun autant qu'il est, sans exclusive ni privilège quelconque. Tel est l'énoncé de cette doctrine.

Mais est-elle seulement appliquée ? Si elle l'était, en serions-nous venus à la flagrance d'injustice qui va s'institutionnalisant ? Bien l'appliquer ne serait pas un pas de type écologique porteur d'effort vers une gestion plus équilibrée des ressources de la terre ? Dans le processus d'expropriation initié par les multinationales, soutenu par des guerres qui leur permettent d'exploiter les ressources naturelles — voire humaines ! — une technique bien connue est employée : la décrédibilisation. Les défenseurs des écosystèmes locaux sont vilipendés et tournés en ridicule par les exploitants qui disposent des moyens de pression et d'orientation de l'opinion. Ce qui fait penser à certaines personnes que l'accent mis sur la crise écologique serait une opportunité pour les multinationales de réaliser leur projet d'exploitation des ressources sans aucune contrainte, car tout est désormais dérégulé[141].

Si pour les uns la croissance à tout prix est devenue une religion, en réponse, pour les autres la terre est devenue une déesse, et l'écologie sa religion. Voilà une autre question que pose la problématique écologique, et à laquelle la théologie doit faire face.

---

[141] T. MEYSSAN, « L'écologie de marché », Cf. *http://www.voltairenet.org/article164791.html*, consulté le 10 novembre 2015.

I.5.3. Des exposés sur l'écologie comme nouvelle religion (l'hypothèse Gaïa et d'autres)

Cette question est récurrente, tellement les propos religieux et spritualistes s'imbriquent désormais avec les propos d'ordre écologique. Les tendances cultuelles en l'honneur de la déesse Terre Mère ne sont plus à démontrer, ses formes d'expression sont multiples : l'écosophie de Arne Naess, l'hypothèse Gaïa de James Lovelock, le catastrophisme de Hans Jonas, etc. Robert Tessier montre que dans le monde moderne le sacré persiste, mais qu'il s'est déplacé vers des domaines séculiers, dont l'environnement[142].

De telles affirmations semblent excessives et mal à propos. Car à la base, l'écologie est une science. Et à ce titre, son propos vise à recentrer l'action humaine du point de vue d'écosystème, en vue d'un rééquilibrage de ses impacts. Ceci est une activité purement rationnelle, étayée par des calculs et des modélisations, et non pas une activité engageant une certaine émotionalité ou une certaine spiritualité qui en découlerait. Si on s'en tenait rien qu'à cet aspect des choses, la critique de la transformation de l'écologie en religion serait nulle et non avenue.

Cependant, l'analyse de certaines idées véhiculées par l'écologisme nous amène à oser ce rapprochement. Prenons le cas de la reconnaissance, du point de vue éthique, de la valeur intrinsèque de la nature, des espèces et/ou des écosystèmes, pouvant être considérés comme des sujets de droit et de morale. Le décentrement de l'homme se fait au bénéfice de la mise en orbite du rôle et de la place de la nature.

Ne prêche-t-on pas dans les milieux écologistes une certaine réhabilitation ou la sacralisation de la Terre ? Ou encore son ré-enchantement ? J. B. Callicot ne se prive pas de remarquer que cette « valorisation » est anthropogénique, c'est-à-dire décrétée par l'être humain. C'est l'expression de la vision symbolique de nos rapports à la Terre, qu'aucune autre instance ne peut appréhender, si ce n'est que le spirituel[143].

Lynn White dont nous avons parlé et dont se réclame une large frange d'écologistes, en fustigeant la tradition judéo-chrétienne, principalement en ce qui concerne son hyper

---

[142] R. TESSIER, *Déplacements du sacré dans la société moderne. Culture, politique, économie et écologie,* Montréal, Bellarmin, 1994.

[143] À l'Université de Paris I, le groupe PhiCo (philosophies contemporaines) a organisé en partenariat avec le Nouvel Observateur et la Mairie de Paris, un Colloque sur le thème « Y a-t-il du sacré dans la nature ?», du 27 au 28 avril 2012.

anthropologisme, regrette aussi sa victoire sur les autres traditions religieuses païennes. Pour lui, ces dernières étaient plus respectueuses de la nature. Selon lui, dans l'Antiquité, chaque arbre, source, colline et autres avait son gardien spirituel, son *genius loci*. Ces gardiens assuraient une protection divine contre les excès des hommes. La destruction de l'animisme par le christianisme a contribué à désacraliser le monde, et donc a donné lieu à l'exploitation sans merci et sans scrupule de la nature que l'on déplore. L'indiférence spirituelle vis-à-vis de la souffrance de la nature est à bannir. Selon lui, la cause de la crise écologique étant religieuse, de même le remède devra être de cette même essence. Ceci passe par la mise ne place d'une nouvelle religion, en remplacement de l'ancienne, ou par un effort de repenser l'ancienne qui ne vaut plus la peine sous sa forme actuelle[144]. Osons le mot : il est question de conférer au judéo-christianisme les attributs du paganisme qu'il a réfutés. Les intégrer dans le judéo-christianisme pourrait devenir la condition de sa réhabilitation.

Des propos de ce type ne manquent pas dans le milieu écologiste. Ainsi donc, un certain Paul Ehrlich estime pour sa part qu'il faut un recours à l'aspect religieux pour pouvoir assurer au mouvement écologiste une certaine performance. Cet aspect religieux lui viendrait, dans le contexte américain, des mouvements comme le mouvement hippie ou la nouvelle gauche[145]. Or nous savons que ces mouvements syncrétiques sont difficilement identifiables, eu égard à l'imbrication des éléments qui les composent, aux origines diverses et diversifiées et que les militants ont du mal à démêler. On l'a vu dans les propos du discours de Boutros-Boutros Ghali au Sommet de la Terre à Rio en 1992.

On le voit, cette situation de retour à quelques formes de religiosité différentes de la tradition religieuse chrétienne fait glisser le discours écologique sur le terrain conceptuel du christianisme tant décrié.

Mais nous constatons aussi que cette critique du christianisme issue des courants environnementalistes est parfois reprise *au sein même de la théologie chrétienne*, pour une réforme du christianisme et de ses structures. Nous constatons alors une sorte d'appropriation de la critique du christianisme par une théologie chrétienne, et ceci mène ces théologiens (nous

---

[144] « Le piège de l'écologisme. Critiques du fondement judéo-chrétien du progrès », Cf. *http://alerte-environnement.fr/ecologie-et-religions/* consulté le 23 mars 2015.

[145] « Le piège de l'écologisme. Critiques du fondement judéo-chrétien du progrès ».

prendrons ici l'exemple de deux théologiennes catholiques) à des formulations qui tendent, nous semble-t-il, à une resacralisation du monde, voire à la reprise qui se veut chrétienne de thèmes issus des religions traditionnelles.

I.5.4. L'écoféminisme et la remise en cause de l'institution ecclésiale

Le milieu chrétien n'est pas épargné par les critiques de l'écoféminisme, notamment les institutions ecclésiales, avec lesquelles il est parfois entré en collision frontale, car elles s'opposent aux idées du mouvement écologiques, lesquelles sont en retour souvent jugées contraires à la tradition.

En effet, le judéo-christianisme est essentiellement constitué des symboles à connotation masculine. Dieu Père, Fils et Saint Esprit sont des principes masculins. À en croire Ivone Gebara, théologienne brésilienne écoféministe, « dans le christianisme, le monde symbolique de l'amour, de la bonté, du partage, du don de la vie, du sacrifice, qui fait partie de la spiritualité chrétienne possède un symbolisme masculin. On ne peut l'ignorer puisque l'exemple suprême de l'amour est un homme, Jésus, qui a donné sa vie, qui a été crucifié. Le symbole principal du partage est un homme ! C'est le reflet de nos sociétés et sans doute, également, du continent latino-américain. Le féminisme interroge l'absence de symboles plus inclusifs et réclame d'introduire l'amour féminin — le partage féminin — non pas comme dépendant du masculin, mais avec sa propre autonomie, sa propre consistance, sa propre capacité de relation avec le masculin. Dans cette même perspective, les spiritualités fortement centrées sur l'humain, — même si on ne peut mettre de côté cette référence anthropologique puisque nous sommes des femmes et des hommes — ont contribué à une notion de domination de la nature comme si la nature devenait un simple objet pour les êtres humains, un objet d'exploitation et de consommation »[146]. Elles dénoncent la conception réductionniste de la Terre à l'état d'objet de générateur de profits, alors qu'elle est une entité vivante.

Se reconnaissant, non pas dans les institutions ecclésiales, mais dans la spiritualité sur laquelle les écoféministes prennent appui pour fustiger la vision duale de l'univers avec, d'une part, les êtres humains et la terre, de l'autre. Elles montrent que les constituants de l'univers

[146] I. GEBARA, « Ecoféminisme et spiritualité chrétienne », Cf. http://*universitedesfemmes.be*, consulté le 12 novembre 2015.

sont interdépendants. À cet effet, on ne peut plus chosifier la terre ni voir l'humain en-dehors de ce monde mais comme en faisant partie intégrante, comme son corps. Et donc, par nos activités nous pouvons détruire ou tuer la Terre, cette réalité vivante, par inoculation des engrais et autres polluants.

Elles dénoncent le fait que l'exploitation de la terre, voire sa surexploitation, ne profite qu'à une infime minorité d'hommes appartenant à une génération précise, sans égard pour celles à venir. Portées par leur spiritualité, elles dénoncent avec véhémence le capitalisme dont la logique consiste à réduire la Terre au bénéfice du seul capital. Sans épargner les projets économiques qu'elles jugent perverses, quand ils sont orientés vers l'exploitation de la Terre.

Le point focal de l'écoféminisme latino-américaine, pour ne citer que celui-ci, est la Terre bleue, leur corps. Car, pensent-elles, venant de la Terre, on y retourne. Certaines théologiennes poussent plus loin leur point de vue au point d'affirmer « que nous sommes tous et toutes — avec la terre, avec le cosmos — le corps d'un dieu, d'un dieu dont on ne connaît pas le visage, dont le corps est un mystère plus grand. C'est dans ce sens-là que les spiritualités féministes et écoféministes agissent et montrent que les femmes ont une voie, qui n'est pas déparée des hommes, mais à partir de laquelle elles peuvent considérer et inviter les hommes non pas comme des maîtres mais comme des amis »[147].

Cet appel à la parité ne fait pas nécessairement unanimité tant dans l'Église que dans la société. Car elle appelle à un changement radical de paradigme socio-culturel, et cela passe par la mise en place d'une nouvelle anthropologie. Ivone Gebara rapporte que « dans un couvent de religieuses mexicaines, écoféministes, jamais les moniales ne disent "au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit", mais elles disent plutôt "au nom de la source de la vie, au nom de l'amour qui nous habite, au nom de l'effort que nous faisons pour devenir les sœurs des autres, .."", autant de formules qui témoignent d'une spiritualité beaucoup plus inclusive, à laquelle les personnes étrangères aux organisations religieuses peuvent participer et se sentir bien »[148].

Cette spiritualité est caractérisée par l'observance du silence qui permet d'écouter autrui, de s'écouter soi-même et de s'aimer en tant que tel. Le silence est la condition qui rend propice l'écoute de soi et d'autrui, mais aussi des plantes qui poussent dans les champs. C'est la

[147] I. GEBARA, « Ecoféminisme et spiritualité chrétienne »

[148] I. GEBARA, « Ecoféminisme et spiritualité chrétienne »

respiration qui favorise une telle écoute. L'attention porte sur les choses ordinaires de la vie, lieu de spiritualité, et non sur des icônes ou des images sacrées, auxquelles elles ont substitué des images de la Terre Bleue dans leurs bureaux.

Pour rendre compte de « l'interdépendance entre hommes-hommes, hommes-femmes, femmes-femmes, entre générations, entre l'humain et la Terre, le cosmos… avec l'humble reconnaissance de l'ignorance humaine dans tant de domaines encore, [c'est la spiritualité qui est convoquée]. Le caractère spirituel de l'écoféminisme se construit à partir de cette conscience grandissante que l'humain fait partie d'un corps sacré, sacré non dans le sens traditionnel de la séparation entre sacré et profane, mais sacré dans le sens où toute vie est concernée par toute la Vie. Les vies humaines sont en rapport avec l'air, les plantes, les animaux, même les plus petits. La spiritualité, selon les femmes, touche aussi au besoin de se nourrir, de manger de la manière qui leur est propre des aliments qu'elles ont préparés elles-mêmes »[149]. La cuisine faite avec « toute leur personnalité », pensent-elles, leur fait prendre conscience du lien que cet acte fait avec tout leur être féminin et toute leur histoire féminine.

Cet écoféminisme remet en cause quelques fondamentaux de la tradition chrétienne dont beaucoup de ces femmes Latino-Américaines sont tributaires. Elles récusent les noms du Père, du Fils et du Saint Esprit qu'elles trouvent revêtus du sceau de la masculinité et du machisme suranné. Cela rejoint la critique classique que les féministes en général et les écoféministes, en particulier, adressent au christianisme qu'elles jugent comme une religion patriarcale, héritière de la mentalité moyen-orientale. Une mentalité qui, malheureusement, a traversé toutes les périodes du déploiement historique et géographique du christianisme et qui l'a accompagné de sa tendance dominatrice au long des âges, jusqu'à ce jour[150].

Elles focalisent leur attention sur la seule spiritualité au détriment de la religion. Comme si la religion était contre le lien entre les humains et entre les créatures. Bien plus, les spiritualités sont toujours multiples et liées à une vision religieuse.

---

[149] I. GEBARA, « Ecoféminisme et spiritualité chrétienne »

[150] R. R. RUETHER, « Ecofeminism. Challenge to Theology », *DEP*, 20 (2012), p. 22-33. Ou sur : *https://www.unive.it/media/allegato/dep/n20-2012/Ricerche/Riflessione/4_Ruether_Ecofeminism.pdf*, consulté le 13 novembre 2015.

Elles semblent nier le rôle fédérateur et l'acte salvifique de Jésus Christ qui dit être le chemin, la vérité et la vie ; lui qui a donné la vie qui ne périt point par son sacrifice sur la croix. Il est rejeté tout simplement parce qu'il est reconnu comme un être masculin. Mais en se focalisant sur le féminin, ne retombent-elles pas dans les mêmes travers tant dénoncés avec véhémence, à savoir la séparation des membres de la création ? La Terre ne serait-elle pas devenue une déesse-mère de tous les vivants ? Alors que le christianisme la voit comme le lieu d'existence et d'histoire de tous ce qui y trouve habitat ; pas seulement la Terre naturelle, mais avec tout ce que l'humain y fait pour le rendre plus conforme aux conditions de vie heureuse selon le dessein du créateur.

Les nombreuses questions que l'écologisme pose à la foi et à la théologie chrétiennes n'ont pas laissé les théologiens indifférents. S'ils ne parlent pas pour défendre leur foi et leur enseignement longtemps accusés comme étant à l'origine de la crise écologique, ils interviennent ne fût-ce que pour prendre position par rapport à la crise écologique. Leurs réactions et prises de position varient selon leur expérience ou orientation. Il n'est pas étonnant que certains épousent ou se rallient sur le point de vue de certains écologistes. Tandis que d'autres font l'effort de montrer la spécificité de leur approche de la création dans la perspective biblique et ecclésiale. C'est à l'effort du parcours de ces différentes réactions que nous allons nous atteler au chapitre suivant, un terrain vaste et parfois complémentaire. Mais avant cela, nous allons essayer d'explorer un autre domaine, celui de l'anthropologie, qui pourrait nous éclairer sur les motivations qui pourraient être des possibles causes de la crise écologique marquée par l'empreinte anthropologique.

I.6. UN ARGUMENT DE FOND CONTRE LA CRITIQUE ÉCOLOGIQUE DU CHRISTIANISME : L'HYPOTHÈSE D'UN CHANGEMENT DE PARADIGME AU SEIN DE LA PENSÉE OCCIDENTALE

L'écologie, par sa méthode, est globalisante et intégratrice. Elle « se situe à la croisée de deux déplacements culturels qui convergent l'un vers l'autre et se dynamisent mutuellement : d'une part, la spiritualité (c'est-à-dire la dimension religieuse ou transcendante de l'existence) qui se sécularise et devient de plus en plus englobante, et qui prend des formes culturelles nouvelles, souvent institutionnelles et, d'autre part, la science (c'est-à-dire la dimension

rationnelle de notre appréhension du réel) qui s'ouvre à un autre aspect de la réalité, plus mystérieux, plus holistique, et qui s'exprime dans un langage de type mythique ou gnostique[151].

Le glissement s'opère de façon parfois insoupçonnée. Surtout sur le terrain de la culture où Philippe Descola a construit une pensée, à partir de son expérience au milieu des Jivaro Achuar. Partant de la communion qui caractérise leur rapport avec la nature à laquelle on attribue des caractéristiques humaines, et au regard du dualisme nature-culture très prononcé au sein de la société occidentale, il montre que cette opposition est construite et c'est une idée fantaisiste que de considérer cette distinction comme naturelle[152]. Car la nature elle-même est une production sociale, et donc le dualisme nature-culture est lui-même une pure convention sociale. Descola va proposer sur base de ce constat une sorte « d'écologie des relations » : une anthropologie « unitaire », qui ne sépare pas les humains et les non-humains, mais qui considère, et avec le même intérêt, les relations entre les humains et les non-humains que celles entre les seuls humains.

Sur base des critères de physicalité/psychisme et « identité/différenciation, il a distingué et redéfini quatre modes d'identification ayant le référentiel anthropocentrique en partage : le totémisme, l'animisme, l'analogisme et le naturalisme. Ces modes d'identification servent à définir les frontières entre soi et autrui. Il fonde cette idée à partir de l'expérience de pensée de Husserl[153]. En effet, pour Husserl, lorsqu'un sujet abstrait est plongé dans le monde sans en avoir de connaissance préalable, une façon pour lui de distinguer le soi et le non-soi consiste à

---

[151] L. VAILLANCOURT, « Écologie, Christianisme et Nouvel Age : quand nature et spiritualité se rencontrent », in *Studies, Religion/Sciences religieuses* 31/2, 2002, 148-158.

[152] Le fait le plus remarquable de l'étude de P. Descola chez les Jivaro Achuar c'est qu'ils ne font pas de différence entre nature et société. Pour eux, tout comme les humains, les animaux et les plantes sont dotés d'une âme. Par âme il faut entendre une intentionnalité, une capacité de communiquer, de rêver. Les plantes peuvent rêver aussi…Au travers de cette âme, les plantes et les animaux peuvent communiquer suivant des codes qu'ils ont en partage, car ils se prennent pour des humains. A cet effet, l'on peut entretenir avec eux des rapports de type personne à personne. Si l'on doit poser des actes techniques de subsistance comme la pêche, la chasse, la culture…ces activités deviennent un rapport intersubjectif voire 'social' avec les animaux et les plantes.

[153] Cette étude reprend largement les propos de la conférence de Philippe Descola, donnée le 12 mai 2006, dans le cadre des conférences d'Agora et dont les notes sont gracieusement mises à disposition par Huguette Deschamps et Serge Tzibloulsky.

utiliser les deux outils dont il dispose : son corps et son intentionnalité, ce que Philippe Descola appelle sa physicalité, c'est-à-dire tout dispositif matériel, dont le corps, permettant d'agir sur le monde) et son intériorité (l'invisible : sa conscience, son âme, son esprit, se manifestant par ses effets). Pour Descola, cette distinction entre physicalité et intériorité est universelle.

Ces modes d'identification ou des ontologies au sens de façons de distribuer des propriétés aux existants peuvent être comprises brièvement comme suit :

- ***L'animisme*** est l'expression de la continuité entre les intériorités des humains et des non-humains, différents cependant dans leur physicalité. En d'autres termes, à travers les attributs sociaux des non-humains, on catégorise les relations ;
- ***Le totémisme*** reconnaît une identité des intériorités et des physicalités de quelques humains avec certains non-humains, et cela malgré leurs différences morphologiques. Les identités et les différences entre des non-humains sont l'analogie de celles entre les humains, entre les clans notamment. Cette identité des intériorités et des physicalités donne aux clans de s'identifier ou de s'assimiler aux totems dont ils adoptent à la fois les caractéristiques physiques et spirituelles ;
- ***Le naturalisme*** reconnaît la continuité entre les physicalités des humains et des non-humains, mais réserve l'intériorité aux seuls humains. Un mode qui a connu son développement avec Darwin au XVIXème siècle. Il est propre à la culture occidentale qui, pour distinguer soi d'autrui, a introduit l'idée de nature. Tel est le creuset d'une représentation cosmologique reposant sur une dichotomie entre nature et culture. La première ne relève pas de la culture, c'est-à-dire qu'elle est contraire aux traits distinctifs humains : leur savoir et leur savoir-faire. La nature est intrinsèquement universelle : les lois qui la régissent sont immuablement les mêmes appliquées aux humains et aux non-humains, et sous n'importe quelle latitude. La culture, quant à elle, effectue une différence entre les humains et les non-humains, d'une part, et entre les groupes humains, d'autre part. Cette distinction est récente en Occident (un peu plus de deux siècles) où elle s'est développée jusqu'à s'imposer. Alors qu'il y a encore des sociétés humaines qui n'opèrent pas cette distinction, et sont toujours mal comprises par la société occidentale ;
- ***L'analogisme*** affirme la discontinuité des intériorités et des physicalités entre les humains et les non-humains. Ici, l'accent est mis sur la singularité. Les êtres sont des individus : uniques et indivisibles. En même temps, ils sont composés d'instances

multiples qui sont dans un équilibre instable. C'est ainsi que, dans ce chaos, il faut établir des correspondances selon l'analogie. Une des analogies bien connue est celle de la Chaîne dont les maillons sont constitués de l'Etre parfait jusqu'aux plus humbles, avec une infime différence, quasi imperceptible, d'où l'impression de continuité entre les maillons.

Une société analogique se sent coextensive au monde entier. Il y a affirmation de la complexité, de la hiérarchisation et de la segmentation du monde, mais aussi de sa polarisation.

Avec cette distinction de modes de distinction, il se pose un problème : celui du statut de l'individu. Qui est un individu sinon l'individu humain ? Peut-on l'appliquer aux êtres non-humains ? Et de quel droit ne pourrait-on leur reconnaître ce statut ? Tout le problème se pose, à notre avis, à partir du point de vue ou du promontoire à partir duquel on observe et porte le jugement. Prenons le cas de l'animisme. On ignore complètement (au moins du point de vue occidental) à quel individu on a affaire quand on doit faire la chasse par exemple ou abattre un arbre. L'arbre que l'on abat ou l'animal que l'on chasse restent-ils des sujets ou sont-ils « désubjectivés » dès lors qu'ils subissent la violence de l'abattage ou de la chasse ? L'animal dont on mange la viande est-il encore revêtu de ce caractère individuel ? Sinon, à quoi servent les rites ? Nous posons plus de questions que nous n'y répondons, nous en sommes conscient, étant donné que de quelque promontoire où nous pourrions observer les non-humains, ce regard serait immanquablement biaisé et orienté par la revendication exclusive du caractère d'individu-sujet pour désigner l'être humain.

Si l'animisme pose un sérieux problème d'individuation, le naturalisme n'en pose pas moins. En effet, le naturalisme situe la culture dans le domaine de la nature. On est ainsi tiraillé entre un monisme naturaliste et un monisme culturaliste. Le premier réduit le culturel au déterminisme naturel, aussi bien par voie génétique, adaptative qu'évolutive. Quant au second, la nature est considérée comme un artefact, réduite à des conventions culturelles.

L'ouvrage de Philippe Descola « Par-delà nature et culture » [154] est une recherche de voie de sortie d'un malaise dans la discipline anthropologique. Cette dernière se caractérise par un certain relativisme méthodologique, c'est-à-dire étudier un peuple non-occidental tout en ne

[154] P. DESCOLA, *Par-delà la nature et culture*, (Bibliothèque des sciences humaines), Paris, NRF Gallimard, 2005.

prenant pas la civilisation occidentale comme modèle ou référence. Car la cosmologie occidentale n'exprime pas forcément l'état normal du monde ; elle est une vision du monde tout à fait particulière. Malheureusement, au cours des siècles, elle a eu tendance à s'imposer comme l'unique qui doive inspirer les autres civilisations, sans égard pour la diversité des visions du monde. D'où Descola, lui, reconnaît à l'anthropologie une tâche nouvelle, celle de comprendre le pourquoi de tels faits, usages ou croyances dans tel milieu plutôt que dans tel autre. Ce que la civilisation occidentale a eu du mal à chercher à comprendre. Autant qu'il y a des peuplades, presque autant il y a des cosmologies.

La civilisation occidentale, dans son évolution, a opéré un changement de paradigme, en passant par les différentes représentations susmentionnées. Mais plus récemment, elle est passée de l'analogisme au naturalisme : c'est-à-dire d'une conception qui considère les créatures comme des maillons d'une grande chaîne (c'est-à-dire qu'elles sont liées entre elles en participant à une même existence) vers celle qui sépare nature et culture, qui ne reconnaît de l'intériorité qu'aux seuls humains. Ce qui conduit à traiter les non-humains sans égard, puisque dénués d'intériorité. À ce stade, la responsabilité du mésusage de la création attribuée au christianisme mérite d'être nuancée. Car il nous semble que l'élaboration du naturalisme est l'étape la plus avancée de la civilisation occidentale et proche de l'ère industrielle, sinon son contemporain. Cette proximité donne à penser que la nature a perdu à jamais son individualité et est réduite à l'état de donnée quantifiable, exploitable à volonté et à soumettre. Le type de relation qui doit désormais nous caractériser avec elle, c'est celui de lutte implacable pour la maintenir au niveau de matière, dénuée de toute possibilité d'intériorité ou de transcendance.

Au point de vue chrétien, la relation de Créateur-créature nous rapproche davantage de l'analogisme. Ce dernier reconnaît le lien entre les créatures elles-mêmes qui remonte jusqu'au Créateur et le lien entre Celui-ci et les créatures. Ne serait-ce pas une idée ou une représentation à promouvoir dans le cadre de recherche de voie de sortie de la crise écologique moderne ? Les avancées opérées dans le domaine scientifique et technologique peuvent-elles encore donner lieu à une telle attitude ? Ne serait-ce pas faire un retour dans l'antiquité, synonyme de primitivité ? Car modernité va de pair avec maîtrise de la nature ; ce qui induit une séparation nette entre culture (science, technique) et nature (état sauvage, primitivité). Il nous semble cependant que, dans la recherche des voies de sortie de la crise écologique qui doit s'opérer de façon concertée, une des solutions proposées par la théologie chrétienne est la conversion profonde, c'est-à-dire opérer un mouvement contraire à la mentalité qui est celle de ce temps. De même que la civilisation occidentale a eu le « mérite » d'effectuer ce tournant mental et

psychologique afin d'opérer le passage des autres étapes d'évolution à celle présente (qui s'essouffle et montre ses limites), de même elle devrait « avoir le mérite » d'effectuer le chemin inverse et puiser dans ce qu'elle a rejeté comme passéiste des éléments pouvant lui permettre de mettre en place une nouvelle vision du monde, c'est-à-dire une nouvelle manière d'être-au-monde, de l'habiter. Non plus tout seul, mais en sachant que son existence est inscrite dans un tissu d'interdépendance. La biologie et les autres sciences humaines nous en donnent plus de preuves

I.7. CONCLUSION

Nous avons fait la phénoménologie de la crise écologique. Elle est protéiforme. Elle prend des formes différentes et inquiète aussi bien la génération présente que future. C'est dire que le futur projeté n'est plus ce que nous vivons aujourd'hui, tellement l'humain est allé plus loin que ce qu'il n'avait pu imaginer ! Il a fallu sonner l'alerte pour limiter les dégâts. D'où des voix qui se sont levées de toutes parts pour réagir face à cette nouvelle situation de l'environnement et, partant, celle de l'homme qui y trouve vie, nourriture et habitat. Ces voix sont allées dans tous les sens, les unes ont condamné, sans plus ; d'autres ont proposé le changement de paradigme ; d'autres encore se sont enfermées dans un monde sans accès à la modernité. Nous avons, pour notre part, essayé de comprendre ce que les différents mouvements et pensées « écologistes » ont pensé de la crise écologique du point de vue religieux. Il en est ressorti un constat : beaucoup d'entre eux ont dénoncé le christianisme comme étant à la base de la crise écologique pour avoir prêché et défendu un anthropocentrisme à outrance dans son texte de référence, la Bible. L'ampleur du bouleversement de l'écologisme a mis à mal le champ religieux. Il l'implique déjà à ses origines, et paradoxalement, converge avec le religieux du point de vue culturel. On l'a vu : l'essor des réflexions écologistes a été souvent opéré dans les milieux imprégnés tant soit peu de mysticisme comme le mouvement hippie des années 1960.

Les mouvements écologistes, dans leur réflexion n'ont pas manqué de verser dans des dérives face auxquels le christianisme et la théologie se devaient de réagir. La nature a été intégrée dans la réflexion morale, politique, esthétique, etc. Cela constitue un défi que le discours religieux se devait de relever étant donné le fait qu'il occupe généralement le champ éthique.

Que pensent les théologiens et le Magistère de la problématique écologique ? Nous allons les questionner dans le chapitre suivant.

Chapitre II

RÉACTIONS DES THÉOLOGIENS ET DU MAGISTÈRE FACE AUX QUESTIONNEMENTS ÉCOLOGIQUES

II.1. INTRODUCTION : ETAT DE LA QUESTION

L'écologisme que nous avons brièvement analysé au chapitre précédent a provoqué un tel bouleversement dans les esprits et les systèmes de pensée et de valeurs qu'il n'a pas épargné le champ religieux ou théologique. Comme nous l'avons montré, le religieux se trouve impliqué dès les origines de la prise de conscience de la problématique écologique. De même, dans l'effort de recherche de solution à la crise, il y a eu des recoupements avec le champ théologique et religieux. Au point de vue culturel et spirituel, la convergence est bien remarquable : certaines réflexions écologistes ont été effectuées dans les milieux de type mystique, comme le transcendantalisme nord-américain[155] dont Ralph Waldo Emerson est la figure de proue et le théoricien.

---

[155] La figure de Ralph Waldo Emerson (1803-1882), ancien pasteur américain, est prépondérante dans le développement du transcendantalisme nord-américain. À l'occasion d'un veuvage précoce, il a pris des décisions graves qui seront déterminantes pour son avenir et celui de la science : il démissionne de son ministère pastoral et s'engage dans un voyage de découverte du continent européen. Lors de ce voyage, il sera confronté à l'essor du naturalisme porté par le naturiste français Buffon (1707-1788), qui met de l'ordre dans le domaine de l'histoire du globe, séparant nettement ce qui relevait de la géologie de ce qui était du domaine théologique. De cette découverte, Emerson en arrive à une remise en question de tout ce à quoi il a cru durant toutes ces années, entre autres : la nature est vivante et non figée.

Une autre rencontre importante avec l'écrivain écossais Thomas Carlyle (1795-1881) mérite d'être signalée. En effet, partant de la pensée de Kant, notamment de son concept de 'transcendantale' pour désigner la connaissance qui porte une attention plus particulière aux concepts *a priori* des objets que des objets eux-mêmes. Il en ressort que nous ne pouvons pas fonder notre faculté de juger sur l'expérience, nos sens n'étant utiles que dans l'approche des phénomènes directement inaccessibles à la pensée.

Ce faisceau d'éléments suscite une foule de questions dans le chef d'Emerson, en l'occurrence : « L'homme serait-il condamné à lutter contre sa propre finitude ? Quelles sont les limites de sa pensée ? Est-ce à dire que les lois de la nature sont impénétrables ? Existent-elles en dehors de nous ? Ou bien ne sont-elles que le fruit de notre réflexion ? Et si oui, quels en sont les enjeux du point de vue de la pratique ? »

Les réflexions écologistes se sont nourries aussi des apports du romantisme[156] européen et de la contre-culture des hippies[157], et d'autres encore.

Ces enjeux idéologiques et discursifs de l'écologisme ne peuvent laisser le domaine de la pensée théologique et de foi indifférent. Nous le savons, traditionnellement, le champ éthique est occupé par le discours religieux. Dès lors que la nature s'invite dans des réflexions de ce type, sans oublier les aspects politiques voire esthétique, le discours théologique se doit de clarifier son propos et de prendre position, et cela pour plusieurs raisons.

De retour aux Etats-Unis, encore dans la mouvance de la Déclaration de l'Indépendance, Emerson, comme beaucoup de ses compatriotes, est à la recherche d'une identité culturelle affirmée. Son expérience européenne lui sert de socle et de source d'inspiration. Ses correspondances nourries avec Carlyle ont porté l'émergence de la pensée transcendantale américaine dont une revue deviendra le vecteur. Carlyle est entouré de jeunes intellectuels issus de la migration britannique qui seront les fervents défenseurs de cette pensée 'nouvelle', laquelle offre une opportunité pour l'indépendance intellectuelle des Etats-Unis considérés au point de vue intellectuel comme une copie de la pensée européenne.

Nous évoquons le transcendantalisme parce que ce courant de pensée est pionnier dans l'abord des thèmes écologiques qui seront développés au cours de la seconde moitié du XXème siècle. Il pose de la question de l'étendue de la responsabilité de l'homme et de ses actes face au monde environnant. Face à la révolution industrielle, les sentiments sont partagés entre émerveillement et inquiétude. Emerson est inquiété par le traitement que l'on inflige à la terre de ses ancêtres. Pour lui, on devrait saisir l'opportunité qu'offre le caractère naturel de ce continent afin « de pouvoir expérimenter à nouveau ce que c'est que d'être un homme au milieu d'un environnement naturel à la fois hostile et porteur de sens pour les générations futures. ». Cf. M. BLESSON, « Aux origines du transcendantalisme américain : un autre regard sur l'écologie d'aujourd'hui », dans *L'homme et la Société* (2014/2), N°192, Paris, L'Harmattan, p. 207-214.

[156] Le romantisme est profondément marqué par l'émotion dont on met en avant la force. Il est opposé au classicisme qui a dominé l'Europe précisément au XVIIIème siècle, dont la raison et la vision ordonnée du monde sont les piliers sur lesquels il repose. L'écologisme entretient des affinités évidentes avec le romantisme en ce qu'elle critique la modernité et remet en question les progrès technologiques, considérées comme fruits de la raison. La relation de l'humain à la nature, née de la modernité est récusée, parce qu'elle est réifiante, impersonnelle et utilitariste. La visée est le 'réenchantement' du monde. Cf. P. ALPHANDÉRY, « Romantisme et écologie », Cf. *https://collectiflieuxcommuns.fr/?386-romantisme-et-ecologie* consulté le 20 mai 2013.

[157] Ouvertement opposés aux progrès technologiques, les hippies s'appliquaient à tout faire par eux-mêmes en recourant aux produits de la récupération, non polluants afin de respecter la planète qu'ils trouvent comme méprisé par les hommes.

Relevons entre autres le fait que la tradition judéo-chrétienne a d'emblée été fustigée comme étant le socle de la mentalité qui a encouragé le mésusage de la nature ; et pour cette raison, elle était acculée à réagir, soit pour se défendre, soit pour clarifier les contours de son enseignement. Il y a eu stigmatisation de l'interprétation de ce qui constitue ses fondements et valeurs — en l'occurrence le récit de la Création, la transcendance divine, l'économie du salut — qu'on a voulu opposer aux enjeux de l'écologisme perçu par certains chrétiens comme une nouvelle idolâtrie. On a reproché aussi au christianisme son manque d'intérêt pour les nombreux problèmes écologiques maintes fois dénoncés au cours des années 60 du siècle dernier. En tant que religion à l'échelle planétaire, liée étroitement à la civilisation occidentale, on lui reproche d'avoir activement contribué à mettre en phase une culture ou un esprit qui a provoqué la crise environnementale.

Mais retenons par ailleurs qu'au début, et aujourd'hui encore, dans une certaine mesure, les chrétiens et les écologistes ont nourri une certaine méfiance réciproque. Cela se comprend aisément quand l'on sait que le milieu écologiste nord américain (notamment étasunien) a été associé à ce qu'il convient d'appeler la contre-culture, et il a partagé avec une part de celle-ci une fascination remarquable pour les traditons religieuses orientales. Les métaphores dont il s'est souvent inspiré n'ont rien à voir avec ceux développés dans la tradition chrétienne. De plus, en Europe par exemple, quand l'écologisme se mue en politique, il entretient des relations particulières avec certains milieux d'extrême gauche, souvent hostiles au christianisme.

Certains chrétiens, notamment les théologiens, ont voulu rendre justice au christianisme et ont pris position, soit pour réfuter les accusations, soit pour clarifier les contours de l'enseignement du christianisme en ce qui concerne la Création (ce que nous proposons ici). Car à y regarder de plus près, on se rend compte que certaines critiques formulées par les écologistes relèvent d'un amalgame qu'il faut démêler : la dogmatique n'est pas toute la théologie, moins encore la mystique chrétienne ; et les Églises chrétiennes, en tant qu'institution, ne sont pas et ne font pas la religion. Forts de ce présupposé, les écothéologiens se réfèrent de préférence à certains éléments de la tradition chrétienne pour fonder leur discours écologique. Ils citent généralement saint François d'Assise, certains mystiques, certains pères de l'Église, qui ont reconnu à la nature ou à la création non humaine sa valeur.

Notons encore que, nonobstant le rapport tendu voire conflictuel que le milieu écologiste a entretenu avec le christianisme, une part importante d'acteurs ou d'inspirateurs de l'écologisme sont d'obédience chrétienne. À titre indicatif, citons John Muir, Ivan Illich, Jacques Ellul, etc.

Faut-il rappeler que certaines idées écologiques s'originent en partie dans le christianisme ? Il ne serait pas exagéré d'affirmer que le christianisme a insufflé au discours écologique certains thèmes comme la critique du totalitarisme, la défense de la société fondée sur l'activité de la société civile, le personnalisme chrétien, l'idée de conservation de la liberté qui va de pair avec celle d'intériorité sacrée, etc.

S'il est vrai que parfois le mouvement écologiste a critiqué le christianisme, il n'en demeure pas moins que ce dernier a repris à son compte quantité d'éléments dans l'ordre de préoccupations pour la nature. Bien plus, la critique de Lynn White est comme un « kaïros », car elle a permis aux théologiens ainsi qu'aux défenseurs de ce qu'on a appelé écologie spiritualiste de constater que les valeurs religieuses constituent un antidote à la crise écologique ; et, à ce titre, le discours religieux ne doit être en dehors de la problématique écologique. Elle a encore encouragé les Églises à s'engager pour la protection de la création. Les thèmes de recherche dans le domaine d'éthique écologique ont été aussi déterminés sur base de sa critique ; la sienne étant enfermée dans la valeur intrinsèque de la nature.

Nous allons parcourir, à titre indicatif, trois tendances théologiques[158] qui ont pris position face à la crise écologique, parmi tant d'autres. Le choix que nous opérons est lié au fait que ces théologiens abordent cette question, chacun suivant sa sensibilité, en mettant l'accent sur un aspect de la problématique. Ainsi, nous passerons en revue quelques grands courants écothéologiques comme l'intendance ou le *stewardship*, l'éco-féminisme, et l'éco-justice. Mais nous prendrons aussi en compte les ouvertures écologiques qui se dégagent des interventions et écrits des papes Jean-Paul II, Benoît XVI et François. Il y a eu une prise en compte progresssive de la question écologique par la papauté ; cela apparaît dans des interventions plus ou moins ponctuelles durant leurs pontificats respectifs. Nous allons essayer de dégager les grandes articulations de leurs visions écologiques successives.

[158] Il est vrai que les éco-théologies sont élaborées généralement dans le contexte de critique de White et de Nash, mais aussi face aux exigences des spiritualités de type séculier, sans perdre de vue les enjeux dogmatiques mis à jour.

II.2. PARCOURS DE QUELQUES TENDANCES OU « STRATÉGIES » THÉOLOGIQUES ÉCOLOGIQUES

Frédéric Dufoing, dans un article bien fouillé et sérieux[159], met en exergue les « stratégies » développées par les théologiens ou chrétiens pour faire face à celles mises en œuvre par les critiques écologistes. Aussi, il les étudie par couple, ce qui permet de voir les « stratégies » chrétiennes comme des réactions aux critiques et aux stratégies écologisantes ou, tout en en récupérant la pertinence, la théologie chrétienne les éclaire à la lumière des éléments normatifs de sa tradition. Il parle de stratégies séculières avec leur correspondantes, les stratégies chrétiennes ou les assimilations de ces stratégies dans un cadre chrétien. Parmi ces « stratégies », nous retenons en premier lieu l'approche d'intendance ou de *stewardship*.

II. 2.1. L'approche d'intendance ou de *stewardship*

Selon Louis Vaillancourt[160], la plupart d'auteurs utilisent ce terme pour signifier une « bonne gestion des ressources de la terre » ; ce qui suppose une approche plus large du concept dont il fait une étude approfondie dans la tradition biblico-chrétienne. Le terme d'intendance a connu un usage mémorable dans la tradition de l'Église protestante en Amérique du nord. Elle consistait, cette pratique, à recueillir, auprès des fidèles d'une paroisse, au moyen des dîmes ou autres offrandes, des ressources nécessaires à l'organisation de la vie de la communauté. Et donc, ceux des membres de la communauté paroissaiale qui n'avaient pas du temps disponible à consacrer aux activités de ladite paroisse, pouvaient disposer des sommes d'argent afin de soutenir les œuvres caritatives ; telle était leur participation à l'acte d'évangélisation. C'est ainsi qu'on put distinguer « intendance et mission ». La première désignait le management des biens

---

[159] F. DUFOING, « Le christianisme est-il éco-compatible ? Retour sur les critiques environnementalistes du christianisme et la réappropriation chrétienne de l'écologie », dans *Krisis*, n° 36, avril 2012. Mais nous y avons accès sur *www.revuejibrile.com*, consulté le 13 mars 2013.

[160] L. VAILLANCOURT, *L'intendance de la création. La vocation de l'humain dans la théologie de Douglas J. Hall*, (Brèches théologiques), Médiaspaul, Québec, 2002, p. 152 et suivantes. Nous l'exploitons pour la suite de cet exposé.

ecclésiastiques (une tâche profane) en vue des fins spirituelles. Sens qui n'a pas manqué de causer de problème de définition de tâche proprement évangélique et ecclésiale.

À la suite de B. Goudzwaard dont il s'inspire, Vaillancourt note la pertinence de ce qu'il convient d'appeler « intendance de base ou naturelle » qui reconnaît à tous les humains, en tant que membres de la création participant à sa finitude, l'exigence d'un usage responsable et de partage des ressources de la terre. Cette vue prend racine dans la relation interdépendante qui caractérise les rapports entre les créatures. Ceci est un principe naturel ; et aujourd'hui, plus que jamais, les sciences naturelles sont en train de le mettre en exergue.

Cette stratégie a été élaborée de façon différente en Europe et aux États-Unis. En Europe, il est fait appel à la morale des utilisateurs ; tandis qu'aux Etats-Unis on fait appel à la Bible pour y trouver des principes de bonne gestion de la nature qui correspondent avec des principes écologiques de type scientifique. Voyons quelques représentants de cette théorie ou stratégie d'intendance.

Calvin B. De Witt[161], par exemple, qui est d'obédience évangélique, fonde sa réflexion quasi exclusivement sur la Bible et la conversion personnelle dans un rapport étroit et personnel avec Dieu. Son propos n'est pas de type environnemental scientifique ; car ce dernier, estime-t-il, détournerait les chrétiens de Dieu. Aussi ne prétend — il pas faire une théologie de la création, mais il vise, en se servant de la Bible, à rappeler à l'homme sa fonction d'intendant de la création d'une part ; d'autre part, il veut montrer la correspondance ou la cohésion[162] existant entre la Bible et les sciences biologiques et humaines. Il cherche ainsi à montrer l'unité de la création tout en cherchant les principes pragmatiques dans la Bible. Mais il occulte les conséquences sociales de la crise écologique. Tout en reconnaissant la responsabilité du christianisme dans la crise écologique (le credo de l'écologisme séculier), De Witt ne partage pas le point de vue de Lynn White qui la situe au Moyen-Âge. Pour lui, c'est entre les XVIII^{e} et XIX^{e} siècles qu'il faut situer les racines de la crise. Et la responsabilité de la tradition judéo-

---

[161] C. B. De Witt est professeur d'études environnementales à Winsconsin et fondateur de l'Institut Environnemental Au Sable à Michigan, de confession évangéliste. Son article « *The Scientist and the Shepherd. The Emergence of Evangelical Environmentalism* », dans Roger GOTTLIEB (dir.), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, Oxford University Press, New York, 2006, pp. 568-587.

[162] C. B. DE WITT, «The place of Creation in Today's Missionary Discourse. Evangelical Environmentalism in America», in L. VISCHER, *Missiology and Environment*, Genève, John Kwox Center, 2007, p. 174-204.

chrétienne est à minimiser. Car elle a seulement failli à sa mission, celle de codifier le rôle d'intendance de l'humain vis-à-vis du reste de la création[163]. Argument renforcé par son pendant Fred Van Dyke[164] qui, à son tour, rejette les accusations de White en affirmant que la nature a, selon les chrétiens, une valeur intrinsèque. Évidemment, il cherche à justifier son affirmation dans la Bible, principalement dans le livre de Genèse : la bonté de la création ou des choses en et par elles-mêmes (d'après l'affirmation répétée du commencement du livre de la Genèse). Bien plus, Dieu n'a point besoin de faire un usage instrumental des choses qu'il a créées, et en les créant, Dieu n'a pas eu besoin de consulter qui que ce soit, surtout pas l'homme qui n'existait pas encore et qui, en définitive, ne peut juger de ce que Dieu a fait. La création est rapportée à Dieu et non pas à l'être humain. Par conséquent, la nature a une valeur qui ne peut être mesurée à l'aune de l'usage que l'homme en fait ou, à tout le moins, de l'usage que Dieu nous demande d'en faire.

Fred Van Dyke multiplie les sources bibliques pour étayer ses propos : aussi cite-t-il l'entrevue entre Dieu et Job durant laquelle Dieu attire l'attention de Job sur ses vues trop anthropocentriques (Job 40, 15-16 ; 18-19). Au regard de sa valeur intrinsèque, la création naturelle est à considérer comme un sujet de droit et moral. À cet effet, pour lui, les traités ou accords qui protègent les espèces menacées d'extinction trouvent leur fondement dans l'épisode du déluge, principalement de Noé qui fait monter les espèces par couple dans l'arche (Gn 9, 8-17), ou encore la prise en compte des animaux dans les exigences sabbatiques (Ex. 23, 12).

Nonobstant cette considération, les humains ont une importance morale beaucoup plus importante que celle des autres créatures. Fred Van Dyke réfute ainsi l'égalité de valeur de toute vie. Les humains exercent une certaine autorité sur le reste de la création et en ont la charge, car ils sont créés à l'image de Dieu, tel que repris dans Genèse 1, 26 et 2, 15 et sont capables d'un jugement moral. Ceci leur confère le statut particulier de représentants de Dieu sur terre, connaissant le bien et le mal[165]. La création n'est pas que « bonne », elle est aussi « belle », elle

---

[163] C. B. DE WITT, «Ecology and Ethics: Relation of Religious Belief to Ecological Practice in the Biblical Tradition», dans *Biodiversity and Conservation*, n°4, 1995, pp. 838-848.

[164] F. VAN DYKE, *Between Heaven and Earth. Christian Perspective on Environmental Protection*, Santa Barbara, Praeger, 2010, p. 192.

[165] F. VAN DYKE, *Between Heaven and Earth. Christian Perspective on Environmental Protection*, p. 55.

a une valeur esthétique relevant du sens de goût de la part de Dieu. Cela apparaît aussi dans les Psaumes.

Encore, et enfin, l'alliance noachique est établie entre Dieu et la création toute entière, pas seulement avec les humains. Ses propos sont éclairants : « L'alliance manifeste la valeur intrinsèque de la nature établie dans le premier chapitre de la Genèse. Parce que ses créatures sont bonnes, elles sont traitées comme des sujets moraux. Parce que Noé est un homme, fait à l'image de Dieu, il agit comme représentant de la création envers Dieu en recevant l'alliance, et, de fait, toutes les choses vivantes en font partie »[166].

Nous l'avons dit, la pensée de De Witt est protestante ; aussi cite-il des sources réformées pour fonder sa théorie d'intendance. Précisément, ici, la « Confessio Belgica » qui fut publiée à l'intention du roi Philippe II en 1561, pour lui expliquer l'essence des croyances des réformés. Ils montraient au roi qu'ils étaient des chrétiens comme les catholiques et non des rebelles, moins encore des hérétiques. Il y est stipulé à l'article II : « Nous le connaissons (Dieu) par deux moyens. 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. 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 »[167].

Par rapport au livre de la nature à travers lequel Dieu se donne à connaître, il est dit que tout y est ; et donc il n'y a point d'excuses pour les hommes, car tout ceci est suffisant pour les convaincre.

La création et la Bible sont des livres censés être cohérents, puisqu'ils sont « écrits » par un même Auteur. Ainsi donc, tout ce que la science écologique, résultant de la lecture de la création nous apprend doit être en conformité avec ce qui se trouve dans la Bible, ou se trouver tout simplement dans la Bible. « La loi que prescrit la Bible est cohérente avec la loi du monde naturel, en conséquence de quoi elles ne sont jamais en conflit… et les problèmes que nous

---

[166] F. VAN DYKE, *Between Heaven and Earth. Christian Perspective on Environmental Protection,* p. 58.

[167] C'est la citation du *Covenant Protestant Reformed Church*, telle qu'elle apparaît sur *http://www.cprf.co.uk/languages/belgic_french.htm*, consulté le 25 mars 2013.

trouvons dans l'apparente incohérence entre les deux livres sont nos problèmes, pas celui de l'Auteur[168]. »

Que retenir de cette convergence affirmée entre la Bible et l'écologie, en tant que science ? Les deux tombent d'accord sur le fait que la création n'est pas l'œuvre ni l'appartenance de l'homme, mais elle appartient à Dieu[169]. Et De Witt cite, pour renforcer son propos, le Psaume 24, 1. Le monde (de l'hébreu « tebel », traduit en grec par « oïkoumène », dans le langage scientifique moderne « biosphère ») ou la création est la maison de Dieu[170] ; elle est régie par Lui. Nous devons l'habiter conformément à ses préceptes afférents.

C'est aussi l'idée soutenue et développée par Wendell Berry qui, même se situant dans la perspective séculière, affirme l'appartenance de la terre à Dieu et à Dieu seul. Par conséquent, il y a un certain nombre d'obligations qui s'imposent à l'humain. Il ne va pas dans le sens de White pour fustiger le christianisme comme étant le seul responsable du mésusage de la création. Il estime qu'il y a aussi des intellectuels, rejetons de la culture judéo-chrétienne tant décriée, qui ont mis en place des idées et des pratiques qui n'ont rien à voir avec la culture écocide moderne, qui est, pour ne pas la nommer, la culture industrielle. Ce qui est remis en cause n'est pas tant l'anthropocentrisme, mais quelques éléments de celui-ci.

Se fondant sur la Bible, Berry considère la destruction de la nature comme un acte blasphématoire[171]. Il lit le Deutéronome (10, 14) au sujet du don de la « terre promise » qu'il juge, non pas définitif, mais provisoire ; ce qui implique un usage respectueux et adéquat. Un don provisoire ne confère pas le droit de propriété, mais celui d'usufruit (« tenacy » dans le

---

[168] C.B. DE WITT, «Stewardship: Responding Dynamically to the Consequences of Human Action in the World», in *Association of Evangelical Relief and Development Agencies*, p. 8,

Cf. *http://www.faculty.nelson.wisc.edu/dewitt/docs/environmental_stewardship.pdf*, consulté le 22 mars 2013.

[169] C.B. DE WITT, « Contemporary Missiology and the Biosphere », in *The Boston Theological Institute*, p. 306 ou Cf. *http://www.bostontheological.org/assets/files/17dewitt.pdf*, consulté le 22 mars 2013.

[170] Cette idée est aussi développée par W. BERRY, « Christianity and the Survival of Creation », dans N. WIRZBA (éd.), *The Art of the Commonplace. The Agrarian Essays of Wendell Berry*, Counterpoint Press, Berkeley, 2002, p. 308.

[171] W. BERRY, « Christianity and the Survival of Creation », p. 308.

texte), le droit d'usage et d'habitation[172]. Car l'appartenance de la terre et de tout ce qui s'y trouve, des cieux et des cieux des cieux au Seigneur Dieu est affirmée et répétée dans les Écritures. Ce droit d'usufruit est assorti de conditions :

- avoir à l'esprit le caractère conditionnel du don ;
- l'humilité ;
- de bons rapports de voisinage ;
- un réflexe de « pater familias » dans la gestion de la terre.

En effet, les terres que Dieu donne « en héritage » supposent une communauté qui en hérite dans le temps (présent et futur) et dans l'espace (partout) ; il faut donc la préserver et la pérenniser. C'est une tâche noble que de gérer la terre et la transmettre aux générations futures. On peut lire en filigrane l'idée de charité, laquelle ne s'arrête pas aux seuls humains, mais inclut tout aussi bien la création toute entière, une charité humble. Chaque créature faisant partie d'un tout dont chacun dépend[173].

Wendell Berry fustige les relents technocrates que revêt parfois l'intendance. À cet effet, fort de son expérience d'agriculteur, il remarque que s'il faut intervenir dans la protection de la nature, il convient d'éviter ce qu'il appelle « l'héroïsme », caractéristique de la société industrielle qui prétend résoudre tous les problèmes ou sauver le monde, qui verse dans un autre défaut, plus grand encore : se prendre pour Dieu, usurper son autorité, préférer les qualités abstraites aux choses elles-mêmes (hubris et abstraction). Pour lui, en effet, ce qui détruit la planète n'est pas l'amour démesuré du matérialisme, mais l'abstraction qui consiste à défendre « les dommages à longs termes pour des gains à court terme, ou qui calcule "l'acceptabilité" des dommages industriels sur la santé écologique et humaine, qui compte les corps morts sur le champ de bataille »[174].

Revenons avec Calvin De Witt sur l'appartenance de la terre à Dieu. Il fait remarquer que si la terre appartient à Dieu, alors les humains sont une part de son économie. Par conséquent, ils

---

[172] W. BERRY, « The Gift of Good Land », dans N. WIRZBA (éd.), *The Art of the Commonplace. The Agrarian Essays of Wendell Berry, Op. cit.*, p. 296.

[173] W. BERRY, «The Gift of Good Land», pp. 297-298.

[174] W. BERRY, «The Gift of Good Land», p. 301.

doivent intégrer leurs activités dans l'économie divine. Il cite à ce propos notamment la péricope sur le royaume divisé qui court à sa ruine et voit ses maisons s'écrouler les unes après las autres (Luc 11, 17). Si l'humanité veut vraiment jouer son rôle d'intendant de la création, elle doit intégrer son existence à la création, et non prétendre à créer un monde à part. Ce serait s'éloigner de Dieu.

Pour dénoncer les conséquences de la non-intégration dans l'économie divine, il présente une métaphore de l'organisme. Citons la présentation qu'il en fait : « Parce que les organes sont au service les uns des autres, leurs tailles respectives sont modulées en fonction du développement du corps et pour qu'ils ne se gênent pas les uns les autres. La croissance proportionnée et l'équilibre sont la règle. De plus, les composants sont placés dans une proximité qui leur permet de nouer des liens, lesquels aident à soutenir l'intégrité et le font avec efficacité… Dans le développement humain, les organes décroissent ou croissent en taille de telle manière que nul ne submerge l'autre. La croissance (positive ou négative) est contrôlée au nom de l'organisme tout entier. Et la croissance dispproportionnée s'appelle un cancer[175] ». Il propose le remède à ce cancer : « Cherchez d'abord le royaume et la justice de Dieu, et tout cela vous sera donné par surcroît » (Mat. 6, 33). Car la croissance hors limites équivaut à regarder, à se projeter et à désirer hors limites.

Afin de faire un usage religieux ou raisonnée de la création, De Witt relève quelques principes, les uns en rapport avec l'économie de la biosphère et les autres en lien avec le comportement humain vis-à-vis de la création. Parcourons-les :

- *le principe de sauvegarde de la terre*. Il l'énonce comme suit : de même que Dieu nous préserve et nous soutient, de même nous – en tant que son image — devons préserver et soutenir la création : Le Seigneur prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Eden pour cultiver le sol et le garder (Gn 2, 15). Il explique le sens du verbe « shamar » dans le texte hébraïque, qui comporte l'idée d'aimer, de soutenir, de prendre soin, utilisé dans Nb 6, 24, pour les bénédictions. Il précise que la garde de la Création doit être assortie de l'impératif de nous assurer que les créatures sont en connexion intraspécifique et

[175] C.B. DE WITT, « Creation Care and Evangelical Relief and Development, Association of Evangelical Relief and Development Agencies, Occasional Paper », Cf. *http://enjoyfreepdf.com/download/creation-care-and-evangelical-relief-and-development/.*, consulté le 11 novembre 2015.

extraspécifique, avec des expèces avec lesquelles elles interagissent, et avec les principes dont elles dépendant (terre, air, eau)[176] ;

– l'i*mage de Dieu*, principe fondateur de l'intendance, ne voit pas en l'homme un démiurge semblable à Dieu (à l'instar de White et Nash). C'est plutôt la révolution industrielle et l'économie politque classique qui lui ont conféré la licence créatrice et destructrice qui appartient à Dieu. Dominer s'entend comme exercer le pouvoir selon la volonté de Dieu, lui ressembler (Deut. 17, 18-20)[177] ; le contraire est violation de la volonté de Dieu, et entraîne des conséquences fâcheuses ;

– *le principe sabbatique* exige le repos de la création : humains, animaux et terre (Ex 23, 9-12 ; Deut 5). Selon De Witt, le Sabbat attend « protéger la terre de l'exploitation impitoyable, de l'aider à se régénérer… Bien entendu, ce n'est de fai pas restreint à l'agriculture, mais s'applique à toute la création »[178]. Le non respect de ces règles entraîne comme conséquences la stérilité de la nature et des cultures (Lev 26). Ce principe trouvera écho chez Mgr Stengers qui y verra l'appel à la modération de l'homme dans sa relation à la nature (Deut 30, 19)[179]. Par ailleurs, selon Van Dyke, le repos des hommes, de la terre ett des animaux montre bien que la terre n'appartient pas aux humains mais à Dieu. La proprété n'est pas la résultante du travail, mais elle vient de Dieu. Ainsi, pendant qu'ils se reposent, c'est Dieu qui les garde, lui qui veille sur l'univers, l'œuvre de ses mains. Cette institution exprime la reconnaissance de « Dieu

---

[176] C.B. DE WITT, « Ecology and Ethics: Relation of Religious Belief to Ecological Practice in the Biblical Tradition », in Biodiversity and Conservation »,

Cf.*http://faithfoodenvironment.org/wp-content/uploads/2014/12/Ecology-Ethics-in-Biblical-Tradition.pdf;* consulté le 11 novembre 2015.

[177] C.B. DE WITT, «Behemoth and Battrachians in the Eye of God», dans T. DICHTER & Rosemary RUETHER, *Christianityand Ecology:Seeking the Well-Being of Earth and Human,* Cambridge, Harvard University Press, 2000, p. 291-310.

[178] C.B. DE WITT, «Ecology and Ethics: Relation of Religious Belief to Ecological Practice in the Biblical Tradition », dans *Biodiversity and Conservation,* n°4, 1995, p. 6. Ou Cf. Cf.*http://faithfoodenvironment.org/wp-content/uploads/2014/12/Ecology-Ethics-in-Biblical-Tradition.pdf;* consulté le 11 novembre 2015

[179] M. STENGER, « L'Église et la protection de la nature : les apports de la Bible et du Magistère », dans M. STENGER (dir.), *Ecologie et création* (Paroles et Silence), Angers, 2008, p. 22.

comme propriétaire des terres, et son travail, pas le leur, comme la source de leurs récoltes »[180]. Bref, la terre est perçue par Dieu comme pouvant être bien ou mal traitée par l'homme ; c'est pourquoi il institue le Sabbat en vue de sa protection. Moltmann trouve d'ailleurs une expression fort heureuse pour désigner le Sabbat : c'est la fête de la création ! La fête du septième jour, un temps de repos, de paix pour la nature et pour les hommes, espace de justice aussi. En ce jour et en l'espace qu'il offre, il n'y a point de place pour l'exploitation, car c'est le règne de la solidarité au sein de la communauté créationnelle, dans la joie partagée. François Euvé, pour sa part, estime que le septième jour n'est pas que jour de repos ou de Sabbat, mais aussi « le » jour où Dieu met un terme ou une limite à son œuvre créatrice afin de laisser place à ses créatures pour poursuivre son œuvre, chacune à sa façon, mais dans le respect de ce principe même de limitation[181] ;

- *le principe de fructification* affirme le développement de tous les vivants dans la diversité. Un développement qui doit tenir compte de celui de chaque espèce et non pas nuire à son développement. Il appuie ce principe sur Gn 1, 20 et 22 et sur le psaume 104. La tâche de prendre soin et de sauver les espèces incombe à l'humain, à l'instar de Noé. Dans un autre registre, Jean-Marc Drouin affirmait que « sur le plan pratique, il faut avouer que le lien entre la diversité et la stabilité a souvent été l'argument utilisé pour réclamer une politique de protection de la nature »[182] ;
- *le principe de réalisation dans les limites* a pour fondement les limites que Dieu Lui-même a conféré au monde matériel.
- *le principe de la zone tampon du Sabbat* ou *Sabbath buffer principle*, un principe pragmatique. L'application du principe sabbatique est fonction du type d'agriculture et de contexte. L'approche de la zone limite impose de s'arrêter. Pour cela il faut une attention soutenue aux signes indicateurs de l'approche de cette zone ;

---

[180] F. VAN DYKE, *Between Heaven and Earth. Christian Perspective on Environmental Protection*, Praeger, Santa Barbara, 2010, p. 62.

[181] F. EUVÉ, *Écologie et christianisme*. *Ecologie et théologie : une alliance salutaire et universelle* (Ethique n°168), Paris, Médiasevres, 2012.

[182] J.-M. DROUIN, *Réinventer la nature. L'écologie et son histoire (Préface de Michel Serres),* Paris, Desclée De Brouwer, 1991, p. 171.

- *le principe de contentement* implique de se contenter de ce qu'on a à sa disposition, à l'opposé d'Adam et Eve. Son fondement est le verset 36 du psaume 119 : Incline mon cœur vers tes préceptes, et non vers le gain ;
- *le principe de priorité* consacre la prépondérance de l'avènement de la justice sur l'intérêt personnel ;
- Enfin, *le principe de mise en pratique* incite à porter ces principes au niveau pragmatique, et cela à chaque niveau d'action.

Le concept d'intendance a été aussi développé en Europe dans une perspective décroissantiste, avec comme théoriciens Jacques Ellul, Jean Bastaire, ou François de Ravignan. Ellul, par exemple, fustige la concentration du pouvoir politique et de la production, le technicisme, le gigantisme et l'urbanisation, responsables de la destruction de la qualité de vie[183]. Ces dérives prolétarisent les individus et décident de leur destin, les déracinant au moyen de l'abstraction. Ellul critique aussi le productivisme et le consumérisme contre lesquels il propose comme remède l'adéquation entre les moyens et les fins. Bref, ce texte est une critique résolue de l'artificialisation et de la démesure de l'action humaine. Ceci l'aliène, l'éloigne de lui-même et le dépasse, etc. Dans un tel monde, la nature n'a de sens que comprise dans une perspective productiviste, avec un homme empêtré dans une société qu'il qualifie « d'automatique ». Il reviendra sur cette idée dans un écrit postérieur[184] dans lequel il fait un travail exégétique et sociologique et où il présente sa position vis-à-vis de la modernité, en partant du thème de la ville. À partir de cette étude sur la ville, il parle de l'histoire des rapports de l'humanité avec Dieu, particulièrement de l'homme moderne dans sa relation avec Dieu. La ville est le lieu de malédiction créée par Caïn lequel, après l'assassinat de son frère Abel, est maudit et laissé à lui-même et déraciné et exclu de la nature, symbole de sécurité où Adam a évolué. Il s'engage dans la quête de l'Eden, entendu comme relation directe avec Dieu, mais

[183] Il suffit, pour se convaincre de la virulence de sa dénonciation, de se référer aux Directives pour un manifeste personnaliste, qu'il a co-écrit en 1935 avec B. CHARBONNEAU, « Directives pour un manifeste personnaliste », dans P. TROUDE CHASTENET, *Cahiers Jacques Ellul*, n°1, 2003, pp. 63-79. Afin de dissiper tout malentendu, disons que le propos de ces Directives n'est pas, à la base, écologique, même si ce thème n'est pas absent. Mais Jacques Ellul reprendra ces thèmes dans ses écrits ultérieurs.

[184] J. ELLUL, *Sans feu ni lieu*, Paris, La Table ronde, 2003.

cela ne le satisfait point ; aussi, cherche-t-il sa propre sécurité en bâtissant un monde artificiel, fait par l'homme et pour l'homme. La résultante en est que la « création de Dieu est tenue pour rien »[185], pour reprendre ses propres termes. Il ajoute, que Caïn, dans son choix de prendre en mains sa destinée, « accumule les remèdes et chaque remède est une nouvelle désobéissance, et chaque remède est une nouvelle offense, et chaque remède, qui apparemment répond à une nécessité de la situation de Caïn, l'enfonce en réalité dans toujours plus de malheurs, dans une situation toujours plus inextricable. Caïn prend possession du monde et l'utilise à son gré, et crée la technique. Caïn taille les pierres et, par là-même, les rend impures, les rend impropres à construire un autel pour Dieu. C'est la mainmise de l'homme sur la création qui rend celle-ci incapable de rendre gloire à Dieu »[186].

La tendance profonde de l'homme post-adamique est de davantage s'éloigner de Dieu et de la nature, et la création de la ville en est l'illustration. La nature est entraînée dans cet éloignement en raison de sa proximité et de sa relation avec le Créateur, en qui elle trouve sa valeur. Car, selon Ellul, la nature n'a pas de valeur intrinsèque. L'activité humaine tue la nature ; de même la ville (représentée par Caïen) tue la campagne (représentée par la figure d'Abel), ce milieu de vie que Dieu lui a donné. La ville devient ainsi le lieu de détournement de Dieu mais aussi le lieu de la puissance humaine, de son développement, de sa technique… avec Babel comme parfaite illustration. L'homme veut se faire un nom, dit-il, afin que Dieu ne puisse plus l'appeler par son nom.

Ellul dénonce aussi une logique qu'il qualifie d'autopoïétique. C'est celle qui consiste à assigner un refus à tout don et à toute limite, lesquels sont dans la sphère de la transcendance et de l'altérité. Nous l'avons vu plus haut, l'homme ne veut pas voir Dieu avoir le premier ni le dernier mot dans sa vie. Qu'advient-il ? C'est la perte de l'homme, son échec né de l'illusion qu'il entretient de sa séparation avec Dieu. C'est cette illusion et ce sentiment d'échec qui portent la liberté humaine. Il n'a qu'à en faire usage, en choisissant de revenir vers Dieu qui est toujours-là.

Que dire de cette vision d'Ellul ? La modernité est une chance et un danger. Elle est une opportunité ; on comprend que celle-ci est à la fois périlleuse mais aussi nécessaire ; elle est une

---

[185] J. ELLUL, *Sans feu ni lieu,* p. 34.

[186] J. ELLUL, *Sans feu ni lieu,* p. 34-35.

épreuve, une instance de mise en péril tant de la liberté que de la responsabilité de l'homme. Cette mise en danger concerne aussi l'expression des libertés et responsabilités humaines. C'est une situation et une occasion de création ou, dans l'autre sens, de perte. Dans le premier cas, si l'humain demeure dans la logique de la création, c'est une chance. En revanche, dans le second cas, s'il devient obnubilé par le sentiment de puissance qu'il met en place, alors il va à sa perte.

Pour souligner le caractère contradictoire de cet engagement spirituel avec l'esprit du monde, Ellul attire l'attention des chrétiens sur le fait que si les puissances, l'argent ou l'État les acceptent ou acceptent leur parole, il faut alors se dire que cette parole a perdu de salinité et de son caractère percutant[187].

Pour conclure, disons qu'Ellul n'est pas immédiatement un penseur de l'écologisme. Ce qui le préoccupe, c'est avant tout le rejet de l'artifice ou de cette ivresse de puissance que la technique confère à l'humain. Et qui le confine dans une sorte de fausse assurance, l'absorbe et l'éloigne de Dieu, et par conséquent des autres créatures. Enfermé dans la prison de la structure technicienne, l'humain perd peu à peu sa liberté politique, sociale, morale et, partant, sa liberté spirituelle. Cette dernière se fait sentir notamment par l'absorption de sa foi par les choses crées par ses propres mains, fruits de son génie. Lesquelles, malheureusement, le rendent dépendant, l'emprisonnent et le détruisent fondamentalement. Son éloignement de Dieu le rend plus que jamais vulnérable et fragile. La volonté de puissance l'aliène forcément et pour s'en sortir, il doit briser la chaîne de ce cycle d'aliénation.

Ses conclusions trouveront écho chez Jean et Hélène Bastaire[188] En effet, se situant entre la mystique, la littérature chrétienne et la tradition théologique catholique, les deux auteurs s'efforcent de montrer la complémentarité qui, jusqu'à l'âge moderne, a caractérisé les relations entre les humains et les autres créatures. Les exemples pour l'illustrer ne manquent pas et ils mettent particulièrement en avant la figure de saint François d'Assise. Leur propos touche tantôt la mystique, tantôt la morale et vont parfois jusqu'aux confins de la critique politique. Tout en réfléchissant au statut de la nature dans le christianisme, il fait le lien avec la problématique de l'organisation des structures sociales. Pour faire bref, l'approche d'intendance chez Hélène et Jean Bastaire n'est pas, à proprement parler, identique à celle nord-américaine : à la suite

[187] J. ELLUL, *Sans feu ni lieu*, p. 85.

[188] H. et J. BASTAIRE, *La terre de gloire. Essai d'écologie parousiaque,* Paris, Cerf, 2008.

d'Ellul, ils estiment qu'on ne peut considérer la crise écologique comme une expression d'un désordre dans les rapports entre l'humain et la nature, mais comme le symptôme d'une déchéance des relations bilatérales à deux pôles : celles entre les hommes, d'un côté et celle entre Dieu et les hommes, de l'autre. De ce point de vue, il ne s'agit pas de chercher comment trouver de nouvelles manières de gérer la nature ou la vénérer ou la révérer, mais de recentrer « l'homme sur Dieu ». C'est le pendant du retour spirituel prôné par Ellul auquel nous avons fait allusion. Mais leur pensée accuse un confinement limitatif dans la seule culture christiano-européenne, sans s'ouvrir aux autres cultures (ce que font bien les écologistes nord-américains ou d'autres Anglo-saxons). Ce vide sera comblé par François de Ravignan.

En effet, ce dernier avec son ami François Partant, prône le décroissantisme afin de faire justice aux pays du Tiers-Monde qui sont les victimes, à plus d'un titre, des dysfonctionnements des structures de la société occidentale. La préoccupation fondamentale de Ravignan n'est pas avant tout de sauver l'environnement, mais de rétablir la justice et le respect des cultures des peuples. Un lien existe entre la souffrance de la nature et celle des peuples du Tiers-Monde. Le rejet de cette logique d'exploitation des peuples s'accompagne nécessairement de l'engagement tant en faveur du respect de leurs cultures que de la nature. Car dans les pays de l'Hémisphère Sud, on est obligé à « opérer les basses besognes des économies industrielles et à imiter leur déshumanisation grasse dans le cadre de leur déshumanisation maigre »[189]. Ici, respect de la nature rime avec celui de la culture. Faut-il rappeler la nécessité de prendre en compte les cultures et leurs visions respectives dans la recherche des solutions aux problèmes écologiques ? Ce n'est un secret pour personne : chacun des peuples du monde l'habite suivant une sensibilité particulière, suivant son âme. La culture n'est-elle pas la façon d'habiter le monde propre à un peuple donné ? Or la démarche écologique vise à gérer et à jouir de l'environnement « autrement », à « habiter le monde autrement », ce monde que le Verbe de Dieu a habité, auquel il a donné sens par son incarnation.

Les Bastaire reconnaissent bien la pertinence de cette vision du monde quand ils estiment que l'intelligence de l'Ancien Testament n'est possible que dans une vision relationnelle avec le Nouveau. En d'autres termes, d'après ces auteurs, la Création telle que présentée dans

---

[189] F. DUFOING, « Le christianisme est-il éco-compatible ? Retour sur les critiques environnementalistes du christianisme et la réappropriation chrétienne de l'écologie », dans *Krisis*, n° 36, avril 2012, ou en ligne sur : *http://www.revuejibrile.com/JIBRILE/PDF/CHRISTIANISME.pdf*, consulté le 22 avril 2013.

l'Ancien Testament n'a de sens et ne peut être comprise qu'à la lumière de l'Incarnation du Logos de Dieu et l'appréhension de l'amour de Dieu un et trine, sous la mouvance de l'Esprit de Dieu, lui qui en est le moteur.[190] L'approche trinitaire de la Création éclaire mieux l'altérité qu'il convient de percevoir comme expression d'émanation du pur amour de Dieu et dont le point de retour est ce même Dieu. Le Fils est semblable au Père, mais quand il vient dans le temps, il s'identifie aux créatures, à la Création qu'il conduit au Père à la fin des temps. Par son incarnation donc, le Fils n'est pas venu pour sauver la Création en train de périr, mais pour magnifier et accomplir, dans la finitude du temps et de l'espace, la fonction d'offrande et de louange que de tous les temps ce monde a reçue, un monde non corrompu fondamentalement[191]. Il apparaît dès lors selon eux très clairement que la Création ne peut pas être perçue comme un simple décor de rédemption, principalement de l'alliance entre Dieu et les seuls hommes, mais elle est partie prenante de cette alliance qui est « théocentrée » et non « anthropocentrée » : c'est Dieu et Dieu seul qui l'appelle à l'existence par son amour ; elle n'est, ce faisant, pas un appendice de l'amour de Dieu pour l'humanité. Karl Rahner l'a reconnu quand il a dit que la résurrection n'est pas seulement pour Jésus et les humains, mais pour toute la Création que l'Esprit Saint élève vers Dieu en la transformant[192].

Quelle serait l'origine de la crise écologique selon Hélène et Jean Bastaire ? C'est selon eux la société du XVII[e] siècle qui s'est dévoyé. L'esprit cartésien s'est emparé de la recommandation de la Genèse et l'a pervertie au bénéfice d'un élan prométhéen. Le couronnement en est bien la déchristianisation de la société moderne, qui a perdu tout repère et toute référence à Dieu. Cette attitude l'a entraînée dans l'irrespect des œuvres de Dieu, et l'a plongée dans la désespérance : il n'y a point de salut cosmique pouvant englober toutes les créatures[193]. François de Ravignan fera la même observation : l'éloignement de l'homme occidental de la tradition biblique est le point de départ de l'hyper permissivité à l'égard de la

---

[190] J. BASTAIRE, *La Création, pour quoi faire ?* Paris, Salvator, 2010.

[191] J. BASTAIRE, *La Création, pour quoi faire ?* , p. 27.

[192] K. RAHNER, *Dogmatic Questions on Easter*, (Theological Investigations IV), New York, Seabury Press, 1974, p. 129.

[193] H. et J. BASTAIRE, *Pour une écologie chrétienne*, Paris, Cerf, 2004, p.16.

terre ; mais aussi à l'égard de son semblable[194]. On le voit, la voie est largement ouverte à toute forme d'idolâtrie : l'argent ou l'économie à tout prix, sans égard pour les limites morales et spirituelles ; l'idolâtrie de la rationalité humaine désormais toute puissante, et de l'économisme qui soumet tout aux lois du marché. Et pour écouler les biens produits, il faut créer des canaux ; cela passe par le consumérisme compulsif. Bastaire le fustige sans retenu : « Le consumérisme, dit-il, est aujourd'hui l'ennemi direct de l'Évangile, celui contre lequel les chrétiens doivent mobiliser toute leur foi et toute leur action »[195]. Le combat à mener est intense et âpre, car l'idéologie consumériste est soutenue par une machinerie immense et solide, comme la publicité, cet appareil « pathogène » aliénante et fabricant d'idoles, dont les effets sont néfastes à tous les égards : la rupture du lien traditionnel entre producteurs et consommateurs, d'une part et entre le nécessaire et le superflu, d'autre part.

Bastaire dénonce avec force la sottise de cette époque qui transfère à la nature les attributs propres de Dieu : l'infinitude, l'incommensurabilité, la transcendance, alors que l'on ne croit plus en ce Dieu source de toute vie et revêtu de ces attributs. On développe ainsi un panthéisme en revêtant l'immanence et le transitoire des prestiges propres à la transcendance et à l'infini. Le recours massif aux sciences leur confère le sentiment illusoire de divinité et de toute puissance[196]. L'auto-idolâtrie rend l'humain aveugle et le plonge dans un mépris compact du monde. La révérence de ses fantasmes le conduit au mépris de la Création. Cette attitude est la résultante de l'oubli et du rejet de Dieu et de sa Parole qui est un don gratuit de l'amour de Dieu, tout comme la vie et toute la Création. Cet amour de Dieu est de même nature que celui qui préside à la relation ou à l'union périchorétique : « En Dieu, le Père donne éternellement l'être au Fils qui le lui rend éternellement dans, l'Esprit qui est ce don pur de toute rétention qu'on appelle l'Amour »[197]. Cette logique divine est à l'antipode de celle consumériste qui se nourrit d'autrui, nature y compris.

Face à ce tableau sombre de l'humanité de notre époque, tout espoir est-il donc perdu ? Hélène et Jean Bastaire proposent non pas la généralisation d'un manque de biens

---

[194] F. de RAVIGNAN, *L'économie à l'épreuve de l'Evangile,* Lyon, Ed. A plus d'un titre, 2008, p. 80.

[195] H. et J. BASTAIRE, *Pour un Christ vert,* Paris, Salvator, 2009, p. 29.

[196] H. et J. BASTAIRE, *Pour un Christ vert,* p. 76.

[197] H. et J. BASTAIRE, *Pour un Christ vert,* p. 48.

indispensables (ce qui serait la misère, et qu'il faut éviter car elle opprime), mais de la pauvreté, c'est-à-dire une maîtrise des biens indispensables et leur orientation dans le sens de l'utile, laquelle est libératrice. Cette pauvreté, mieux la sobriété, exige d'effectuer une jonction entre la dignité humaine et le sauvetage de la planète ; mettre en lien la liberté humaine prise dans son rapport avec Dieu et le travail pour la survie des espèces. Le Christ est le modèle de cette dignité même : il est un Christ cosmique[198], sauveur de la Création toute entière, par l'alliance qu'il établit par son sacrifice. Il est Celui qui met « la cohérence où règne le chaos, la justice là où règne l'injustice, l'espérance où jaillit le désespoir »[199]. Il est la pierre angulaire de la spiritualité de la création, d'après les propos de Matthew Fox. Mais notre propos ici n'est pas de nous appesantir sur cette notion. Nous pourrions y revenir plus loin.

Mentionnons un dernier auteur qui se penche sur le thème de l'intendance : l'essayiste Falk Van Gaver qui, dans un livre au titre évocateur, *L'écologie selon Jésus Christ*[200], soutient que la tradition chrétienne ne sépare pas l'homme de la nature, au contraire de ce qu'affirment certains écologistes qui prétendent qu'elle est le facteur de séparation. À ce titre, la tradition chrétienne reconnaît à l'homme un rôle d'intendance, fondé sur le récit du Déluge, en particulier dans l'attitude de Noé qui prend soin de tous les animaux. Pour lui, et à partir du récit du Déluge, on ne peut prétendre séparer le salut de l'homme de celui de la nature, lesquels vont de pair. De même, l'avenir de l'humain est indissociablement lié à la nature. Aussi, l'ordre donné par le Créateur à l'homme dans Genèse 1, 22 et 28 est dans l'ordre d'assurer la fertilité de la nature et de la vie dans son ensemble. Le « soumettez la terre » est l'expression de la continuité de l'agir créateur de Dieu, qui consiste à soumettre le chaos originel pour en faire jaillir la vie[201]. Il

---

[198] M. FOX et B. BESRET, *Le Christ cosmique* (traduit par Jean-Pierre Denis), Ed. le grand livre du mois, 1997. Cf aussi le thème du Christ Cosmique développé dans les écrits de Teilhard de Chardin, expression de la portée cosmique du salut universelle révélé en Jésus de Nazareth. Ce thème de Christ Cosmique est aussi présent dans la théologie des Pères de l'Église comme Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Athanase ; notamment quand ils déifient l'homme, responsable de la création. Les figures médiévales d'Hildegarde de Bingen, François d'Assise, Thomas d'Aquin, Maître Eckhart, Nicolas de Cues, Mechtilde de Magdebourg, Dante, Julienne de Norwich, pour ne citer que ceux-ci sont à associer à ce thème.

[199] C. MENARD, F. VILLENEUVE, *Spiritualité contemporaine : défis culturels et théologiques. Actes du Congrès 1995 de la Société canadienne de théologie,* Ed. Fides, 1996, p. 152.

[200] F. VAN GAVER, *L'écologie selon Jésus Christ,* Paris, Ed. de l'homme nouveau, 2010.

[201] F. VAN GAVER, *L'écologie selon Jésus Christ,* p. 48.

affirme que défendre l'intégrité de la création ne nécessité pas de recourir à d'autres formes de spiritualités, mais de plonger dans la tradition chrétienne qui comporte des ressources nécessaires à ce relèvement.

Pour illustrer son argument, il prend comme exemple le thème de la puissance que le christianisme nous propose de limiter et de juguler volontairement. Cela prévient de voir l'homme plonger dans la tyrannie vis-à-vis de lui-même, des autres et de l'ordre créationnel tout entier[202]. L'auteur étaye cette idée par l'image de Tour de Babel, expression de la volonté de puissance, notable (voire caractéristique) dans la modernité. Il affirme : « La décroissance, c'est le nom militant de l'ascèse, du dépouillement, du renoncement, de même que l'écologie est le nom contemporain du juste rapport de l'homme avec la nature »[203]. Il en appelle à promouvoir la vie monastique, comme signe du Royaume de Dieu ici-bas, une autre façon de vivre différente de celle du monde moderne. Les monastères de ce temps « conjuguent présence eschatologique du Royaume et continuation temporelle de la civilisation chrétienne est en soi un signe, qui nous indique ce que doit être une société juste : une organisation subsidiaire favorisant l'autarcie économique, l'autogestion sociale et l'autonomie politique ; un tissu organique de corps intermédiaires, familles, communautés, congrégations, associations, syndicats, paroisses, communes, corporations, régions, pays, provinces... »[204].

Terminons par dire que l'intendance n'exclut pas de faire fructifier une espèce, notamment l'espère humaine ; mais cela ne doit pas s'opérer aux dépens des autres, ni au mépris de sa propre vie. D'où une bonne gestion de la démographie, et de la consommation des ressources. Van Gaver, pour sa part, préfère à la décroissance démographique celle économique.

---

[202] Van Gaver développe cette idée dans l'ouvrage susmentionné et aux pages 30-31.

[203] F. VAN GAVER, *L'écologie selon Jésus Christ,* p. 121.

[204] F. VAN GAVER, *L'écologie selon Jésus Christ,* p. 123.

II. 2.2 L'approche spiritualiste

La figure de proue de cette approche est Thomas Berry[205], dont les travaux influenceront largement les travaux de Leonardo Boff, lequel à son tour, développera l'approche d'éco-justice. En lançant sa « spiritualité écologique », il proclame : « Les chrétiens ont besoin de repenser leur vision du monde, de ne plus jeter sur l'univers un regard qui soit uniquement matériel mais qui soit aussi spirituel ; ils doivent se souvenir qu'ils en font eux-mêmes partie intégrante. Mais notre orgueil et notre sentiment de puissance nous font perdre le sens de la transcendance de la terre et de notre dépendance à son égard. Nous ne savons plus lui marquer notre respect et notre reconnaissance et nous oublions le lien qui nous unit aux hommes, aux animaux et aux plantes qui sont comme des habitants de la planète. La sauvegarde de la création nous incombe à tous, sans exclusive »[206].

En réalité, Thomas Berry n'a pas élaboré une écothéologie à proprement parler. En revanche, il a mis en place un programme de recherche qui peut servir aussi bien aux théologiens qu'aux écologistes. De quoi parle-t-il dans son approche de la problématique écologique ?

Il le fonde sur le rite ou la ritualisation de la vie. De tout temps, l'humanité s'est toujours rituellement insérée dans la séquence des saisons. C'est ainsi que s'est constitué le calendrier des événements avec des rituels cosmiques correspondants et aux moments indiqués et opportuns. L'intégration rituelle de l'humain dans le monde naturel devient ainsi le critère de validation des événements individuels ou communautaires[207]. Dans ce sens, on ne peut prétendre respecter la nature qu'au moyen d'une connexion rituelle entre l'homme et son environnement. À travers une telle connexion on parvient à établir une « identité culturelle et individuelle en relation avec une altérité personnalisée »[208]. Berry pense que, malgré l'effet néfaste de l'action humaine actuelle pour la terre et les créatures qu'elle abrite, on doit

---

[205] Thomas Berry (1914-2009), prêtre et spécialiste de l'histoire des mentalités, s'est penché sur les religions orientales, dans une étroite collaboration avec le poète Gary Snyder, un des pères de la *Deep Ecology*.

[206] « Dieu et la sauvegarde de la création », Cf. *https://protestantsdanslaville.org/gilles-castelnau-spiritualite/gc112.htm*, consulté le 02 février 2015.

[207] T. BERRY, «The Universe as Cosmic Liturgy», in M. E. TUCKER (éd.), *The Christian Future and the Faith of Earth*, Maryknoll, Orbis Book, 2009, p.98.

[208] T. BERRY, «The Universe as Cosmic Liturgy», p. 100.

reconnaître que le rapport entre l'homme et la nature n'a pas toujours été un rapport d'exploitation. Étant donné le fait que « le rituel établissait un lien entre les divers composants d'un seul tout cohérent, et ce dont traitait ce rituel était l'épanouissement de l'entièreté des êtres dans l'univers. Il fallait comprendre que la réponse humaine était cruciale pour soutenir un fonctionnement intégral de toutes les relations dans la bio-région, l'organisation culturelle et le cosmos au sens large du terme »[209].

La fonction du rite, entre autres, consistait à réfréner les excès auxquels l'homme pouvait se livrer. Aussi, toute action humaine était assujettie au soutien du cadre dans lequel elle était engagée. C'est tout le sens du projet écologiste de bio-régionalisme[210] dont nous avons traité plus haut.

Mais aujourd'hui on assiste à une absence flagrante de rites pour relier le cosmos à l'expérience humaine, malgré quelques ritualisations que l'on note çà et là dans la société. Ceci renforce la crise écologique, conséquence de ce que Thomas Berry appelle une profonde pathologie culturelle. Comment en est-on arrivé à la perte de la connexion rituelle entre l'humain et son environnement ? Selon lui, le ritualisme cosmologique a progressivement disparu sous la pression de la tradition judéo-chrétienne elle-même, puis de la grande épidémie de peste à la fin de l'époque médiévale, et il est aujourd'hui menacé de disparition par le cartésianisme et par la révolution industrielle qui lui ont porté un coup fatal.

La responsabilité de la tradition judéo-chrétienne dans la disparition des rites cosmologiques consiste, selon Berry, dans son insistance sur l'historicité, en situant la relation à Dieu, non plus dans le temps mythique mais dans l'histoire. Et même pour les timides allusions à la nature quant au déroulement de cette histoire, c'est l'historicité qui, en dernier ressort, est mis en avant.

De plus, l'accent mis sur l'incarnation du Verbe de Dieu dans l'histoire (du salut) ne fait que renforcer l'historicité et sa conscience. Ce faisant, l'univers n'est plus perçu comme la référence centrale de la réalité et comme source de valeur. Mais encore, la perception du divin à travers

---

[209] T. BERRY, «The Universe as Cosmic Liturgy», p. 102.

[210] Le bio-régionalisme dans le contexte de Berry signifie que les rituels renvoient nécessairement à un environnement particulier, directement vécu, qui est loin d'être une abstraction. Il est porteur de sens pour les habitants de ce biotope.

les seuls écrits met au rebut le rôle de la nature dans la communication du sacré, sinon de façon accessoire[211].

Berry note que pendant le Moyen-Âge, la nature a été revalorisée dans le secteur religieux par la liturgie et l'art architectural. Mais la logique n'a pas été portée à son achèvement, car ce fut l'image du Christ souffrant qui prît le dessus sur son image de Rédempteur de la Création toute entière. Un concours de circonstances a contribué selon lui à plonger l'Occident dans la méfiance vis-à-vis de la nature : la peste et la mort qui s'ensuivit ont développé une attitude négative à l'égard de la nature et des systèmes de la vie naturelle, notamment à l'égard du corps[212]. Tout ce qui est physique, y compris le corps humain, devient objet de rejet et de dégoût. On ne peut donc plus entretenir une relation particulière avec elle : sa valeur et sa beauté, voire sa bonté sont désormais mises sous le boisseau. Sa valeur dépend désormais de l'usage que l'humain peut en faire : une vision excessivement utilitaire !

C'est cette attitude religieuse occidentale qui aurait fait le lit des sciences modernes qui ont émergé spécialement pendant la Renaissance. C'est alors que la rupture proprement dite apparaît : l'humain aliène le monde naturel et en fait une « nouvelle vision religieuse et une nouvelle possibilité économique »[213]. Cette rupture serait la conséquence de la méfiance générée par l'attitude de la nature vis-à-vis de l'humain. En réaction, ce dernier décide de rompre toute relation avec elle, et double cette rupture d'un refus d'apprécier sa juste valeur et sa beauté. Elle est désormais extérieure à lui. Et Descartes décrétera son caractère mécanique : elle est manipulable à souhait. Pour Berry, si la science et la technologie ont pu faire si mauvais usage de la nature, c'est parce que la religion l'avait jeté en pâture.

Cette rupture est à jamais consommée avec l'abandon de l'agriculture traditionnelle, ordonnée aux besoins nécessaires. Cette dernière qui introduisait l'agriculteur dans les cycles

---

[211] T. BERRY, « Our Way into the Future: A Communion of Subjects », in T. BERRY & M. E. TUCKER (éd.), *Evening Thoughts. Reflecting on Earth as Sacred Community*, San Francisco, Sierra Club Books, 2006, p. 20.

[212] T. BERRY, « Traditional Religion in the Modern World », in M. E. TUCKER (éd.), *The Sacred Universe. Earth, Spirituality, and Religion in the Twenty-First Century*, New York, Columbia University Press, 2009, p. 4. On lira avec intérêt T. BERRY, « Christianity and Ecology », in M. E. TUCKER (éd.), *The Christian Future and the Faith of Earth*, Maryknoll, Orbis Book, 2009, p. 61 ss.

[213] T. BERRY, «The Universe as Cosmic Liturgy», in M. E. TUCKER (éd.), *The Christian Future and the Faith of Earth*, Maryknoll, Orbis Book, 2009, p. 108 ou encore T. BERRY, «Christianity and Ecology», *Op. cit.*, p. 62.

naturels de la nature a été rejetée au bénéfice de l'agriculture dite industrielle. Ainsi, la terre n'est plus considérée comme communion de sujets, mais comme « une collection d'objets », un objet à utiliser ou à exploiter[214] au gré des besoins sans cesse croissants et des caprices de l'homme, en fonction de sa volonté de puissance.

Pour faire bref, résumons les six transcendances qui ont éloigné, selon Berry, l'Occident de la nature :

- la transcendance du divin est le facteur de la désacralisation du monde tangible ;
- tout comme le Créateur, l'humain est d'une autre nature ; il jouit du statut de transcendance, il n'est pas assujetti à la matière ;
- la rédemption détourne l'attention de l'homme de la nature pour l'orienter vers l'au-delà ;
- du fait d'une pensée de la séparation de l'âme du corps, le non humain tombe dans la catégorie des matières, y compris les animaux qui partagent beaucoup avec lui du point de vue biologique et affectif ;
- la consécration d'un nouveau type de transcendance par la technologie, qui remplace les lois naturelles par celles édictées par elle, aux conséquences bien évidentes : l'exploitation et la domination sans retenue des autres créatures ;
- la tension vers l'avenir plonge le monde présent dans le dédain, dédain renforcé par l'industrialisme dans un contexte sécullariste favorable à cet effet.

L'univers, ce « texte sans contexte »[215], auquel tout se ramène, doit mériter l'attention des humains (le genre humain n'étant qu'un sous-système de l'univers), notamment les croyants. À ce prix, ils pourront s'engager, chacun selon sa spécificité, à rétablir cette relation avec l'univers. La tâche incombe tant aux croyants qu'aux scientifiques. En ce qui concerne le christianisme, il est appelé à dire l'univers et à en parler dans des termes renouvelés. Berry trouve que cela constitue une difficulté majeure, à cause de l'attachement irréformable de l'humain moderne aux données dites empiriques.

---

[214] T. BERRY, «The Universe as Cosmic Liturgy», p. 63.

[215] T. BERRY, «Religion in the Ecozoic Era», in T. BERRY, *The Sacred Universe. Earth, Spirituality, and Religion in the Twenty-First Century*, New York, Columbia University Press, 2009, p. 94.

La seule approche d'intendance ne suffirait pas ; elle ne saurait changer fondamentalement la mentalité humaine profondément marquée par la logique d'exploitation. Il faut plutôt élaborer une théologie, mieux une écothéologie, qui prenne en compte les différents discours scientifiques sur l'univers, de l'infiniment petit à l'infiniment grand, en passant par l'humain. Célébrer l'univers et son histoire au moyen d'une liturgie ritualisée, avec une dimension cosmique, qui garde à l'esprit les transformations au sein de l'univers, au travers des galaxies et dans l'implosion des supernovas qui ont permis à la planète terre et à toutes ses expressions de vie et de conscience d'apparaître. L'intégration de cette histoire s'opère à travers « un second exode », qui n'est pas un reniement, mais une complémentarité entre l'évolution et le cyclique[216]. Avec le concours de la liturgie et des sacrements cette intégration conduira à une éthique nouvelle reposant sur les principes transmis par l'histoire de l'univers : la différenciation (à travers l'évolution) aux implications biologiques et culturelles ; la subjectivité (expression de la différence des individus qui sont en même temps liés aux autres) ; et la communion qui nous rappelle la liaison entre les êtres.

En conclusion, pour Thomas Berry, la problématique écologique est d'une gravité telle qu'on ne saurait la résoudre au moyen de quelques touches d'ordre technique ou technologique. Il faut un changement radical dans notre regard sur le monde et une conversion profonde, à condition que les Églises puissent encore initier de telles réformes. La théologie chrétienne, même si elle a affirmé la transcendance divine, est demeurée cependant profondément ignorante de la création.

Face au dysfonctionnement flagrant du monde, dû à la logique d'exploitation sans retenue des ressources de la terre pour satisfaire la boulimie financière insatiable des grosses entreprises, il est important d'opérer une *metanoia* spirituelle. Car la seule analyse économique et de politique productionniste ne peut résoudre ce dysfonctionnement du monde qui est plutôt religieux et spirituel. Il faut donc réapprendre à habiter la terre créée par Dieu en nous servant de nos connaissances scientifiques tout en les orientant vers le respect de la création toute entière, naturelle et humaine. Car les humains n'échappent pas aux désastres causés par la crise écologique, lesquels ont déséquilibre le fonctionnement de l'humanité même. Leonardo Boff nous en parle.

---

[216] T. BERRY, «Religion in the Ecozoic Era», p. 100.

II. 2.3. L'éco-justice

L'éco-justice, nous l'avons montré à la suite de Willis Jenkins et Robert Booth Fowler, fait partie des répliques chrétiennes ou religieuses aux stratégies séculières développées par les écologistes de différents bords. L'éco-justice est l'équivalent, dans le monde religieux, de la stratégie de reconnaissance des droits de la nature ou « strategy of nature's standing », pour reprendre les termes des auteurs. Faut-il le rappeler ? Cette stratégie prend en compte les aspects moraux, psychologiques et juridiques de la nature afin d'affirmer sa valeur intrinsèque ou inversement, part de la valeur propre de la nature, indépendamment de toute considération utilitaire humaine, pour affirmer ses droits. J. Baird et Holmes Rolston sont les fervents défenseurs de cette théorie anti-anthropocentrique, si l'on peut l'exprimer ainsi.

L'éco-justice se distingue de son pendant séculier par le fait qu'elle focalise son attention sur le statut et l'intégrité de la création. Dès lors, elle fait entrer en ligne de compte les préoccupations du croyant et, avec elles, des règles morales coercitives. Tout jugement moral porté sur la création est guidé et porté par la relation de Dieu à la création. La sacralité de la création n'est pas affirmée en vertu de sa valeur intrinsèque, mais en vertu de ce que Dieu en dit et en fait. Jenkins l'exprime clairement en ces termes : « Si Dieu nous montre à travers nos expériences charnelles qu'il valorise les différences, l'altérité et l'intégrité, alors nous devons travailler à protéger le corps vulnérable et diversifiée de la création »[217].

Dans cette perspective, la relation de Dieu avec la nature fait partie de la relation qu'il entretient avec les humains : l'amour de Dieu va de pair avec l'amour de sa création ; en revanche, abîmer la création est la voie royale pour gâcher la relation divino-humaine.

L'éco-justice appelle des engagements sociaux directs qui trouvent un terrain d'application dans la société. Aussi, n'est-il pas étonnant de voir ou d'entendre les protagonistes de cette approche corréler les problèmes de pollution avec ceux de race ou de société[218].

Déjà impliqué et engagé dans les luttes pour une société juste, nous retenons la pensée de Leonardo Boff pour illustrer cette approche d'éco-justice.

---

[217] W. JENKINS, *Ecologies of Grace: Environmental Ethics and Christian Theology*, New York, Oxford University Press, 2008, p. 65

[218] W. JENKINS, *Ecologies of Grace: Environmental Ethics and Christian Theology Op. cit.,* p. 65.

Défenseur sans répit des sans terre du Brésil, Leonardo Boff, une des figures de proue de la théologie de la libération, a été influencé par les travaux de Thomas Berry, de Pierre Teilhard de Chardin et de Alfred North Whitehead. Il a su articuler théologie de libération et la *Process Theology*. C'est avec son ouvrage *La Terre en devenir. Une nouvelle théologie de la libération*[219] qu'il intègre la problématique écologique dans sa théologie. Son processus théologique atteindra sa maturité avec ses autres ouvrages ultérieurs[220].

Qu'en est-il précisément de sa réflexion écologique ? Lynn White et Roderick Frazier Nash lui ont fourni les matériaux. Il a endossé les critiques qu'ils ont formulées à l'endroit de la tradition judéo-chrétienne quant à son rôle dans la crise écologique contemporaine. Le christianisme a désacralisé la nature parce qu'il n'a pas su percevoir la divine présence dans les religions dites païennes. Dans sa confrontation et dans la radicalisation de son refus de les admettre comme telles, il a donné lieu à la désacralisation et l'exclusion (qu'il appelle autrement le tribalisme) de la nature. Avec comme pendant la faveur faite au pouvoir centralisé, avec comme icône le pouvoir et l'autorité du masculin (Boff trouvera ici un écho auprès des défenseurs de l'écoféminisme), sans oublier le réductionnisme qui voit en l'homme le seul représentant de Dieu, le seul habilité à y prolonger son œuvre sur terre[221].

Ceci exprime le caractère radicalement anthropocentrique du christianisme qu'il fonde sur le très controversé passage de Genèse 1, 28 (mais aussi 9, 2. et 7).

Il ne s'arrête pas à ces seuls aspects : il fustige aussi la doctrine dite de la chute. Celle-ci est à la base de la perte du caractère sacré propre à l'univers, et a causé la rupture de la relation entre les membres de la communauté de la création. Comme Berry, Boff demande au christianisme d'opérer la reconnexion entre les êtres et l'univers, au moyen d'une conversion radicale[222]. Et la crise écologique est un kaïros pour opérer cette conversion mais aussi une conversion au niveau du travail théologique : une occasion, mieux une opportunité, d'effectuer un changement de regard conforme à la théologie de libération afin de l'enrichir et de la

---

[219] L. BOFF, *La Terre en devenir. Une nouvelle théologie de la libération*, Paris, Albin Michel, 1994.

[220] L. BOFF, *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, Maryknoll, Orbis Book, 1997.Et encore, L. BOFF et M. HATHAWAY, *The Tao of Liberation. Exploring the Ecology of Transformation*, Maryknoll, Orbis Book, 2009.

[221] L. BOFF, *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, p. 79 s.

[222] L. BOFF, *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, p. 80 s.

dépasser. Pour Boff, les êtres, tous les êtres sont reliés ; ils évoluent côte à côte ; ils sont reliés tant au passé qu'au futur. On ne peut mieux les cerner qu'avec un regard systémique : les créatures sont interdépendantes, et chacune doit être reconnue en tant que telle. Il n'y pas de droit ou de place pour le « plus fort ». En plus, toutes les créatures possèdent chacune son autonomie ; aucune n'est superflue ou marginale. L'univers est une immense chaîne dont chacune des créatures est un maillon. Chacune d'elles vient de Dieu et retourne vers Dieu. Vue sous cet angle, l'écologie a un contenu théologique majeur : Boff la rapproche de la perception de Dieu Un et Trine : Trinité, éternelle relation des Trois personnes divines, communion infinie du Père, du Fils et de l'Esprit Saint (périchorèse). L'univers se trouve inter-relié, car il résulte lui-même de la relation qui se trouve au cœur de la Trinité[223].

La pensée de Leonardo Boff comporte quelques conclusions inspiratrices d'études plus poussées que nous nous permettons de résumer ici :

- il fait le lien, mieux il met à jour le lien, entre la crise écologique et les crises relevant de la justice sociale ; précisément le rapport entre les pays riches et les pays du Tiers Monde, que les altermondialistes appellent « Relation Nord-Sud » ; il rejoint aussi les décroissantistes (Bastaire et autres) ; les rapports entre les structures sociétales et les valeurs individuelles. Bref, nous l'avons dit : il articule théologie de libération et écologie ;
- il croise les correspondances entre les données scientifiques — relevant plus de la physique que de l'écologie — et la Trinité : il met en jeu l'extériorisation et l'intériorisation de l'amour divin par l'intermédiaire de la création, ce « panenthéisme »[224] de Dieu, selon l'expression de Boff lui-même, pour donner sens à la création ;
- il déduit le statut des créatures (visibles et invisibles) d'une part, et le rôle de l'homme dans la création ainsi que les valeurs sur lesquelles il doit désormais situer sa vision du monde ;

---

[223] L. BOFF, *La Terre en devenir. Une nouvelle théologie de la libération,* Paris, Albin Michel, 1994, pp. 26-27.

[224] L'histoire cosmologique est perçue par Boff comme un processus panenthéiste et non panthéiste : si le panthéisme n'admet aucune distinction entre la nature et Dieu, dans le panenthéisme, les distinctions demeurent ; il y a participation, pas équation.

- enfin, ne prenant position exclusivement ni pour les deux approches que nous avons étudiées — intendance et spiritualité cosmologique — il les fond plutôt en une mystique.

S'il épouse certaines idées de l'écologisme séculier, Boff ne s'interdit pas de lui reprocher sa trop grande confiance accordée aux solutions techniques : comme la création de parcs pour remplacer les espaces de forêt ravagés, le remplacement des machines polluantes par des moins polluantes, le néo-malthusianisme, etc. Il faut, selon lui, remonter à la source des problèmes écologiques actuels : le modèle de développement et de consommation occidentale dont les conséquences sont bien entendu la mort prématurée des pauvres et les maladies chez les riches (obésité, en l'occurrence)[225]. Mais l'ennemi commun aux pauvres et à l'environnement doit être mis au banc des accusés, à savoir la cupidité capitaliste qu'il fustige en ces termes : « Pour l'économie basée sur la croissance, la nature est réduite à un simple réservoir de ressources naturelles ou encore à de la matière première, mise à disposition de l'homme. Les travailleurs sont considérés comme des ressources humaines en fonction d'un but productif. Ce point de vue est instrumental et mécaniste : les personnes, les animaux, les plantes, les minéraux, tous les êtres enfin, perdent leur autonomie relative et leur valeur intrinsèque »[226].

On le voit, la machine du capitalisme n'épargne aucune créature, pas même l'humain ! Or, le contexte actuel est plus que jamais caractérisé par la concurrence que plus rien n'arrête. Qui produit plus ? Qui fait plus de profit ? En filigrane : qui pille plus ? Qui exploite puissamment la nature et ses peuplades, tant humaines que non-humaines ? Voilà à quoi se résume la logique productiviste et consumériste qui fait rivaliser d'ardeur les différentes machines à produire et à consommer… Tout cela sur le dos de notre planète.

Il résulte de cette mentalité capitaliste un dualisme, une fracture, des divisions et des désarticulations hiérarchiques qui enfreignent les lois naturelles et la logique divino-trinitaire. Cette mentalité capitalistique sépare l'humain et la nature, l'homme et la femme, Dieu et monde, corps et esprit, sexe et tendresse. C'est une approche antagoniste qui avantage un des deux pôles en présence au détriment de l'autre. Boff ébauche un rapprochement avec la

[225] L. BOFF, *La Terre en devenir. Une nouvelle théologie de la libération*, p. 29.

[226] L. BOFF, *La Terre en devenir. Une nouvelle théologie de la libération*, p. 46.

conception monothéiste qui s'interprète en des termes hiérarchiques ou monarchiques et « subordinatoires », au contraire de l'approche trinitaire qui intègre la communion.

Face à cette situation de division profonde, dont Boff situe le siège dans les abysses de la psyché humaine, sa réflexion éco-théologique devra consister à la reconstituer, afin de célébrer l'univers et connecter notre intériorité spirituelle à la réalité scientifique et religieuse, d'une part ; et de l'autre, fonder une pensée portée sur l'univers, et traduite par une praxis éco-centrée[227]. Pour ce faire, l'on ne saurait dissocier les sciences et mystique, car les deux participent de l'expérience humaine. Pour lui : « Le physicien poursuit la matière dans ses ultimes divisions possibles et la casse pour trouver les substances élémentaires irréductibles. Le mystique capture l'énergie concentrée à ses divers niveaux jusqu'à son plus haut point de pureté de Dieu »[228]. Les deux domaines, qui sont en réalité les deux faces d'une même réalité s'orientent dans la même direction, à savoir le mystère des choses que la science cerne rationnellement et que la mystique expérimente de façon émotionnelle.

Au regard de ce qui précède, nous estimons utile de répéter ce que nous avons déjà dit, et qui constitue la vulgate de la recherche de solutions à la problématique de la crise écologique. Aucune solution isolée ne saurait épuiser la question écologique. Il faut plutôt une approche multiple : chaque domaine du savoir ou de l'expérience humaine doit apporter sa pierre dans la construction de solutions pouvant rendre possibles les conditions de la création toute entière. Pour ce qui est de l'Église, elle doit servir la révélation cosmique, tout en étant attentive aux découvertes scientifiques qui nous révèlent davantage l'immensité de l'univers en ses composantes qui nous échappent jusque-là. Aussi, Boff prend-il un double risque en se servant de la physique quantique et de la théorie du Big Bang pour, d'un côté, justifier l'existence de Dieu et montrer l'évolution de l'univers sur le modèle de l'économie trinitaire. Le Big Bang, lieu d'émergence de la Création, est l'œuvre de Dieu qui « a décidé de créer un miroir dans lequel voir le moi divin, avec l'objectif de créer des compagnons pour partager la vie et l'amour divins afin de célébrer la grande communion. Créer, cela veut dire s'abaisser ou décliner, c'est-à-dire permettre l'émergence de quelque chose qui n'est pas Dieu et n'a pas les caractéristiques de l'essence divine (la symétrie absolue, la vie sans entropie, la coexistence de tous les

[227] L. BOFF, *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, p. 22

[228] L. BOFF, *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, p. 144

contraires, l'infinité, l'ouverture infinie aux nouvelles interactions). De fait, le déclin doit être ici compris plus ontologiquement que de manière éthique ; il signifie l'émergence de l'altérité qui vient de Dieu sans être Dieu, mais qui dépend de Dieu, a les marques de Dieu et est orientée vers lui »[229].

L'histoire de l'univers participe à l'histoire de Dieu dont le point culminant est l'Incarnation, point de convergence de toutes les trajectoires de l'évolution (le Point Omega teilhardien ?). Tandis que la résurrection se trouve être la manifestation de la victoire, moins sur la mort, que sur l'entropie. Cette considération amène à reconnaître la valeur des religions en tant qu'inscrites dans la pluralité de voies de l'évolution ; elles sont porteuses de révélation d'un projet divin et peuvent éclairer la conscience humaine. Devant cette conscience se pose celle de l'unité et de la dynamique de l'évolution d'une part, et celle des créatures d'autre part. L'économie du salut va désormais de pair avec l'économie de la conscience de l'unité de la Création. C'est dire que le salut concerne toute la Création, et non plus seulement les humains, comme on a coutume de professer dans la théologie chrétienne. Ainsi, l'humain, à l'instar du Créateur qui, tout en étant différent des créatures, entretient avec elles un rapport personnel, doit assumer son rôle : être ou se transformer en « jardinier et en grand prêtre de la Création » ou en « copilote » de Dieu[230]. À condition de se reconnecter aux autres et au tout ; c'est-à-dire en se désaliénant. Ce faisant, il s'affranchira d'un anthropocentrisme arrogant, qui l'éloigne ou le sépare de la communauté créationnelle. Il doit se reconnaître dans la création tout entière qui gémit dans la douleur de l'enfantement, selon l'épître aux Romains 8, 22. Car à la chute il a partagé sa situation de fragilité avec toutes les autres créatures qui n'étaient pas directement concernées par sa faute ou qui n'y étaient point impliquées. Ceci parce qu'il n'était pas encore parvenu à la maturation, à la complétude. Aussi, « tout retard de maturation de l'homme entraîne un retard de maturation de la création »[231].

---

[229] L. BOFF, *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, p. 145.

[230] L. BOFF, *La Terre en devenir. Une nouvelle théologie de la libération*, p. 113. Et L. BOFF, *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, p. 84.

[231] L. BOFF, *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, p. 83.

Créé à l'image de Dieu, il est le continuateur de l'œuvre de Dieu par la culture de la nature, et non en qualité de despote. En l'améliorant et le cas échéant, la dépasser avec un sens plus poussé de responsabilité.

Ce qui fait la spécificité de l'éco-théologie de Boff par rapport à celle fondée sur la notion d'intendance, c'est qu'il fait une part belle à la créativité : l'homme n'a pas seulement mission de garder, de préserver ou d'entretenir le jardin, mais aussi et surtout de jouir de sa liberté comme un absolu créateur. Si l'éco-théologie de l'intendance met en avant des restrictions et des limites auxquelles il faut se conformer pour préserver la création, l'éco-théologie du processus ou l'éco-justice situe les limites de la créativité ou de l'action humaine dans la connexion, la justice sociale et l'épanouissement individuel. Bref, Boff n'est pas opposé au progrès, mais il veut qu'il soit sauvé, amélioré et orienté vers un mieux ; c'est un processus dans lequel la volonté humaine est activement sollicitée. Pour finir, il estime que ce serait une absurdité absolue que de vouloir, au nom d'une certaine logique ascétique et restrictive, priver aux peuples du Tiers Monde l'accès aux technologies, ou encore retreindre leur accès à ces technologies, d'autant plus que leur consommation est moindre et ils sont moins dépendants de celles-ci. Telle est la justice et l'attitude qu'il faut pour faire face de façon fructueuse à la crise écologique, dans la perspective de Leonardo Boff.

Nous avons choisi ces trois approches pour illustrer les réactions des théologiens par rapport aux interrogations que les écologistes, notamment ceux de la *Deep Ecology* ou de l'environnementalisme, ont adressées à la foi et à la théologie. Il apert de ce bref parcours que les propos et les critiques des écologistes ont bien atteint les théologiens de tous bords qui ont réagi de façon aussi multiple. Si les uns se sont constitués en défenseurs de la tradition judéo-chrétienne réputée responsable de la crise écologique provenant de l'anthropocentrisme qu'elle aurait encouragé au détriment de l'ensemble de la création, d'autres ont, quant à eux, entrepris de dialoguer avec les deux différentes tendances et ont, sur base de ce dialogue, clarifier les contours de la tradition chrétienne en la matière. Dans leurs différentes approches, ils sont, pour la plupart, au croisement de différentes tendances philosophiques et théologiques. Aussi, pour ne prendre que l'exemple de Leonardo Boff qui intègre dans son propos les données de l'éco-socialisme, de l'éco-justice et de l'éco-féminisme, mais aussi de l'écologie sociale. C'est tout dire la complexité de la situation de crise écologique et des voies de recherche de solution qu'on doit emprunter. Cela passe par une interdisciplinarité éprouvée.

Certains auteurs chrétiens ont peu ou prou reconnu la responsabilité du christianisme dans la crise écologique, mais l'ont tempérée en arguant que l'évolution des mentalités occidentales n'avait pas toujours suivi une trajectoire judéo-chrétienne. Il est intéressant à ce point d'observer les effets de la réflexion écologique dans le Magistère catholique, et d'étudier les voies de solution qu'il préconise.

II. 3. OUVERTURES THÉOLOGIQUES ET « ÉCOLOGIQUES » DU MAGISTÈRE

II. 3.1. Ouvertures écologiques dans la pensée théologique de Jean-Paul II

II. 3.1.1 Une écologie plus sociale

Le Pape Jean-Paul II a inscrit son pontificat dans la droite ligne de l'enseignement social de l'Église, initié par l'encyclique *Rerum Novarum* de Léon XIII. Sa sensibilité aux problèmes sociaux de l'humanité s'exprime dans les nombreux voyages qui ont ponctué son pontificat. C'est le premier souverain pontife à développer ce qu'on peut appeler l'ouverture écologique ou l'ouverture au cosmos. Nous en voulons pour preuve les nombreuses célébrations eucharistiques dans les stades, les places, les hippodromes, les esplanades, les rives des grands fleuves et des littoraux. Domenico Del Rio l'exprime très bien en le qualifiant de bâtisseur des « *cathédrales des temps nouveaux (…) qui témoignent d'une Église à ciel ouvert pour tous* »[232].

Engagé sans réserve pour la cause sociale, théologien du corps, c'est par la considération de la personne humaine dans sa richesse et sa complexité, qu'il situe son sens écologique, dans la prise de conscience environnementale. L'occurrence du mot « écologie » dans trois de ses encycliques, à savoir : *Sollicitudo Rei Socialis* (une fois), *Centesimus Annus* (quatre fois) et *Evangelium Vitae* (deux fois) mérite d'être signalée.

En effet, dans une société marquée par la recherche effrénée du progrès, pétrie de « capitalisme sauvage » et de communisme autoritaire, la cause environnementale n'était pas assez prise en compte. Jean-Paul II contribue à pallier ce manque en intégrant cette question dans les divers aspects qui composent la vie humaine au sein de la société, dans un acte de

[232] D. DEL RIO, *Jean-Paul II. Une vie, un destin* (Gala Hors-série), Gala/National Geographic (sous la direction d'Alix Van Buren), Prisma Press, 2003, p. 52.

reconnaissance au Créateur, en qui la vie se construit et prend sens. Ainsi, dès le début de son pontificat, le pape choisit la porte de l'écologie comme voie d'accès aux préoccupations sociales. Aussi n'est-il pas étonnant que dans sa lettre apostolique *Inter Sanctos* de novembre 1979, il proclame saint François d'Assise patron des écologistes. Ce geste marque la reconnaissance des saints qui ont su témoigner et honorer la nature comme « un merveilleux don de Dieu au genre humain »[233].

Conscient du rôle que joue l'humain dans les blessures qui rendent la société malade, à cause justement du système qu'il a instauré et qui le paralyse lui-même, notamment à travers les « structures de péchés »[234], entretenue par une idéologie scientiste et technocratique qui tend à conditionner toute la société[235], il propose d'en sortir. Car cette impasse est à la fois cause d'une crise sociale et d'une crise écologique. Cette sortie de crise passe par une démarche de conversion qui conduirait l'homme dans l'exercice de ses responsabilités, à se décentrer de lui-même, à quitter sa tunique de « despote autonome », pour vivre une attitude de reconnaissance et de gratitude au sein de son univers, fruit de la surabondance divine[236]. Mais Jean-Paul II reconnaît que c'est une tâche assez ardue qui appelle abnégation, courage et patience[237].

Jean-Paul II considère la réalité sociale de l'écologie comme inscrite dans le projet de Dieu pour toute l'humanité dès la création, fruit de son initiative et de son amour. Ainsi, le bonheur de l'homme passe par la conformité à ce projet, dans l'exercice de sa liberté ; car en sortir entraîne souffrance et tribulation. Souffrance que saint Paul décrit dans l'épître aux Romains : « La création gémit et souffre comme pour un enfantement. Nous-mêmes, bien que nous ayons reçu l'Esprit comme premier don, nous gémissons en nous-mêmes, dans l'attente de nos droits de fils et de la rédemption de notre corps. Déjà nous sommes sauvés, mais tout reste une espérance » (Rm 8, 22- 24a).

Cette espérance exige une dynamique, celle de notre engagement et de notre investissement sans relâche. Ainsi, dans son encyclique sociale du 30 décembre 1987, *Sollicitudo Rei*

---

[233] J. BASTAIRE, *Les gémissements de la Création*, Parole et Silence, Paris, 2006, p. 27.

[234] JEAN-PAUL II, *Sollicitudo Rei Socialis*, n° 39

[235] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 462.

[236] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 478.

[237] JEAN-PAUL II, *Centesimus Annus*, n° 38

Socialis[238], et davantage encore dans *Centesimus Annus*[239], Jean-Paul II précise le sens de l'engagement pour la cause sociale, en prenant de front la question écologique. Il est convaincu que les multiples crises et leurs corollaires, qui secouent de nombreux pays et même toute la planète, dérivent d'un matérialisme sans précédent doublé d'un économisme déshumanisant qui continue d'affecter et d'infester notre grande famille humaine, qui est la société, au sein de laquelle chaque être vivant a le droit d'y trouver bonheur et épanouissement.

La pensée de Jean-Paul II oscille autour de trois pivots centraux. D'abord, il fait remarquer que la perte de l'harmonie de la Genèse a généré un déséquilibre dans la création : l'humain doit désormais vivre du fruit de son labeur (Gn 3, 19), tiré de la terre, reçue comme *« premier don de subsistance »*[240]. Partant de la dignité humaine et du respect sacré (Gn 1, 26) qui est dû à la personne humaine, Jean-Paul II, précise que cette dignité est *« incomparable et confère de facto des droits »*[241]. Ces droits sont le droit à la vie — comme don familial, le droit de tous à utiliser les biens de la Création toute entière — c'est le principe de la destination universelle des biens. Cela appelle le sens de l'organisation, pour plus de justice et de paix, pour une société équitable. Le non-respect de ce principe par l'instauration d'un système qui occasionne ce que le Pape appelle « structure de péchés », a provoqué la crise de l'humanité traduite par la crise socio-écologique[242] : dégradation générale de l'environnement, qui débouche sur un déséquilibre général, traduite par ce qu'Edgar Morin appelle *« crise planétaire »*[243], provoquant ainsi le manque *« des conditions sociales permettant à l'homme d'atteindre mieux et plus facilement son plein épanouissement »*[244]. Les Évêques de France les énumèrent : l'eau,

---

[238] JEAN-PAUL II, *Sollicitudo Rei Socialis*, n°26.31-34.

[239] JEAN-PAUL II, *Centesimus Annus*, n° 37-39

[240] JEAN-PAUL II, *Centesimus Annus*, n° 31.

[241] JEAN-PAUL II, *Centesmus Annus*, n°11.

[242] Cf. Discours de Jean-Paul II, *La paix avec toute la création*, du 1er janvier 1990. *http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.html*, consulté le 23 mars 2014.

[243] E. MORIN, *La Voie*, Fayard, Paris, 2011, p. 20-30.

[244] JEAN XXIII, *Mater et Magistra*, n° 65.

l'alimentation[245], le logement, le travail, l'éducation, l'environnement, les transports, les soins, la culture et la religion[246]. Le manque de ces besoins fondamentaux conduit à ce qu'il convient d'appeler avec Engelbert Mveng la « pauvreté anthropologique », et qui affecte la personne humaine dans sa dignité !

Ensuite, face à cette situation, le Pape en appelle à une prise de conscience personnelle et collective qu'il nomme « conversion authentique », qui serait le fruit d'une éducation intégrale. Aussi, dans son message pour la célébration de la journée mondiale de la Paix du 1er janvier 1990, le pape précise les critères de cette éducation : « L'éducation à la responsabilité écologique est nécessaire et urgente : responsabilité envers soi-même, responsabilité à l'égard des autres, responsabilité à l'égard de l'environnement. C'est une éducation qui ne peut être fondée simplement sur l'affectivité ou sur des velléités mal définies. Son objectif ne peut être ni idéologique ni politique, et sa conception ne peut s'appuyer sur le refus du monde moderne ou le désir vague d'un retour au paradis perdu (…) la véritable éducation à la responsabilité suppose une conversion authentique »[247].

Cette conversion se traduit par un retour au plus profond de nous-mêmes, pour découvrir les « talents » qui sont en nous afin de vraiment les mettre au service de l'ensemble de la famille sociétale (Mt 25, 15-30) ; c'est un engagement qui incombe à chacun, à toutes les institutions et composantes de la société. Cette conversion ouverte à une prise de conscience, doit aussi nous conduire à reconnaître que notre environnement, notre société, est écrite en langage « écologique », que nous devons avoir l'humilité de connaître et d'appliquer selon ses règles[248] auxquelles nous devons nécessairement souscrire pour vivre heureux (Gn 2, 16-17).

---

[245] Le quotidien « La Croix » du mercredi 15 novembre 2017, N° 40951, relevait que toutes les sept secondes un enfant meurt de faim dans le monde, faisant ainsi de la faim la cause de mortalité la plus forte, surpassant de loin le Sida ! Jean Ziegler ne dit pas le contraire dans son livre *L'empire de la honte,* Paris, Fayard, 2012.

[246] CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE (CEF), *Notre Bien Commun,* Paris, L'Atelier, 2014, p. 23.

[247] T. MICHELET, *Les Papes et l'Écologie. De Vatican II à Laudato Si',* Paris, Artège, 2016, p. 208-209.

[248] JEAN-PAUL II, *Evangelium Vitae (EV),* N° 42. Plus encore, le respect de l'ordre inscrit dans la nature, est non négociable puisque de cela dépend notre bien-être et celui des générations futures « Célébration du 1er janvier 1990, n° 15 ».

Enfin, considérant que la crise écologique et ses corollaires sont largement observées dans les pays en voie de développement, très souvent victimes d'une carence organisationnelle et de guerres, avec tout le drame que cela cause pour des populations vulnérables, il est urgent d'asseoir un réel élan de solidarité que Jean-Paul II appelle « solidarité nouvelle », c'est-à-dire une solidarité qui permette un développement intégral fort et durable, qui respecte les principes d'une déontologie écologique, traduite dans un vrai partenariat et non un simple assistanat[249]. Car dans un contexte de globalisation, personne ne peut se prévaloir d'être à l'abri du défi écologique qui se pose et s'impose à nos sociétés, le principe d'interculturalité est devenu inéluctable ; ou nous vivons en véritable frères et sœurs en humanité ou nous mourrons, puisque quoi que nous fassions, quoi que nous voulions, « tous, nous sommes vraiment responsables de tous »[250].

II. 3.1.2 Une écologie plus humaine

Dans *Centesimus Annus*, on note deux occurrences de l'expression « écologie humaine »[251] ; c'est d'ailleurs la seule encyclique qui la mentionne de façon explicite. Plus préoccupé par la famille, le Pape voit cette cellule comme l'instance d'émergence d'une humanité plus sereine et forte dans un environnement tel que voulu par le Créateur. La famille, selon Jean Paul II, constitue le premier refuge efficace pour faire face aux turbulences auxquelles aujourd'hui notre environnement est confronté, et dont la responsabilité incombe en grande partie à la personne humaine. C'est dans cette perspective qu'il pense que « la première structure fondamentale pour une écologie humaine est la famille »[252] ; car elle est « la première éducatrice auprès de laquelle l'enfant apprend à respecter son prochain et à aimer la nature »[253]. Ainsi, l'éducation à la

---

http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.html, consulté le 25 mars 2014.

[249] JEAN-PAUL II, *Evangelium Vitae,* p. 207-208.

[250] JEAN-PAUL II, *Sollicitudo Rei Socialis*, n° 38.

[251] JEAN-PAUL II, *Centesimus Annus,* n° 38 et 39

[252] JEAN-PAUL II, *Centesimus Annus*, n° 39.

[253] JEAN-PAUL II, « Message pour la célébration de la Journée mondiale de la paix du 1er janvier 1990 » N° 13, Cf. *http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.html,* consulte le 25 mars 2014.

responsabilité dont nous avons fait mention y trouve un terreau favorable d'épanouissement et d'application ; c'est en son sein que les valeurs morales sont inculquées à la personne humaine, par qui passe tout effort de thérapie efficiente de la crise écologique. Et cela à juste titre, car le Pape estime avec insistance que la crise écologique est un problème moral. C'est dans la famille que la personne humaine s'épanouit dans l'amour, et peut apprendre à le transmettre en toute beauté dans la fermeté de l'affection à ses progénitures et à son environnement. Le cosmos, cette grande famille, est traversé par l'amour, tant dans sa dimension verticale qu'horizontale ; et sans lequel il n'est point possible de le pénétrer, de le connaître et de s'y épanouir.

En outre, l'écologie humaine se comprend dans la théologie de Jean-Paul II, comme un principe d'habitation qui laisse découvrir l'univers, non point comme un ensemble de matériau brut, « pur fruit d'un hasard, vide de sens et neutre au plan axiologique »[254], mais initiative et expression de l'amour bienveillant du Créateur, qui le compose et l'accompagne dans une dynamique unifiée. Car dans la nature même est inscrite la « sagesse éternelle » qui révèle une réalité sacrée, au point qu'on ne saurait détruire la nature en l'assujettissant à des simples fins égoïstes et haineuses, sans se détruire soi-même. C'est dans un esprit de famille qu'il faut intégrer le monde, puisqu'il « n'existe pas tout seul ; il provient de l'Esprit créateur de Dieu »[255].

C'est cette nécessité d'écologie plus humaine que rappelle son successeur, le Pape Benoît XVI, invitant l'homme à une attitude investie d'une « crainte révérencielle » pour le Créateur, afin de conduire à la perfection la création qui lui est confiée comme un « don, non pour qu'il soit détruit, mais pour qu'il devienne le jardin de Dieu et, ainsi, un jardin de l'homme »[256]. C'est ce que Jean-Paul II a appelé, quelques années avant, la « vocation écologique »[257], qui invite nécessairement l'homme à de nouveaux styles de vie, face au drame écologique et humanitaire dont l'intensité compromet sérieusement l'avenir des hommes

---

[254] T. MICHELET, *op. cit.* p. 42.

[255] BENOIT XVI, Homélie de la vigile de Pentecôte 2006. Cf. *http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060604_pentecoste.html*, consulté le 22 novembre 2015.

[256] BENOIT XVI, Homélie de la vigile de Pentecôte 2006.

[257] JEAN-PAUL II, « Angelus du dimanche à Castel Gandolfo, le 25 août 2002 »,

Cf. *https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/angelus/2002/documents/hf_jp-ii_ang_20020825.html*, consulté le 28 novembre 2015.

d'aujourd'hui et de demain[258]. L'application de ces nouveaux styles de vie exige, dans le chef de Jean-Paul II, une « conversion écologique »[259], laquelle engage à une révolution de mode de vie, dans une dynamique éthique et morale, capable de faire fondre la masse glaciale que les « structures de péchés » ont formé en l'homme et, qu'il faut urgemment démanteler[260], en raison même de sa vocation présente dans Genèse (Gn 2, 15), afin d'asseoir à partir de l'éducation écologique susmentionnée « des formes authentiques de convivialité »[261]. Elles pourraient se réaliser par :

- une forte motivation intérieure issue d'une conscience forte de l'homme gardien de l'univers dans la sagesse et l'amour ;
- une culture de vision globale pour participer à une solidarité authentique de dimension mondiale ;
- une culture en soi-même et autour de soi, de l'esprit de sobriété, de la tempérance, de l'autodiscipline ;
- une culture de conscience renouvelée de l'interdépendance qui construit une fraternité universelle ;
- un investissement dans la recherche scientifique et technologique sous l'égide des principes moraux et éthiques ;
- une culture de non gaspillage et traitement des déchets ;
- un penchant pour les énergies renouvelables et de tout ce qui protège l'atmosphère et la biosphère ;
- une politique étatique qui favorise la gestion rationnelle des ressources naturelles sur un échiquier international ; la prévention de la dégradation de l'atmosphère et de la biosphère ; la gestion équitable des sites touristiques compromettant parfois la survie

[258] Jean-Paul II décrit ce drame écologico-humanitaire au cours de l'audience générale qu'il a accordée le 17 janvier 2001, devant une foule réunie dans le vaste auditorium. Cf. *https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/audiences/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010117.html*, consulté le 22 novembre 2015.

[259] JEAN-PAUL II, audience du 17 janvier 2001.

[260] JEAN-PAUL II, *Centesimus Annus*, n° 36.

[261] JEAN-PAUL II, *Centesimus Annus*, n° 38.

des espèces animales ; l'assurance du « principe de précaution », la saine économie interétatique ; la destruction des formes « structurelles de pauvreté » qui gangrènent le monde, notamment les pays en voie de développement ; la gestion positive des migrations ; la participation effective à la solidarité et l'essor d'un développement intégral surtout dans les pays en voie de développement ;

- l'urgence de *« rechristianiser, de rebaptiser la création, de resanctifier l'univers »*[262], pour qu'en fin jaillisse l'inédit qui « crée » l'avenir ; peut-être cette audace dans un élan missionnaire, peut constituer la dynamique de la nouvelle évangélisation.

Le maintien et l'entretien de la ressemblance avec Dieu ou du statut de l'homme comme image de Dieu ne peuvent s'opérer sans spiritualité, lieu de relation et d'intimité avec le Créateur. Car « *mettre entre parenthèses la relation avec Dieu équivaut à vider la nature de sa signification profonde* »[263]. Dans ce sens, l'homme dans sa vocation d'assurer la sauvegarde et l'intégrité de la Création ne saurait réussir sans développer et affermir sa spiritualité.

II. 3.1.3 Une écologie spirituelle

Dans sa dernière encyclique sociale, *Centesimus Annus*, Jean-Paul II met en évidence le principe de la connexion environnement-création. La création est remplie de la sagesse éternelle du créateur ; elle est à son initiative, voulue de lui et par amour, et cela ex nihilo (Gn1, 1 ; 2, 5-6). Lui seul la détient en toute vérité ; c'est la raison pour laquelle seul Dieu crée en vérité. Donc quand l'Église parle de création, elle se réfère à Dieu, qui seul s'appréhende dans l'étymologie hébraïque du verbe créer, qui fait exister sans pour autant en dépendre, donc de la manière parfaite qui soit, c'est en cela que l'homme peut exister libre et capable de faire des choix qui l'engage au point même de dire « non » à Dieu (Gn 3, 1-24). Puisque Dieu crée par amour vrai, il se laisse aussi contempler dans son œuvre créatrice sans pour autant en dépendre : c'est la raison pour laquelle l'amour de Dieu, présent dans sa création donne l'émerveillement et suscite la paix, la joie et l'allégresse (Gn 1, 31).

---

[262] J. BASTAIRE, « L'exigence écologique chrétienne », dans *Études. La conversion écologique*, Hors-Série, 2015, p. 153.

[263] Conseil Pontifical « Justice et Paix », *Compendium de la doctrine sociale de l'Église,* 2 avril 2004, n° 487.

La réalité de la création perçue sous deux angles d'acte de créer et de fruit de cet acte, dit la bonté de Dieu qui conclut chaque épisode de la création, et d'une manière accentuée avec l'homme (Gn 1, 1-31) ; ce qui exprime la surabondance de la générosité de Dieu, qui traverse les méandres de son œuvre et que le saint patron des écologistes, François d'Assise, avait su lire, et exprimer dans une louange à la beauté indépassable : *le Cantique des créatures.*

Ce Cantique rappelle aussi l'attitude du Créateur lui-même s'émerveillant devant son œuvre créatrice : l'ensemble de l'univers baigne dans la bonté de Dieu ; et ce dernier, dans la surabondance de son amour, en confie la gestion à l'homme (Gn 1, 28-31 ; 2, 15). C'est dans la reconnaissance et l'exercice même de sa foi, de son espérance et de l'amour que l'Église selon Jean-Paul II exerce sa mission « en prêchant la vérité sur la création du monde que Dieu a mise entre les mains des hommes pour la rendre féconde et la parfaire par leur travail »[264]. L'homme au sein de la création n'est pas parfait mais perfectible ; il ne crée pas comme pourrait laisser percevoir la modernité et « sa volonté de puissance », mais parce que « capax Dei » le désir de la perfection l'habite et il ne cesse d'y tendre (Gn 3, 22), avec les fruits de la création divine, il n'agit pas ex nihilo.

En outre, depuis qu'il a quitté son « jardin » initial, où il vivait paisiblement et sans souci (Gn 2, 25), l'homme vit dans un ballottement qui crée en lui une instabilité et, par ricochet, sur l'ensemble de l'Univers ; il y a comme une lutte qui le pousse à sortir de la « mort » pour vivre. Cette lutte permanente en l'homme fait dire à Jean-Paul II que « la première et la plus importante des tâches s'accomplit dans le cœur de l'homme »[265] ; de ce point de vue, la problématique de l'homme au sein de la création est hautement spirituelle. Dieu qui a donc créé par amour et qui se laisse contempler dans son œuvre, dans sa perfection, reste solidaire de sa création, il en prend soin, ne l'abandonne pas : c'est le Dieu de providence. C'est dans la force de l'amour que, malgré la « déconnexion » que l'homme a créée dans l'exercice de sa liberté, qu'il envoie son Fils bien-aimé, Jésus-Christ, dans le monde assoiffé d'harmonie, de stabilité et surtout de salut (Jn 3, 16).

La vie de Jésus Christ exprime en toute vérité l'amour bienveillant du Père qui a présidé à la création ; c'est pourquoi selon Jean-Paul II il n'est pas possible de saisir le sens de la

---

[264] JEAN-PAUL II, *Centesimus Annus*, n° 51.

[265] JEAN-PAUL II, *Centesimus Annus*, n° 51.

création en dehors de Jésus-Christ, par qui, avec qui, et en qui, l'Esprit Saint vient pour conduire l'ensemble de la création à la vérité tout entière, pas à cause du péché, mais malgré le péché (Jn16, 12-15). Nous pouvons donc reconnaître que « c'est dans le Christ que se dévoile le sens de la création ; l'amour premier s'accomplit dans la venue d'un monde nouveau, renouvelé par l'Esprit Saint »[266]. C'est déjà dans ce monde que Dieu aime vraiment (Jn 3, 16), qu'il faut être artisan de ce renouveau (Jn 15, 26-27), et justement l'un des plus beaux témoignages qu'on puisse lui rendre au cœur de ses nombreux défis écologiques, c'est la paix.

La paix exprime l'harmonie qui a prévalu au début de la création ; elle donne à toutes les créatures de baigner dans la présence même de Dieu. La création qui se situe au cœur de la problématique écologique se comprend dans une vision unifiée avec la paix qui lui est inhérente ; c'est pourquoi le Pape Benoît XVI dans la continuité de « Centesimus Annus » de son prédécesseur, sur l'écologie, va affirmer qu'« un lien indissoluble apparaît toujours plus clairement entre la paix avec la création et la paix entre les hommes. L'une et l'autre présuppose la paix avec Dieu »[267]. Percevant l'enjeu de l'écologie au cœur des blessures humano-environnementales, le souverain pontife dans une démarche thérapeutique, exprime le lien intime entre l'écologie dite humaine ou sociale et l'écologie de la nature, à travers ce qu'il a appelé « l'écologie de la paix », dont la caractéristique profonde est de rester en phase avec le dessein bienveillant de Dieu sur l'ensemble de la création ; elle dit l'unité dans une dynamique d'inter- dépendance. C'est pourquoi l'Église appelle de tous ses vœux les fils et les filles de notre « sœur » la terre (selon les mots de saint François d'Assise) à redécouvrir la création comme don reçu de Dieu confiée à l'homme, non par pour en abuser en propriétaire et maître absolu, mais dans un service de gestion toujours dans l'attention d'autrui qui, dans une perspective eschatologique, en constituera la mesure (Mt 25, 14-46).

C'est dans le principe de liaison qu'une authentique écologie de la paix peut jaillir, car selon le Magistère, la paix des nations, l'état de la planète et la pauvreté des hommes forment un tout qu'on ne saurait dissocier dans les recherches de solutions durables et perspicaces aux

---

[266] J.-M. MALDAMÉ, *Création et Providence. Bible, science et philosophie* (Initiations), Paris, Cerf, 2006, p. 115.

[267] BENOIT XVI, « Message de la célébration de la Journée Mondiale de la paix du 1er janvier 2007.

problèmes de plus en plus graves qui déchirent cruellement l'humanité[268]. Ce principe de liaison traduit la vérité qui constitue la nature même, qui se veut et se comprend dans le lien de fraternité avec l'homme, tous les deux n'ayant qu'un seul Père. Le Pape François développe ce principe au travers de l'expression « tout est lié » qui revient en une dizaine d'occurrences dans son encyclique *Laudato Si »,* témoignant de la nécessité de prendre soin de notre « maison commune » ; nous sommes le fruit de cette liaison, nous ne pouvons pas nous y dérober. L'écologie spirituelle pourrait enfin se comprendre dans la dynamique chrétienne à œuvrer sans relâche pour qu'advienne le salut, compris comme « passage définitif de tout l'univers en Christ, afin d'y faire retour au Père dans la plénitude de l'Amour »[269].

II. 3. 2. Le Pape Benoît XVI et l'écologie

À la suite de son prédécesseur, le Pape Benoît XVI confère à l'écologie une étendue théologique considérable ; travail théologique auquel il associe un appel pressant à cultiver le souci de la terre, notre maison à nous tous.

II. 3.2.1 Création : don et devoir de sauvegarde

Dans sa lettre encyclique du 30 novembre 2007, *Spe Salvi*, le Pape Benoît XVI présente la Création comme un don que nous sommes appelés à accueillir de la part du Créateur, lui qui nous confie la tâche de la protéger. Car construire le règne de Dieu n'est possible que par sa grâce, sans laquelle l'œuvre humaine demeure imparfaite, et tout règne humain est marqué par les limites inhérentes à la nature humaine. C'est pourquoi, seul le règne de Dieu, ce grand don de toute beauté, constitue la réponse ultime à l'espérance des croyants. Ce don de son amour est gratuit ; il n'est pas le fait de nos mérites ou de nos œuvres. Cependant, cette gratuité ne dirime pas la valeur de nos actes dans le déroulement de l'histoire et, par conséquent, ils ont une certaine valeur devant Dieu, et cela à trois titres. D'abord, ces actes sont ceux qui nous poussent à nous ouvrir, ensemble avec le monde, à la vérité, au bien ou encore à l'amour, voie royale pour rencontrer Dieu. Ainsi, en notre qualité de collaborateurs, nous contribuons au salut du monde (cf. 1 Co 3, 9 ; 1 Th 3, 2.) Ensuite, nos actes peuvent contribuer à la libération de

[268] BENOIT XVI, « Message de la célébration de la Journée Mondiale de la paix du 1er janvier 2007 ».

[269] J. BASTAIRE, « L'exigence écologique chrétienne », dans *Études* 2005/9 (Tome 403), p. 203-211, p. 154.

notre propre vie et de celle du monde de l'effet des pollutions qui empoisonnent et menacent gravement la vie présente et future. Enfin, par notre agir, nous pouvons parvenir à la découverte de la création en tant que don qui nous précède toujours, et en faire un usage bon et juste, en ayant présent à l'esprit ce qui constitue sa finalité et ses exigences propres. Nonobstant les forces contraires qui peuvent constituer un frein à nos actes et parfois les vouer à l'échec, notre agir peut faire jaillir une espérance pour nous et pour les autres ; étant donné que cette espérance naît des promesses de Dieu qui oriente notre agir, tant dans les moments de doute que d'accomplissement[270].

II. 3.2.2. Terre, notre « maison commune » lieu de partage pour le bien de tous

Dans son message pour la Journée Mondiale de la Paix du 1er janvier 2008 intitulé « Famille humaine, communauté de Paix », le Pape Benoît XVI emploie le terme de « maison commune » pour désigner la terre. Le souverain pontife fait le lien entre la maison familiale et la maison de l'humanité : « La famille a besoin d'une maison, d'un milieu à sa mesure où puissent se tisser des relations entre ses membres. S'agissant de la famille humaine, cette maison c'est la terre, le milieu que Dieu Créateur nous a donné pour que nous y habitions de manière créative et responsable. Nous devons avoir soin de l'environnement : il a été confié à l'homme pour qu'il le garde et le protège dans une liberté responsable, en ayant toujours en vue, comme critère d'appréciation, le bien de tous. L'être humain a évidemment une primauté de valeur sur toute la création. Respecter l'environnement ne veut pas dire que l'on considère la nature matérielle ou animale comme plus importante que l'homme. Cela veut plutôt dire que l'individu ne peut la considérer de manière égoïste comme étant à l'entière disposition de ses propres intérêts, car les générations à venir ont aussi le droit de tirer bénéfices de la création, exerçant à son égard, la même liberté responsable que nous revendiquons pour nous-mêmes. Il ne faut pas non plus que les pauvres soient oubliés, eux qui, en bien des cas, sont exclus de la destination universelle des biens de la création. De nos jours, l'humanité s'inquiète pour l'avenir de l'équilibre écologique. À cet égard, il convient que les évaluations se fassent avec prudence, dans un dialogue entre experts et sages, sans précipitations idéologiques vers des conclusions hâtives et

[270] *Documentation catholique*, n° 2395.

surtout en recherchant ensemble un modèle de développement durable qui garantisse le bien-être de tous dans le respect des équilibres écologiques »[271].

Benoît XVI insiste sur la nécessité de partager la prise en charge des coûts de la protection de l'environnement, mais en tenant compte des différences entre les pays d'un côté et par solidarité pour les générations futures, de l'autre. Il précise que la prudence qui doit présider à l'agir des humains implique la prise en main des responsabilités de manière concertée et de manière urgente ; ce qui ne signifie pas empressement, mais examen préalable et responsable de la situation afin que les décisions à prendre puissent renforcer « l'alliance entre l'être humain et l'environnement, qui doit être le miroir de l'amour créateur de Dieu, de qui nous venons et vers qui nous allons. Il est fondamental à cet égard de "penser" la terre comme "notre maison commune" et, pour qu'elle soit au service de tous, d'opter, quand il s'agit de la gérer, pour la voie du dialogue plutôt que pour celle des choix unilatéraux. »[272]. L'attitude d'égoïsme à tendance totalitaire qui préside aux relations humaines avec ses conséquences sur la création ne peut être tempérée que dans une attitude de partage et de dialogue entre les membres de la création, notamment entre les humains. Mais où peuvent-ils puiser les énergies nécessaires pour opérer ces changements ?

II. 3.2.3. L'Eucharistie, source de responsabilité écologique

Dans son exhortation post-synodale *Sacramentum Caritatis*, publié en 2007, le saint Père montre le lien intime entre l'Eucharistie et la création. Pour lui, l'Eucharistie est source de transformation et d'inspiration des actes responsables en faveur de la création.

Pour Benoît XVI, participer à l'Eucharistie permet au peuple chrétien d'œuvrer pour le changement de la société. Mais cela suppose encore une prise de conscience particulière : y participer au nom de la création tout entière en vue de sa sanctification. Et d'insister sur le rôle ultime de la célébration : « l'Eucharistie elle-même éclaire d'une lumière puissante l'histoire humaine et tout le cosmos. Dans cette perspective sacramentelle, nous apprenons, jour après jour, que tout événement ecclésial possède le caractère de signe, par lequel Dieu se communique

[271] *Documentation Catholique*, n° 2393

[272] *Documentation Catholique*, n° 2393

lui-même et nous interpelle. Ainsi, la forme eucharistique de l'existence peut vraiment favoriser un authentique changement de mentalité dans la façon dont nous lisons l'histoire et le monde. La liturgie elle-même nous éduque à tout cela quand, durant la présentation des dons, le prêtre adresse à Dieu une prière de bénédiction et de demande en relation avec le pain et le vin, "fruit de la terre", "de la vigne" et du "travail des hommes". Par ces paroles, en plus d'impliquer dans l'offrande à Dieu toute l'activité et l'effort humains, le rite nous pousse à considérer la terre comme création de Dieu, qui produit pour nous ce dont nous avons besoin pour notre subsistance. La terre n'est pas une réalité neutre, une simple matière à utiliser indifféremment selon l'instinct humain. Elle se place au cœur même du bon dessein de Dieu, par lequel nous sommes tous appelés à être fils et filles dans l'unique Fils de Dieu, Jésus Christ (cf. Ep 1, 4-12). »[273].

Le leitmotiv du Pape pour la sauvegarde de la création ne change pas. Il estime que l'espérance chrétienne constitue le socle de l'engagement responsable en faveur de la création. Et que la relation entre l'Eucharistie et le cosmos est le lieu de vérification ou d'expérimentation de l'unité du dessein de Dieu. Ceci porte à comprendre le lien entre la création et la « création nouvelle » que le Christ, le nouvel Adam, inaugure par sa résurrection. « Nous y participons déjà maintenant en vertu du Baptême (cf. Col 2, 12s) ; ainsi, pour notre vie chrétienne nourrie de l'Eucharistie, s'ouvre la perspective du monde nouveau, du ciel nouveau et de la terre nouvelle, où la Jérusalem nouvelle descend du ciel, de chez Dieu, "toute prête, comme une fiancée parée pour son époux" (Ap 21, 2). »[274].

II. 3.3. Le Pape François et « *Laudato Si »*

Dans son encyclique « *Laudato Si »,* publiée le 15 juin 2015, qui tire son titre du poème de saint François d'Assise, « Loué sois-tu, mon Seigneur », lequel fait partie intégrante du Cantique des Créatures, le Pape François fait siennes ces paroles du saint patron des écologistes, et rappelle que la terre est comme une sœur et une mère, « avec laquelle nous partageons l'existence, et comme une mère, belle, qui nous accueille à bras ouverts »[275]. Le cri de la terre

---

[273] *Documentation Catholique,* n° 2377

[274] *Documentation Catholique,* n° 2377

[275] FRANÇOIS, *Laudato Si ' Loué sois-tu !* n°1.

maltraitée, associé au cri des pauvres abandonnés et rejetés, montent vers Dieu. Notre sort est intimément lié à celui de la terre ; il en veut pour preuve le fait que nous-mêmes « nous sommes poussière (cf. Gn 2, 7). Notre propre corps est constitué d'éléments de la planète, son air nous donne le souffle et son eau nous vivifie comme elle nous restaure »[276].

Les atteintes à la nature sont considérées par le Pape comme des péchés. À l'instar du Patriarche œcuménique de Constantinople Bartholomée, il énumère ces péchés : dégradation de l'intégrité de la terre qui provoque le changement climatique, la contamination des eaux, du sol, de l'air et de l'environnement par des polluants… La prise de conscience face à cette situation de destruction de l'environnement engage à une conversion écologique globale, faisant ainsi écho à son prédécesseur Jean-Paul II[277]. Il poursuit, sur la même lancée et à la suite de Jean-Paul II, en montrant la nécessité de reconnaître le lien intime qu'il y a entre la préoccupation pour la nature et la justice envers les pauvres, entre l'écologie environnementale et l'écologie humaine[278].

Cette encyclique s'est construite autour d'un concept opératoire : l'écologie intégrale ; c'est le paradigme qui fait la synthèse du triptyque relationnel de l'humain avec Dieu, avec les autres humains et avec le reste de la création. Le plan de l'encyclique obéit à la structure méthodologique du voir-juger-agir, complétée par un développement axé sur l'éducation, la spiritualité et la célébration.

II. 3.3.1. Laudato Si' : paradigme d'une écologie intégrale

À la question de savoir si son encyclique était verte, le pape répond : « Non, Laudato Si' n'est pas une encyclique verte, c'est une encyclique sociale. Car dans la société, dans la vie sociale de l'homme, nous ne pouvons pas faire abstraction de la préservation de

[276] FRANÇOIS, *Laudato Si'*, n° 2.

[277] JEAN-PAUL II, Catéchèse du 17 janvier 2001, n°4. Cf. *https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/audiences/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010117.html*, consulté le 22 mars 2015.

[278] JEAN-PAUL II, *Centesimus Annus*, n° 38.

l'environnement. De plus, la préservation de l'environnement est un comportement social, qui nous socialise dans un sens ou dans un autre »[279].

On le voit, c'est dans la fidélité à sa culture latino-américaine, que le pape fait osciller la question écologique dans son ensemble et la pauvreté multiforme autour d'un seul et même pivot. Cette pauvreté dans laquelle l'humain croupit, au nom de la justice et de la vérité, on ne saurait la subordonner à une autre réalité, fut-elle environnementale. La préoccupation dans un tel contexte est d'incarner en ce monde une justice sociale pour aujourd'hui et pour les générations futures. Plus encore, François, en pasteur latino-américain, part du principe de la terre pour l'affirmer, et il parvient à mettre ensemble ciel et terre, dans cette notion d'« écologie intégrale » enrichie d'une spiritualité mystique, qui nous fait comprendre que « tout est lié » et nous faisons « maison commune ».

Il s'agit d'impulser un développement intégral et durable, qui n'envisage pas seulement l'homme dans ses besoins multiformes, mais aussi l'ensemble de la planète, œuvre du Créateur, vers qui tout chemine et prend sens, lui qui est l'initiateur et le sauveur de la création en Jésus Christ qui la justifie. Cette approche s'inscrit dans l'écologie dite intégrale. Une écologie qui, tout en reconnaissant la dignité particulière et spirituelle de l'homme au sein de la création, promeut l'unité qui régit tout le cosmos, dans une attitude toute particulière, celle d'appréhender toute créature « non d'abord par son utilité pour nous mais par sa valeur propre, irréductible à toute autre, son âme, en quelque sorte »[280]. L'écologie chez François est intégrale, parce qu'elle s'inscrit dans la dynamique de la « restauration universelle » qui, selon Jean Bastaire, nous fait comprendre que « le triomphe du dessein de Dieu ne peut être partiel ; (car) Dieu agit en toutes choses totalement (…) dans une assomption pascale par le Corps du Christ »[281].

Le contexte d'émergence de *Laudato Si'* de François est celui d'une époque traversée par une double crise : celle de la solidarité humaine et celle de la nature ; crise marquée par une

---

[279] Intervention du pape François à la rencontre « Esclavage moderne et changement climatique : l'engagement des villes », le 21 juillet 2015, dans T. MICHELET, *Les Papes et l'Écologie. De Vatican II à Laudato Si'* p. 399.

[280] F. EUVÉ, *Préface* de H. et J. BASTAIRE, *La création, pourquoi faire ? : une réponse aux créationnistes*, Paris, Salvator, 2010, p. 9.

[281] H. et J. BASTAIRE, *La création, pourquoi faire ?* p. 115-118.

« culture du déchet et d'indifférence ». Pour résoudre cette double problématique, le pape recourt à une méthode qui prône l'unité dans une vision globale ; en louant le Seigneur « avec » la création il affirme la dignité et la sanctification même de la nature, en tant que création de Dieu qui est saint (Lv 19, 2). Par cette nouveauté, le pape François enrichit d'un troisième pôle la doctrine sociale de l'Église, autrefois calquée sur « la dignité humaine et le bien commun ». Cette nouveauté enrichit et élargit la notion de bien commun, avec une considération du bien-être et de l'épanouissement de la nature, appelant une nécessaire conversion pour un nouveau style de vie, capable de nous sortir de nos vieilles et traditionnelles considérations ; car « à vin nouveau, outres neuves » (Lc 5, 38) ! N'est-ce pas aussi l'élan d'une redynamisation de la théologie de la création ?

II. 2.3.2. Laudato Si' : pour le renouveau de la théologie de la création et de la pratique ecclésiale.

L'encyclique a insufflé une dynamique nouvelle dans l'effort de compréhension renouvelée de la théologie de la création, condition de développement d'une problématique profonde permettant de parler d'écologie intégrale. Cette création, dans la mystique chrétienne, est œuvre d'amour de Dieu, qui lui est inséparable Cette non-séparation indique justement que « tout est lié » dans l'amour de Dieu qui fait mouvoir toute la création à sa finalité ; elle dit la surabondance de la générosité de Dieu en son fils, en qui, par qui et pour qui toutes les créatures parviennent à leur achèvement. Ainsi tout se tient dans l'ordre de l'unité en Jésus Christ. Dans ce sens, la théologie de la création appelle nécessairement la théologie du salut, dans une vision eschatologique.

L'encyclique *Laudato Si'* tant attendue et tant médiatisée[282], est non seulement un aggiornamento de la doctrine sociale de l'Église, mais aussi une véritable dynamique qui suscite une relance de ce qui était presque mis en « veilleuse » dans la sphère ecclésiale et sur quoi le cardinal Joseph Ratzinger en 1989, attirait déjà l'attention en quelques points :

- manque d'attention sur la doctrine de la création en théologie ;
- considération de la nature comme une réalité en soi « irrationnelle » ;

[282] P. WINTZER, « Présentation », dans Mgr. WINTZER, M. ROCARD, Mgr M. STENGER *et al.*), *Sauver la création : écologie enjeu spirituel*, Parole et Silence, Paris, 2015, p. 9 et 106.

- déclin de la métaphysique allant de pair avec le déclin de la doctrine de la création ;
- le rapport de l'homme avec la nature déconsidérée comme création, parce que manipulée et non écoutée.

Tous ces faits, précisait le cardinal Joseph Ratzinger, nécessitent une redynamisation ecclésiale pour une évangélisation qui prône un « christianisme renouvelé et élaboré sur un développement renouvelé de la doctrine de la création. Ceci doit être une des tâches des plus urgentes de la théologie aujourd'hui »[283]. C'est ce principe de renouveau nécessaire à juguler la crise écologique que de nombreux théologiens ou écologistes, à l'instar de François Euvé, Jean Bastaire, Dominique Lang, recommandent. C'est en cela que consiste aussi notre effort dans cette réflexion.

François, théologien de la « terre », croit et agit suivant des convictions fortes qui l'animent, et lui donnent d'espérer avec l'Église, en un monde plus uni et plus fraternel, parce que capable de répondre aux signes et appels de son temps. Soucieux d'incarner les causes sociales au cœur de l'annonce de l'Évangile, puisque « tout est lié », le souverain pontife ne ménage aucun effort pour une prompte cicatrisation des blessures socio-environnementales qui affectent la dignité humaine tout en infectant la création. Le pape se veut pragmatique, et *Laudato Si »,* en est une illustration ; dans une approche dialogale parce que consensuelle, il indique à court terme les voies plausibles d'une sortie de crise socio-environnementale. Cet élan prophétique, il se l'applique et témoigne de sa faisabilité au sein de l'Église ; c'est ce qui le conduit à « réformer » la curie romaine, pour une proximité plus enhardie.

François veut faire de la « clameur » de la terre et de celle des pauvres une réalité intégrale parce qu'intégrée par tous[284]. Étant donné que « tout est lié », cette voie devient inéluctable pour mieux prendre soin de notre « maison commune », ce qui permettrait indubitablement de mieux cerner les enjeux connexes entre écologie et économie pour un développement durable et équitable, « sinon, il est probable qu'aux distorsions actuelles, s'en ajouteraient de

[283] J. RATZINGER, *Difficultés de la foi dans l'Europe d'aujourd'hui,* dans D. LANG, *Foi et écologie*, p.189-190.

[284] FRANÇOIS, *Laudato Si',* n° 193-194.

nouvelles »[285]. Cette perspective se traduit chez François, dans une « vision plus intégrale et intégrée (…) enracinée dans l'écologie intégrale : grand défi culturel, spirituel et éducatif »[286].

La théologie de François, nourrie de théologie de libération, est d'un pragmatisme dialogal. Après avoir vu ce qui se passe dans « notre maison commune », alors asseyons-nous et parlons-en ! C'est sur la voie de dialogue pluriel face au problème pluriel de « notre maison commune » que le pape fait ébaucher l'ossature de sa théologie écologique. À chaque situation précise, il donne une forme de dialogue adéquate ; c'est une véritable théologie pratique : il parle de Dieu à partir des problèmes concrets de la maison commune. Il n'y a pas Dieu, d'un côté, et les problèmes de l'autre. Il y a un seul Dieu qui nous parle entièrement dans « notre maison commune » où résident nos problèmes, et non pas ailleurs.

Ainsi, toute la création vibre au rythme d'un principe vital : le dialogue. En fait, le Seigneur dit : « ciel, prête l'oreille, et je parlerai ; terre, écoute les mots que je vais prononcer » (Dt, 32, 1) ; en le faisant, le Seigneur manifeste sa présence dans la création entendue comme un tout, car il s'agit non seulement du ciel ou de la terre dans leur singularité, mais aussi et plus encore dans tout ce qu'ils contiennent, donc de l'ensemble de la création. Avec le pape on comprend davantage, dans un élan dialogal, que nous devons apprendre dans l'humilité et de concert avec les autres créatures, trouver notre épanouissement profond, par le truchement du dialogue dans la puissance de la louange qui invite terre et ciel à chanter sans fin le Dieu trois fois Saint ! C'est l'ensemble de la création qui entre en dialogue de louange avec son Créateur ; chaque créature a une valeur intrinsèque qui lui permet de chanter la louange de Dieu. En l'affirmant, le Pape François a apporté une nouveauté à la théologie traditionnelle dont certaines déclinaisons ont longtemps conféré à la nature une valeur instrumentale. Il propose un chemin « renversé », qui part de la considération de la nature avec tout le respect qui lui est dû, pour appréhender le Dieu qui s'y révèle.

---

[285] CONSEIL PONTIFICAL *COR UNUM* « La faim dans le monde. Un défi pour tous : le développement solidaire », 1996, dans D. LANG, *Petit manuel d'écologie intégrale. Avec l'encyclique « Laudato Si' », un printemps pour l'Eglise*, Couze-sur-Loire, éd. Saint-Léger, 2015, p. 205.

[286] T. MICHELET, *Les Papes et l'Écologie. De Vatican II à Laudato Si',* p. 404.

II. 4. CONCLUSION

La crise écologique et sa critique ont provoqué des réactions variées des mouvements et pensées écologistes. Lesquels n'ont pas ménagé l'institution ecclésiale et son enseignement, jugés comme causes avérées de la crise d'origine anthropique qui sévit actuellement et dont la vraie étendue n'est pas encore bien mesurée.

Aussi, les prises de position des théologiens ayant la tradition judéo-chrétienne en partage sont tout aussi diversifiées. Nous en avons passé quelques-unes en revue afin de tirer au clair la ou les spécificités de la doctrine chrétienne.

Dans cette tentative de réponse aux critiques environnementalistes, certains théologiens ont privilégié le dialogue avec certaines formes d'environnementalisme, notamment la *Deep Ecology* de Nash. C'est le cas de Thomas Berry et Boff qui ont insisté sur la nécessité de réhabiliter la célébration liturgique du cosmos, alliée à une christologie axée sur l'Incarnation plutôt que sur la rédemption. Telle serait la belle manière de rétablir l'équilibre dans la psychologie moderne et la reconnecter à la nature dont elle s'est séparée. Cela passe par le respect et la reconnaissance de la valeur de la Création tout entière, ce qui induit le respect de son Créateur. La nature est perçue comme signe visible de l'action invisible de Dieu, et louange à Dieu. Tel est, entre autres, le propos de l'encyclique à consonance écologique majeure qui ressort de la plume du Pape François, qui fait écho à ses prédécesseurs Jean-Paul II et Benoît XVI. Notre effort n'a pas la prétention à l'exhaustivité.

Nous ne pouvons pas ne pas faire remarquer que le magistère de l'Eglise catholique romaine a brillé par son retard de réaction face à la question de l'environnement. La critique de Lynn White, qui semblait viser clairement le christianisme, ne semble pas avoir beaucoup ému l'Eglise. On ne peut cependant ne pas mentionner l'appel que Paul VI lança, en 1970, devant la FAO : appel à dominer la domination humaine sur la nature. Une délégation vaticane prit part à la conférence des Nations unies à Stockholm en 1972 a délivré un message de Paul VI dans lequel il accordait les points de vue de l'écologie à ceux contenus dans la doctrine sociale de l'Eglise catholique romaine, avec insistance sur le terme de développement. Un développement qui prend en compte le bien-être de tous les peuples du monde, en combattant les inégalités qui les séparent dans l'accès aux ressources de la création. L'équilibre écologique appelle l'équilibre entre les peuples quant à la jouissance des biens du génie humain et de la nature, laquelle ne saurait passer sous la coupe de la propriété privée. Mais on ne peut pas parler, à ce niveau, d'un intérêt écologique dénué d'anthropocentrisme.

Son successeur, Jean-Paul II, a mis l'accent sur la nécessité de sauvegarde de l'environnement et celle de la morale comme norme de conduite. Il a parlé à cet effet de l'écologie humaine, une notion aux contours pas clairs, qui met ensemble nature, histoire et morale. Pour lui, la structure de la morale est indissociable de celle de la nature. La nature est porteuse de la volonté de Dieu, et l'humain a pour rôle de la découvrir, à savoir utiliser les ressources de la création conformément au plan de Dieu. Or on sait que, pour Jean-Paul II, la première structure pour l'écologie humaine est bien entendu la famille[287], sanctuaire de la vie. Pour lui, encore, la recherche de la paix et la protection de la nature sont subordonnées à l'action en faveur de la protection de l'embryon.

Pour ne considérer que ce temps qui sépare la première intervention de Paul VI et les années qui ont suivi les pontificats successifs, on se rend bien compte qu'au niveau de sa politique, le Vatican n'a pas clairement développé une politique environnementale cohérente. En plus, elle n'a pas encore pris la vraie mesure du lien à faire entre la nature et les droits de l'homme, ainsi que la nature profonde de l'humain. Et ne pas laisser la question de la nature au seul cercle séculier. Un travail œcuménique axé sur la question écologique, elle-même fondée sur la théologie de la création peut être d'un grand apport dans la constitution d'une pensée écologique chrétienne durable et porteuse de la foi chrétienne multiple. C'est dans ce mouvement que notre réflexion prend en compte, comme dans un élan œcuménique, dans le chapitre suivant, une voix de réformé : Pierre Gisel. Mais l'Eglise catholique devrait ouvrir un dialogue avec les institutions non-chrétiennes ou non religieuses afin d'aménager un espace pour faire entendre sa voix, souvent inaudible, jusqu'à la publication de *Laudato Si'* de François. Les voies d'entrée dans ce dialogue sont celles de la responsabilité, de l'éthique et le souci partagé pour l'avenir du monde et particulièrement du genre humain.

Un autre élément à prendre en compte, c'est l'effort que l'Eglise doit déployer pour se libérer de sa méfiance vis-à-vis des mouvements écologistes, qui la paralyse souvent. Elle s'attache trop souvent à la perspective anthropocentrique qui a marqué son histoire. Si beaucoup de ces mouvements semblent abolir la barrière qu'on peut qualifier d'ontologiques entre l'humain et les autres créatures, l'Eglise ne saurait ignorer la commune origine des créatures, tout en soulignant la place et le rôle de chaque créature dans la Création, sans confusion de statut.

[287] Jean-Paul II, *Centesimus annus*, 39.

L’Eglise a donc intérêt à s’ouvrir aux mouvements écologistes et être à leur écoute afin de prendre part aux efforts de réflexion sur l’avenir de notre maison commune, ce monde.

Aussi, nous nous efforcerons, dans le chapitre suivant à suivre les pas d’un théologien, Pierre Gisel, qui a inscrit le thème de la création au cœur de son édifice théologique afin de procéder à un effort rigoureux de dépoussiérage des acquis de la tradition chrétienne et d’actualisation, afin de les rendre compréhensibles aux hommes et femmes confrontés à cette réalité de la crise écologique, qui menace leur lieu de vie et, partant, leur propre vie présente et future. Il se démarque de la présentation classique de la doctrine de la création en montrant que création égale monde, monde comme lieu de réalisation de l’être humain qui ne lui est pas réductible. Mais qu’il est appelé à partager avec d’autres créatures avec lesquelles il chemine vers leur accomplissement.

Chapitre III

LA THÉOLOGIE DE LA CRÉATION DANS LA PERSPECTIVE DE PIERRE GISEL

III.1. INTRODUCTION

Beaucoup parmi les écologistes de la première heure, avec le médiéviste Lynn White, comme nous l'avons vu, ont désigné le christianisme comme responsable de l'amplification de l'anthropocentrisme, à son tour responsable de l'exploitation de la nature qui a donné lieu à la crise écologique. Si, comme nous l'avons exposé dans le deuxième chapitre de cette étude, les théologiens chrétiens ont réagi face à ces accusations, il nous paraît cependant utile de questionner les sources de leur foi en la création afin de mieux comprendre ce qu'elles enseignent. Le contexte de la crise écologique actuelle et, plus tôt, celui du développement de la culture scientifique constituent en effet une opportunité favorable pour porter un intérêt renouvelé au traité de la création, qui a connu comme nous allons le voir, des moments de désintérêt manifeste. Ce double contexte nous invite à clarifier ce traité et nous poussent à revisiter son contenu afin de le rendre audible tant dans la sphère chrétienne que dans la sphère non-chrétienne. C'est porté par ce double appel que nous allons, dans ce chapitre, avec Pierre Gisel, chercher une présentation de ce traité qui sorte pour une part de l'anthropocentrisme qu'on pourrait lui reprocher.

On peut dire, nous semble-t-il, que les concepts de base de ce traité de la création sont les mêmes dans les différentes confessions chrétiennes : Dieu est le Créateur de l'univers visible et invisible, comme le confesse le premier article du Credo, il crée par amour, librement, par son Fils et dans l'Esprit, il appelle tout être à l'existence ; la création est différente de Dieu, elle n'est pas d'essence divine ; Dieu a créé l'Homme à son image et lui a donné de dominer sur le reste de la création (même s'il faut s'entendre sur le sens de ces mots), il veille sur toute sa création et la dirige par son Amour (Providence, création continuée). Malgré ces traits communs, il n'en demeure pas moins que chaque théologien, suivant sa sensibilité, son régime de pensée ou son appartenance ecclésiale aborde la théologie de la création en insistant sur tel ou tel autre aspect de la doctrine.

Aussi, dans ce chapitre, nous verrons comment la théologie de la création, qui fut le parent pauvre de la théologie chrétienne, comme cela apparait à la sortie du Moyen-Âge, a même connu un moment d'éclipse au cours du dernier siècle dont elle a du mal à se relever. Nous essayerons aussi de montrer la spécificité de la théologie de la création au sein des grands traités dogmatiques. Pour avancer modestement dans ce travail, après avoir présenté brièvement ce que nous avons choisi d'appeler « l'éclipse du traité de la création et son difficile retour », nous étudierons la théologie de la création telle que Pierre Gisel la perçoit et la comprend.

Depuis ces dernières décennies, la vision chrétienne de la création se trouve confrontée à des réalités socio-politiques et culturelles nouvelles, nées de l'évolution scientifique et technologique, dont la théorie évolutionniste et le transhumanisme qui la questionnent sur sa spécificité et sa pertinence. Nous essayerons de les étudier afin de mettre en exergue les défis qu'ils lancent au traité chrétien de la création.

On sait que les visions du monde, du cosmos, sont multiples et diverses, et elles sont enrichies par les apports qui résultent des progrès scientifiques. Face à ces développements scientifiques, on comprend aisément que la théologie et la foi chrétiennes ne peuvent prétendre épuiser la compréhension du réel, et surtout pas en ramenant la question de la création à la seule analyse des écrits de la Genèse : en effet, beaucoup d'autres apports, en particulier philosophiques, ont de fait contribué à élaborer le traité chrétien de la création.

La conviction qui nous guidera est en effet non seulement que la théologie de la création ne peut prétendre avoir seule le dernier mot sur la compréhension du cosmos, mais qu'elle-même ne peut s'élaborer sans prendre en compte les récentes données scientifiques, en particulier dans le contexte de la préoccupation pour l'écologie, afin de redire à nouveaux frais le contenu de notre foi en un Dieu créateur.

Il ne s'agit pas ici, pour nous, de créer de toutes pièces une nouvelle théologie ou une nouvelle vision religieuse « sur mesure », mais de proposer une manière de rendre compte de notre foi en la création qui intègre les acquis des autres domaines de la vie, et précisément, pour notre sujet, du savoir écologique.

III.2. L'ECLIPSE DU TRAITE DE LA CREATION ET SON DIFFICILE RETOUR

III. 2.1. Rencontre avec la philosophie grecque

La théologie de la création s'est formée, dès les premiers siècles du christianisme, notamment à partir de la lecture — mieux d'une lecture — des Écritures : par là nous voulons dire que plusieurs lectures des Écritures sont possibles, et sont de fait présentes dès les premiers temps du christianisme, mais que la théologie chrétienne de la création s'est développée en privilégiant une lecture qui cherchait à entrer en dialogue avec la cosmologie philosophique grecque. Cette lecture s'est faite sur fond de la pensée grecque, en ce qui concerne sa représentation du monde.

On peut en citer quelques exemples. Ainsi, le Ps 104, qui insiste sur l'harmonie de la création, sur son ordonnancement, va être mis en relation avec une conception stoïcienne du monde comme « cosmos », comme un tout bien formé, harmonieux et ordonné[288]. Mais il n'est pas inintéressant de signaler que la Bible ne contient pas une doctrine de type cosmologique à la hauteur de celle que les Grecs anciens ont élaborée.

En effet, selon Rémi Brague (que nous suivons dans cette analyse), l'idée du monde a émergé chez les Grecs de façon progressive (contrairement aux Égyptiens et aux Mésopotamiens qui n'avaient pas développé le concept de monde permettant d'envisager une cosmologie)[289]. Cette

---

[288] Diogène Laërce, dans une étude consacrée aux Stoïciens, affirme que pour ces derniers la fin de l'homme consiste en un vécu conforme à la nature, la sienne propre et celle de l'Univers ; c'est-à-dire une vie conforme à la droite Raison qui se confond avec Zeus. Une vie conforme à l'accord harmonieux du démon qui habite chaque humain et selon la volonté de Zeus, le gouverneur de l'Univers, tel est la vertu et la voie royale vers une vie heureuse. Cf. G. ARAGIONE, *Les chrétiens et la loi. Allégeance et émancipation aux IIe et IIIe siècles,* Genève, Labor et Fides, 2011, p. 64. Ou encore D. LÄERCE, *Vies,* 7, 88 (traduit par R. Goulet), Paris, Le livre de poche, 1999.

Poursuivant l'œuvre de son maître Panétius, Posidonius s'est efforcé d'élaborer une doctrine de la liberté d'esprit. Il voulut promouvoir une grande diversité de sciences en vue de rétablir leur unité avec la philosophie. Pour assurer l'unité du savoir, il se fonda sur l'image de l'univers telle que développée par le stoïcisme : un tout complètement harmonieux et compact, qui est pénétré par le principe divin, le pneuma, lequel donne l'être à toute réalité et la soutient. Cf. Posidonius, *Éléments météorologiques.,* dans G. VANNIER, M. DOUERIN, C. MOUBAHIR-GENIN, *La recherche du bonheur : la vie heureuse et la brièveté de la vie de Sénèque*, Paris, Armand Collin, 2005.

[289] R. BRAGUE, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999.

idée a abouti à une sagesse fondée sur l'imitation du monde Le facteur déterminant et innovant dans ce processus fut l'attribution d'un nom spécifique au monde, le « kosmos ». Si l'on doit reconnaitre à Pythagore sa paternité[290], son enracinement dans le quotidien est l'œuvre de Platon. Quel est le sens que recouvre cette dénomination ?

Derrière le concept de « kosmos », il faut voir l'idée d'une totalité ordonnée, autonome, qui ne dépend pas de l'homme, ni dans sa constitution ni dans sa maintenance. De ce point de vue, le rapport que l'homme entretient désormais avec le monde se pense comme une sagesse, laquelle s'impose à lui comme imitation de ce dernier. Car telle serait la condition pour atteindre la plénitude de l'humanité[291]. Force est de noter que dans le monde grec ce concept n'a pas toujours comporté cette connotation morale ou axiologique. Elle a connu des accents plus ou moins forts ou moins forts, selon les écoles. Ainsi, Rémi Brague distingue quatre tendances : celles du Timée, celle d'Épicure, celle des Écritures ou abrahamique et celle de la gnose[292].

Avant le Timée, Socrate a focalisé son enseignement sur l'homme et a, pour ainsi dire, dénié aux réalités cosmiques une quelconque valeur axiologique ; il a, de ce fait, séparé l'anthropologie de la cosmologie. Dans son Timée[293], Platon remet en place ce lien intime entre la vie humaine et la nature, insistant sur la nécessité, pour l'humain, d'imiter le kosmos. Pour lui, les dons de la vue et de la station droite sont ordonnés d'une part à l'étude de l'astronomie, et d'autre part à l'imitation par l'âme individuelle de la régularité des mouvements de l'âme du *kosmos* ; cette imitation ne peut résulter que de l'étude préalable de l'astronomie qui fait découvrir l'âme du *kosmos*.

---

[290] Pythagore serait l'inventeur du mot Cosmos pour désigner un univers ordonné et harmonieux. Si les Ioniens cherchent à comprendre l'harmonie de la nature dans l'observation et l'expérimentation, Pythagore y ajoute la déduction et l'analyse. Ses disciples émettent l'hypothèse selon laquelle la Terre est sphérique et occupe la place centrale dans l'Univers. Ils n'ont pas besoin de démontrer l'harmonie de l'Univers et la simplicité de ses lois, auxquelles ils croient profondément. Cf. M. CAZENAVE, *De la science à la philosophie. Y-a-t-il une unité de la connaissance ?* Paris, Albin Michel, 2005.

[291] M. CAZENAVE, *De la science à la philosophie. Y-a-t-il une unité de la connaissance ?* p. 2.

[292] R. BRAGUE, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999. Il y consacre la deuxième partie de l'ouvrage, les chapitres 2 à 6, p. 48-113.

[293] Le récit de cosmogonie contenu dans cet ouvrage a été forgé par Platon dans le but d'illustrer une doctrine philosophique existante.

Le modèle épicurien, quant à lui, dépasse l'exigence de l'imitation de la nature et insiste sur la connaissance. La visée morale naguère reconnue à l'imitation des régularités cosmiques trouve désormais son ancrage dans la connaissance, laquelle nous met à l'abri de biens des soucis et méfaits. La connaissance dont il est question ne vise pas le monde physique en tant que tel, mais la connaissance que l'on peut en tirer. Cette dernière n'est pas une finalité en elle-même, mais ce qui est poursuivi, ce sont les apaisements ou la tranquillité qu'elle est en mesure de procurer à l'homme. Car les mouvements célestes sont parfois porteurs de trouble et d'angoisse. Étant donné la fragilité et le caractère éphémère du monde sur lequel il ne faut pas compter, il faut promouvoir l'accord entre les hommes dans cette sagesse méta cosmique.

Le modèle des Écritures s'écarte des deux tendances précédentes (la survalorisation du monde céleste par le platonisme et l'indifférence à son endroit prôné par l'épicurisme) : il veut rappeler que les astres ne peuvent être ni adorés — car ils servent — ni imités, car l'homme a plus de valeur que ces créatures. Il ne peut régler sa conduite que sur Dieu seul. Quand bien même les réalités célestes pourraient faire connaître le Créateur, leur médiation n'est pas nécessaire, vu que la Révélation suffit à elle seule pour éclairer la conduite du croyant. Par ailleurs, la distance par rapport à l'épicurisme pourrait être justifiée par le fait que le monde est porteur du dessein de Dieu. Y être indifférent revient à ne pas prendre en compte son statut d'œuvre de Dieu dont l'humain fait partie.

Le modèle de la Gnose s'éloigne énormément des trois précédentes : pour elle, le monde est tout simplement mauvais, et il est inutile de chercher à le connaître.

Ces différents modèles ont connu des destins variés et connurent des succès bien différents : l'épicurien et le gnostique n'ont pas survécu ; tandis que celui du Timée fut contesté (remise en cause de l'idée du *kosmos* ; séparation nette entre cosmologie et anthropologie ou éthique) mais parvint à se maintenir et à s'adapter finalement avec le modèle des Écritures pour ne former qu'un seul modèle standard, précisément au Moyen-Âge.

Mais cette « fusion » n'a pas véritablement été favorable au modèle de Timée. L'introduction des éléments en provenance du modèle abrahamique dans une pensée marquée par le Timée, peut-on le remarquer, a produit des effets déstabilisateurs. L'alliance séculaire entre l'anthropologie et la cosmologie vient ainsi à être rompue. La Révélation bloque, pour ainsi dire, les autres voies d'accès à Dieu. L'incarnation sacrifie les régularités cosmiques par l'introduction de la linéarité temporelle. Les corps célestes sont relégués au second rang, faisant place à Dieu qui leur est supérieur. L'affirmation de la providence divine (qui s'exerce partout

sans égard pour un quelconque lieu) dirime les différences ontologiques entre le monde d'en-haut et le monde d'en-bas. L'homme est supérieur au monde qu'il domine : il ne se soumet pas à ce dernier, mais à Dieu seul. Le monde naturel est subordonné à l'histoire du salut.

Il résulte de ce qui précède deux observations majeures. D'un côté, le cosmos est désacralisé. Son bien ne réside plus en lui, mais s'origine dans l'altérité du Créateur. De l'autre côté, le rapport de l'homme au cosmos est réajusté : s'il doit imiter le monde, c'est en raison non pas des régularités des réalités cosmiques, mais du rapport d'obéissance du cosmos vis-à-vis de Dieu, qui assure l'unité des différentes parties du cosmos.

Faisons remarquer que nous avons délibérément choisi de ne présenter que le rapport de l'homme au monde/cosmos dans les différents courants philosophiques mentionnés. Ceci dans l'idée de rester plus proche de la question principale de notre travail : l'anthropocentrisme tant décrié, et voir dans quelle mesure ce rapport a occasionné ou influencé l'oubli du cosmos dans le christianisme, plus précisément dans la théologie chrétienne, par la suite.

Pour revenir au modèle qui résulte de la fusion entre les modèles timéen et abrahamique, on note un glissement vers une vision strictement « anthropologique » du cosmos. Mais cet « anthropocentrisme » est-il exclusif ou un recroquevillement de l'homme sur lui-même, sans égard pour la nature ?

III. 2.2. Du virage anthropologique à l'anthropocentrisme

On a coutume trop souvent de faire débuter les réflexions sur le rapport de l'homme à la nature au seuil de la modernité, laquelle constitue, selon Karl Rahner, une nouvelle étape dans l'histoire de la pensée[294]. La vision du monde a connu un passage notable de la vision d'un monde jugé « clos » vers la vision d'un monde « ouvert et infini ». Cette vision moderne du monde est marquée par la connaissance scientifique. Or la mathématisation du monde porte sur les phénomènes du monde, et laisse ouverte la question de la cause première de ces phénomènes. La métaphysique, qui pose la question de la cause première des phénomènes,

[294] K. RAHNER, *Est-il possible de croire* ? *Dialogue avec les hommes de notre temps*. Traduit de l'allemand par Charles Muller, Paris, Mame, 1968, p. 64.

relève d'un autre ordre de questionnement[295]. Cet autre niveau est celui où la théologie peut se situer. Or on peut à bon droit se demander comment la théologie a perçu ce rapport entre cosmologie et anthropologie. A-t-elle, au cours de son évolution historique, véritablement pris en compte la place réelle du cosmos tant dans le plan du Créateur que de son rapport à l'humain ?

Gérard Siegwalt constate, pour son compte, « une carence quasi générale » de la théologie chrétienne moderne en ce qui concerne la nature. Il affiche une position pour le moins tranchée à ce sujet en dénonçant une « cécité à la nature de la part de la théologie moderne »[296]. Une telle affirmation n'est-elle pas exagérée ? En a-t-il été toujours ainsi ? Sur quels exemples se fonde-t-il pour affirmer cette attitude de quasi rejet de la nature ?

Le même auteur distingue trois moments significatifs dans le tournant théologique occidental, autour de trois figures : saint Augustin, saint Thomas d'Aquin et Descartes[297].

Saint Augustin, figure typique de la période patristique occidentale, marque le déplacement par rapport aux données bibliques et du Symbole de foi. La suite de l'activité théologique chrétienne portera cette marque. S'il maintient la foi au Dieu créateur, celle-ci n'est plus mise en avant, car il privilégie l'affirmation de la rédemption. Pourquoi sépare-t-il création et rédemption ? Il en situe la cause dans la chute d'Adam, laquelle introduit la corruption dans l'intégrité initiale de la création qui, désormais, ne peut être rétablie que par la rédemption. L'œuvre rédemptrice s'autonomise par rapport à celle créatrice. La création n'est plus perçue qu'à la lumière de la chute, elle est celle déchue. Il faut espérer le salut d'une autre création, coupée de la création cosmique, dans la cité de Dieu qui est déjà présente dans l'histoire et dans l'Église. La théologie dont il est question ici n'est pas celle de la création mais de rédemption, c'est-à-dire une rédemption sans lien avec la création ; elle n'intègre pas une continuité dans la création, mais elle est une théologie du Royaume de Dieu en tant qu'il est séparé de la création.

---

[295] F. EUVÉ, « Théologie de la nature », dans *Recherches de Science Religieuse* 2010/2 (Tome 98), p. 269

[296] G. SIEGWALT, *Le défi scientifique. L'ébranlement de la civilisation moderne - l'uniiversité et la théologie- la sauvegarde de la création. Écrits théologiques III*, Paris, Coll. Cerf Patrimoines, Cerf, 2015, p. 218. La mention de la cécité théologique face à la nature est une citation de H.G.Frietzsche, *Lehrbuch der Dogmatik II*, Götingen, 1967, p. 309 par G. Siegwalt, cf. Supra.

[297] G. SIEGWALT, *Le défi scientifique. L'ébranlement de la civilisation moderne -l'université et la théologie- la sauvegarde de la création. Écrits théologiques III*, Paris, (Cerf Patrimoines), Cerf, 2015, p. 14-17.

Ce qui est en procès n'est pas une cosmologie, mais une anthropologie de l'être humain pécheur (et non pas en son statut de créature) qui attend d'être sauvé de ce monde corrompu par la chute. Ce salut s'opère par son entrée dans l'Église, préfiguration du monde nouveau à venir, libéré du péché. La théologie mise en œuvre, de l'avis de G. Siegwalt, est une sotériologie soutenue par une ecclésiologie. Nous voyons pour notre part une profonde influence du néoplatonisme marqué par la dépréciation du monde matériel au profit du monde des réalités surnaturelles ou des idées.

Saint Thomas d'Aquin, figure de la théologie médiévale latine, considère en même temps l'ordre de la nature ou la cosmologie et l'ordre de la grâce ou la sotériologie[298]. L'influence de la pensée aristotélicienne (dans laquelle il trouve une philosophie positive de la nature ou une cosmologie) sur Thomas d'Aquin fait qu'il ne centre pas sa théologie sur la seule relation entre Dieu et l'être humain, ou sur l'histoire du salut, mais l'élargit et intègre l'horizon cosmique en affirmant de façon claire la consistance (« substantielle ») de la création. Thomas en appelle à la grâce pour parachever cette nature et l'accomplir. Prospectivement, dans l'Église, l'être humain vit et attend la plénitude de sa perfection dans l'eschatologie, et l'œuvre de la grâce s'inscrit durablement dans l'ordre créé (grâce créée). La grâce le pardonne et le rachète de son état de pécheur. La prise en compte des deux ordres (la grâce et la nature) dans sa théologie a permis de fonder l'autonomie d'une théologie de la création et lui a permis de faire son chemin dans l'ensemble de la théologie occidentale.

On peut cependant faire remarquer que chez saint Thomas l'œuvre de rédemption se réfère tant à la chute qu'à la nature ou au cosmos, autrement dit la grâce non seulement guérit mais perfectionne la nature. Mais dans ce perfectionnement de l'œuvre de la création. Thomas distingue aussi trois temps ou trois niveaux : celui de la création originelle, celui de la chute et celui de la rédemption historique et eschatologique. La nouveauté de l'œuvre rédemptrice par rapport à l'œuvre créatrice la rend différente de celle-ci.

René Descartes est, lui, la figure notable de l'époque moderne quant à la distinction entre la nature ou le cosmos et l'humain. S'il n'est pas théologien, il a néanmoins influencé la rupture que fera la théologie plus tard entre ce qu'il convient d'appeler la nature scientifique ou la création et la rédemption qui est le propre de l'être humain. La distinction entre la matière (par

[298] G. SIEGWALT, *Le défi scientifique*, p. 15-16.

extension la nature, *res extensa*), qui est objet de la science, et le sujet pensant (par extension le sujet, *res cogitans*), objet de la philosophie a fait aboutir les pensées de saint Augustin (insistance unilatérale sur la rédemption) et celle de saint Thomas (distinction entre les deux ordres : nature et grâce)[299]. Expliquons-nous : avec la Renaissance, on a assisté à la rupture de la synthèse entre la science, la philosophie et la théologie qui a fait son chemin à l'époque médiévale. Avec le compartimentage des domaines du savoir, Descartes a ainsi offert à la théologie l'opportunité de laisser de côté la cosmologie, un domaine piégé, pour se concentrer (comme la philosophie) à l'anthropologie. Cette dernière se prête mieux pour la compréhension et l'application de la sotériologie ; car c'est pour l'être humain que l'œuvre rédemptrice de Dieu a été menée. Libérée de l'ancrage cosmologique, l'anthropologie peut désormais cerner l'humain en son historicité. Les sciences de la nature ne sont plus du ressort des sciences humaines ou de l'esprit, mais cédées à l'approche objective (objectivante) de la science. Ainsi, la théologie peut se concentrer sur la sotériologie avec l'humain comme point focal, dans sa nature pécheresse.

Bref, à l'époque moderne, on n'envisage plus de relation entre la théologie et la cosmologie. Considérée comme neutre par rapport à la théologie, la cosmologie est exclusivement prise en charge par la science. Pire, on ne peut envisager une éthique théologique impliquant la relation de l'humain avec la nature ; seule compte une éthique de l'homme en tant qu'être social et personnel.

III. 2.3. Ce qu'il en résulte…

Les conséquences de la séparation entre l'humain et la nature sont notables : d'un côté, il y a le développement de la culture. La culture appliquée à la nature, s'opère suivant des lois objectives, mises en évidence par la science et la technique. De l'autre côté, sur le plan humain, elle se développe selon des lois spécifiques : celles du sujet historique, individuel et collectif[300]. La science et la technique, tout comme la nature, sont de simples moyens, qui ne sont pas normatifs et donc ne peuvent dicter une quelconque éthique. Dans l'éthique théologique, normée par la volonté de Dieu, c'est l'être humain et la société humaine qui sont au centre de la préoccupation, en dehors de la nature. Et dans le contexte d'une éthique non théologique,

[299] G. SIEGWALT, *Le défi scientifique*, p. 16-17.

[300] G. SIEGWALT, *Le défi scientifique*, p. 17.

dictée par l'être humain et la société, il n'est pas fait référence à la nature comme norme de tout bien. Pour tout dire, l'humain et la société ont certes besoin de la nature et de ces moyens (scientifiques et techniques) pour vivre. Mais leur « bon usage » relève de la discrétion des usagers, en référence à Dieu ou non[301].

G. Siegwalt résume cela comme suit : « La théologie et l'éthique sont ainsi acosmiques, la cosmologie est athéologique, et l'anthropologie philosophique est entre les deux, mais également acosmique, à moins que la séparation cartésienne des domaines ne donne lieu à une lutte pour la suprématie de l'un sur l'autre comme ce fut le cas dans le positivisme qui a marqué le triomphe de la nature objective sur le sujet personnel… Ainsi le bilan en ce qui concerne la relation entre la cosmologie et la théologie, est que l'histoire de la théologie occidentale aboutit à une théologie qui ne comporte pas de cosmologie, et une cosmologie scientifique sans théologie : un Dieu sans cosmos d'un côté, un cosmos sans Dieu de l'autre côté »[302].

Deux idées ont contribué à jeter le discrédit sur la nature dans la théologie chrétienne. Notamment l'opposition entre nature et esprit qui s'origine dans le cartésianisme et l'idéalisme (qui en découlera), d'une part ; et l'intérêt de la théologie qui s'est bien plus porté sur le péché, ce qui a eu pour conséquence de réduire la théologie à n'être qu'une sotériologie, d'autre part. La nature est certes reconnue comme bonne création de Dieu, mais aussi comme création déchue. C'est ce dernier aspect qui est mis en avant dans cette tendance de la réduction sotériologique.

À l'opposé de ces deux idées, une religiosité s'est établie favorisant le contact avec la nature, au point de l'idéaliser, et la mettant en concurrence avec le christianisme. La nature, selon cette tendance, rapproche plus de Dieu que l'église ; le livre de la nature est plus parlant que les saintes écritures, car son langage est plus simple. Cette exaltation de la nature, qui l'a posée en opposition avec le christianisme (religion positive), a eu pour effet d'éloigner encore plus la

[301] Il est question, ici, de surmonter la nature. Le néokantien A. Ritschl reconnaît la supériorité de l'être humain par l'usage qu'il fait du jugement de valeur ; c'est ce jugement de valeur qui lui permet de s'élever au-dessus de la nature. ; c'est en cela qu'il est esprit. G. SIEGWALT, *Le défi scientifique. L'ébranlement de la civilisation moderne -l'université et la théologie- la sauvegarde de la création. Écrits théologiques III.*, p. 218.

[302] G. SIEGWALT, *Le défi scientifique.*, p. 18.

théologie de la nature, à cause de la déferlante des critiques à l'endroit de ce qu'on a appelé la « théologie naturelle », initiée par le théologien anglican William Paley[303].

En effet, cette théologie naturelle cherche à voir Dieu dans l'ordre de l'univers. William Paley s'inspire d'Isaac Newton qui conçoit l'univers comme un système ordonné, fonctionnant suivant des principes réguliers auxquels l'esprit humain peut avoir accès par la connaissance. Faut-il rappeler que les philosophes antiques (Stoïciens et Cyniques, par exemple) avaient, à l'issue de leur contemplation de la voute céleste, fait la même observation ? L'évidence, le caractère d'un tel ordre, pensèrent-ils, ne peut que renvoyer à une instance divine qui le maintient dans cet état. Newton (et avant lui Galilée) applique aussi cet ordre céleste au monde terrestre. Lequel, à son avis, obéit à des lois stables, sous la mouvance d'une sagesse ordonnatrice. Ainsi perçue, la nature ne dépend d'aucune tradition religieuse particulière (par exemple la Révélation chrétienne) ; elle est la même pour tous. De ce point de vue, elle semble mieux indiquée et plus conciliante que la théologie révélée ou positive. Bien plus, contrairement au livre révélé, le livre de la nature ne prête pas à d'interprétations multiples voire contradictoires. Enfin, dans le contexte post luttes religieuses, la théologie naturelle semble tout indiquée pour œuvrer à réconcilier les différentes tendances religieuses autour d'une vision scientifique de la nature ou du cosmos. On ne saurait ignorer des lectures tendancieuses qui en ont pu être tirées, en l'occurrence refléter l'ordre cosmique dans l'ordre social : à l'instar de Dieu qui garantit l'ordre céleste, le roi, son représentant terrestre est le garant de l'ordre de la société humaine.

Après cette brève étude de quelques traits essentiels de la théologie de la Création en occident, nous allons essayer de voir dans quelle mesure cette attitude d'oubli ou de mise au rebut s'est installée dans la pensée théologique occidentale tant dans le monde protestant que

---

[303] Il y a consacré tout un ouvrage. W. PALEY, *Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity* ; *Collected from the Appearences of Nature* (*Théologie naturelle, ou preuves de l'existence et des attributs de la Divinité, tirées des apparences de la nature*), traduction libre de l'Anglois, d'après William Paley, par Charles Pictet, de Genève, J.J. Paschoud, imprimeur-libraire, 1818. Ce programme fut initié afin de tenir à distance, si pas les écarter carrément, certains dogmes contraires à la raison. Mais le succès de cette théologie est à mettre sur le compte de son accessibilité à tous les esprits raisonnables, et cela sans égard pour toutes particularités confessionnelles ou religieuses. Jean-Michel MALDAMÉ insiste sur cela dans son ouvrage, *En travail d'enfantement,* Saint-Étienne, Aubin, 2000, p. 67 : cette théologie permet aux hommes de science « d'être profondément religieux sans séparer leur travail scientifique et leur vie religieuse ».

catholique à travers les figures de quelques théologiens que nous avons retenus à cause de leur influence en la matière. Puis nous présenterons les quelques autres raisons de l'éclipse de la théologie de la création.

III. 2.4 Théologie de la création en protestantisme

Les théologies protestantes ont grandement contribué au changement de paradigme théologique. Faisons remarquer, avec Pierre Gisel[304], l'attitude fondamentalement fidéiste de Luther qui fustige le recours à l'aristotélisme (et au thomisme) comme un processus de paganisation du christianisme ou de pollution de la foi. Ainsi, invite-t-il à dépasser le simple regard ou la relation sensible à la nature. Car ce regard charnel limite l'horizon à l'illusion, au monde marqué par la décadence et la vaine gloire que symbolise l'Église, alors que le regard spirituel ouvre les sens à la Parole de Dieu porteuse de la Vérité. Le centre d'intérêt, dans ce contexte, se trouve être le salut individuel. On sait cependant que dans ce qu'il appelle « théologie de la gloire » (opposée à la théologie de la croix[305]), Luther, interprétant l'épître aux Romains 1,20, reconnaît que les « choses invisibles de Dieu, sa puissance et sa divinité peuvent être saisies naturellement à partir des choses visibles de la création »[306]. Il s'inspire ainsi de la scolastique — qu'il fustige, et pour laquelle « ce texte constitue (…) l'autorité décisive pour l'affirmation et l'explicitation de la connaissance naturelle de Dieu dans le cadre de la théologie de la création. Cette doctrine a reçu sa forme classique chez saint Thomas, par l'idée de l'analogie de l'être : la connaissance naturelle de Dieu repose sur une ressemblance

[304] P. GISEL, *La création, essai sur la liberté, l'histoire et la loi ; l'homme, le mal et Dieu,* Genève, Labor et Fides, 1980, p. 229.

[305] La théologie de la croix, opposée à la théologie de la gloire qu'il fonde sur Romains 1, 20, prend racine en 1 Corinthiens 1, 18-31 et affirme que Dieu ne se révèle nulle part ailleurs que dans l'abaissement de la croix, que Dieu devient visible en se cachant sous son contraire, dans la croix.

[306] P. BUHLER, « Le problème de l'avenir dans la question de la justice. Une critique de la théologie politique », dans P. BUHLER, S. BONZON, P. BARTHEL, P.-A. STUCKI, E. DUBUIS, P. PAROZ, M. SCHAFFTER, *Justice en dialogue*, Genève, Labor et Fides, 1982, p. 159.

fondamentale entre Dieu et ses créatures dans leur être même, une ressemblance qui se maintient pour l'essentiel, malgré toutes les carences »[307].

Toujours dans le milieu des théologies protestantes, le calvinisme, à l'inverse du luthéranisme, a porté un regard bienveillant sur le monde. Par ailleurs, cette branche du protestantisme s'est montrée favorable au développement des sciences, notamment avec Bacon[308], Newton, Boyle ou encore Darwin[309]. Quelques ébauches de philosophies naturelles de l'époque sont le fait de ce regard porté sur la nature. C'est dans ce contexte trouble que la théologie naturelle, que nous avons déjà mentionnée, a trouvé son essor pour fonder la foi en l'existence de Dieu, et cela en ne prenant pas nécessairement appui sur la Révélation, reconnue comme source unique d'une telle entreprise. La tâche qui échût à la théologie naturelle, nous l'avons dit, fut celle de légitimer et confirmer la foi biblique en la création. Il a fallu attendre le darwinisme et ses développements ultérieurs pour voir éclater cette théologie de la nature, avec le délogement de la notion d'ordre au bénéfice de celle de sélection naturelle, privilégiant ainsi les lois du hasard. L'essor et les progrès des sciences ont contribué à éliminer Dieu de la liste des explications possibles appliquées aux lois naturelles. Le déisme[310] et le piétisme ont tenu

---

[307] P. BUHLER, « Le problème de l'avenir dans la question de la justice. Une critique de la théologie politique », p. 159.

[308] Dans *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, 1965, le sociologue des sciences Robert King Merton reconnaît que l'essor de l'empirisme (de Francis Bacon) est à mettre en compte sur ses liens avec l'éthique protestante et puritaine. Le développement de la Royal Society de Londres, fondée en 1660 par des protestants, en est la parfaite illustration. C'est de la combinaison de la rationalité et de l'empirisme qu'on trouve dans l'éthique puritaine qui forme l'essence de la science moderne. Bacon tout comme Thomas Hobbes, furent des pourfendeurs de l'aristotélisme, entreprise traditionnelle dans le milieu protestant.

[309] Avant de s'en distancer et de la fustiger complètement au gré de l'élaboration de sa propre théorie, le jeune Darwin était fasciné par la théologie naturelle. A l'opposé de la position soutenue par la théologie naturelle de William Paley, Darwin constate que le vivant n'est pas le reflet d'un cosmos bien ordonné. Le tâtonnement qui caractérise le processus de sa constitution n'est pas l'œuvre d'un plan raisonné et raisonnable.

[310] Le déisme est une interprétation du monde née au XVI^{ème} siècle. La transcendance de Dieu y est affirmée de façon absolue, dirimant ainsi toute immanence divine dans le monde. Architecte du monde, Dieu a créé les commencements, enclenché l'horlogerie du monde, puis l'a laissé à son sort. En termes clairs, le déisme affirme une séparation radicale entre Dieu et le monde et confine son acte créateur aux seuls débuts et fin du monde. On ne peut y penser un Dieu qui continue de créer et qui sauve le monde, dont il est refoulé pour être placé dans le lointain au-delà. Cette vision pose quelques problèmes. D'abord, elle met Dieu et son œuvre dans un vis-à-vis qui

éloignée de leurs préoccupations toute relation de Dieu avec la nature (ou tout simplement toute transcendance) pour concentrer leur attention sur le lien entre le salut, la foi ou l'expérience de Dieu par le croyant, au seul point de vue de sa vie intérieure.

Une des figures les plus importantes de la théologie protestante du XX^e^ siècle est celle de Karl Barth. Il n'a pas seulement marqué son milieu confessionnel mais a aussi eu un grand impact sur la théologie catholique (notamment celle de la création) de la deuxième moitié du XX^e^ siècle. En effet, le théologien calviniste suisse rejette toute théologie naturelle, au nom d'une théologie de la révélation. Dans sa théologie, Dieu est insaisissable, il est le Tout Autre, et la raison ne peut prétendre le comprendre. Il est encore moins possible d'accéder à lui en partant de notre connaissance sur la nature[311]. Car l'on ne saurait adéquatement parler de Dieu à partir de l'ordre cosmique sans verser dans l'idolâtrie. Il affirme : « Chaque fois que l'homme a voulu partir des choses créées pour atteindre la vérité, il n'est parvenu qu'à inventer une idole »[312]. De ce point de vue, la théologie naturelle « est devenue une valeur péjorative de la

---

les exclut l'un de l'autre. Dieu se trouve limité par son œuvre, dans un rapport de cause à effet, de sujet à objet. Dieu délimite le monde et inversement. Ensuite, la transcendance de Dieu par rapport au monde ne peut être pensée sans lien avec le rapport (unique) qu'il entretient avec lui, et sans sa présence en lui, qui vient, elle, de ce même rapport. Enfin, la plénitude d'être qui le caractérise n'est plus affirmée ; puisqu'il se distingue du monde comme les créatures entre elles (ce qui le réduit au rang des êtres qui, du reste, sont l'œuvre de ses mains). Il est limité par elles, quand bien même il s'en démarque. Ce qui le réduit fatalement au niveau de ce qui est fini et dont l'identité ne peut être prouvée qu'au moyen de sa démarcation ou de sa différenciation par rapport à autrui. Cf. M. KEHL, *« Et Dieu vit que cela était bon ». Une théologie de la création* (Cogitatio Fidei, 264), Paris, Cerf, 2008, p. 24-25. Le piétisme, quant à lui, « a mis l'accent sur la corrélation entre la foi, le salut et l'expérience de Dieu dans la vie intérieure du croyant. Cela se développa avec le romantisme sous la forme d'une expérience du monde, et surtout de la nature, dans la vie intérieure » Cf. F. REVOL, *Le temps de la création*, p. 14. A. GANOCZY dans *Homme créateur, Dieu Créateur,* Paris, Cerf (Cogitatio fidei), 1979, p. 21ss, montre l'influence qu'eût la religion piétiste de Kant dans les limites de la raison et le rejet de la religion naturelle sur l'éclipse de la nature (et partant de la création) du champ théologique pour ne la confiner que dans le domaine de la philosophie.

[311] Ici, on entend Emmanuel Kant en écho, qui se demande comment l'on peut s'imaginer que la nature dise quelque chose sur Dieu et de ses desseins, alors que la nature elle-même est, par son essence, inconnaissable ? On se réfèrera à ce sujet à son étude sur la distinction qu'il fait entre les noumènes et les phénomènes. Cf. E. KANT, *Critique de la raison pure,* Paris, PUF, 1986, p. 216-231.

[312] K. BARTH, *Esquisse d'une dogmatique,* Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1984, p. 77.

théologie protestante (voire catholique). Barth la considère comme l'hérésie par excellence »[313]. En d'autres termes, une telle entreprise consisterait à réduire Dieu à notre échelle humaine ou chercher à le comprendre à la mesure de nos moyens humains. Seule sa Parole nous le révèle. Pour ce faire, il est mieux indiqué de se laisser appréhender par sa parole qui nous conduit au-delà des limites de la raison humaine. Dieu ne peut être connu sans l'aide de Dieu lui-même.

Par ailleurs, Karl Barth n'a vu dans la création qu'un simple cadre pour l'alliance, dont elle est le fondement externe, et l'alliance étant son fondement interne[314]. La création est ordonnée à l'alliance. C'est sa raison d'être. Elle est la première des œuvres de Dieu créateur, ayant comme fin l'alliance et la grâce. Elle assure la suite des œuvres créées de Dieu échelonnées dans le temps. De ce point de vue, pour Barth, on ne saurait distinguer création et histoire, dès lors que la création commence le temps et donc l'histoire[315].

Excluant toute possibilité de prétendre à la connaissance de Dieu à travers les créatures, il réprouve l'idée de voir la théologie interférer avec les disciplines scientifiques. La création relève, à son avis, du domaine exclusif de la théologie et de la foi, elle est un mystère. Et de ce point de vue elle jouit d'une autonomie d'interprétation et de lecture vis-à-vis des disciplines scientifiques dont la théologie ne peut attendre un quelconque apport.

Nous pensons, pour notre part, qu'une meilleure compréhension de la création, marquée par le dynamisme, l'évolution et l'historicité requiert une mise en dialogue constant entre foi et science. Car en dépit de leur spécificité propre, la théologie de la création et les disciplines scientifiques sont appelées à entrer en dialogue fécond qui leur permette de s'éclairer mutuellement et œuvrer à une nouvelle intelligence du créé ou de la réalité. C'est l'objet de ce chapitre que d'exposer plus en détail cette thèse. Le récit biblique de la création n'a-t-il pas été influencé voire inspiré par une cosmogonie « païenne » ? Les Pères de l'Église et les théologiens médiévaux n'ont-ils pas fait de même en incluant la science philosophique de la nature d'Aristote ? Cette ouverture n'a rien à voir avec un quelconque concordisme qui chercherait à

---

[313] P. GENIN, *Le choc des cosmologies. 2500 ans d'histoire. Perspectives théologiques,* Namur, Lessius, 2016, p. 223, Cf. K. RAHNER, *Dogmatique*, Tome II, Genève, Labor et Fides, 1953-1970, p. 140.

[314] B. BOURGINE, « L'idée de création dans la théologie contemporaine », dans F. MIES (dir.), *Que soit ! L'idée de la création comme don à la pensée,* Bruxelles, Lessius, 2013, p. 141.

[315] K. BARTH, *Dogmatique*, vol. III *La Doctrine de la création*, tome III, Genève, Labor et Fides, 1960, p. 6.

tout prix à voir dans tel ou tel autre système scientifique l'expression de la pensée de l'Église sur la création. Nous reviendrons plus loin sur ce point.

Située dans le contexte socio-politique de son temps[316], la théologie de Karl Barth a, en grande partie, réagi contre les courants qui ont, à son avis, dénaturé le message évangélique. Ainsi, se fonder sur la nature (tel fut le cas avec la biologie au XIX[e] siècle) pour hiérarchiser les peuples ou, pire, dénier les qualités humaines à certains humains est plus que condamnable. Car une théologie de la nature, pense Barth, du fait qu'elle cherche à comprendre ou à concevoir Dieu à partir de la connaissance que nous avons de la nature ouvre la voie à des perversions évidentes. Il déclare : « notre attaque ne porte pas d'abord sur la théologie naturelle de Vatican I ; si nous combattons cette théologie… c'est parce que nous rejetons la notion de Dieu comme construction artificielle »[317]. Et toute éthique est inconcevable à partir d'une telle connaissance du monde.

Faut-il affirmer que Barth n'intègre pas la donnée « nature » ou création dans sa théologie ? Gérard Siegwalt constate que la théologie barthienne met en exergue le fait que théologiser « sur » la nature c'est parler d'autre chose que « de » la nature elle-même. Partant de la scission entre les sciences dites de l'esprit et celles de la nature, le théologien suisse parle « sur » la nature, et cela d'un point de vue que Siegwalt qualifie de « supranaturaliste » et que, de son côté, D. Bonhoeffer a appelé son « positivisme de la révélation », précise encore G. Siegwalt[318]. « Son supranaturalisme ne rejoint pas la nature et ne peut pas la rejoindre, mais construit une théorie — une théologie — *sur* la nature sans interroger celle-ci elle-même. Barth n'a pas de contact direct avec la nature, mais seulement indirect, via la confession de foi ou la *théologie* du Dieu créateur » [319]. Pour G. Siegwalt donc, « Karl Barth n'accède pas à la nature elle-même,

---

[316] Profondément marquée par la critique, sa théologie n'a pas manqué de fustiger les dérives du nazisme ambiant.

[317] K. BARTH, *Dogmatique*, tome II, Genève, Labor et Fides, 1953-1970, p.83.

[318] G. SIEGWALT, *Le défi scientifique. L'ébranlement de la civilisation moderne -l'université et la théologie- la sauvegarde de la création. Écrits théologiques III*, Paris, Coll. Cerf Patrimoines, Cerf, 2015, p. 219.

[319] G. SIEGWALT, *Le défi scientifique*, p. 219.

mais à une idée préconçue de la nature. La nature elle-même échappe à une telle théologie qui ne l'a jamais envisagée elle-même »[320].

Disons, pour clore ce bref développement sur la pensée de Barth, que sa théologie n'a pas contribué à enrichir la théologie de la création. Car il a recentré sa théologie sur le christocentrisme réformé. Il a mis en avant la transcendance divine et sa parole, et donc l'impossibilité de connaître Dieu à travers la nature qui n'est que le cadre, la scène de la dramatique humaine[321].

Dans la même veine, Dietrich Bonhoeffer[322] distingue les « choses avant-dernières », dont le naturel, et les « choses dernières » liées à la Révélation de Dieu. Mais il note avec peine le discrédit jeté sur le naturel par l'éthique protestante à cause de confrontation entre deux attitudes qu'il juge abusives vis-à-vis du naturel : pour les uns, le naturel est complètement perdu dans l'iniquité générale ; pour d'autres, il brille de l'éclat des origines. Ce qui plonge la création et la rédemption dans un conflit insoluble, conflit dans lequel le temps et l'éternité se trouvent engagés. Une autre conséquence de ce conflit est la rupture de l'unité de Dieu et la destruction de la foi en lui. Finalement, la notion de naturel fut complètement éliminée de la théologie protestante, abandonnée aux soins de la théologie catholique, principalement l'éthique catholique. Ainsi, face aux questions pratiques de la vie naturelle, estime D. Bonhoeffer, la théologie protestante se trouve désemparée et désarmée. Devant son impuissance à proposer aux hommes et aux femmes confrontés aux situations concrètes de la vie qui exigent des décisions y afférentes, l'Église protestante consacrait son énergie à défendre l'orthodoxie de la grâce divine. « Puisqu'à la lumière de la grâce tout ce qui est humain et naturel sombrait dans la nuit du péché, on n'osait plus observer de différences à l'intérieur de l'humain et du naturel, de crainte que la grâce n'y perde. Par son attitude dans ce domaine, la pensée protestante

---

[320] G. SIEGWALT, *Le défi scientifique,* p. 220.

[321] F. REVOL, *Le temps de la création,* p. 16.

[322] D. BONHOEFFER, *Éthique,* 4ème édition, rassemblé et édité par Eberhard Bethge, traduction française de Lore Jeanneret, préface de la 4ème édition française de Éric Fuchs et Denis Müller (Collection Le champ éthique, n° 16), Genève, Labor et Fides, 1969. Les chapitres 4 et 5 de cet ouvrage sont consacrés aux notions de 'choses dernières' et 'choses avant-dernières', les pages 93-119 nous intéressent particulièrement.

montrait qu'elle ne connaissait plus la vraie relation entre les réalités dernières et avant-dernières »[323].

Les conséquences de cet abandon de la notion du naturel et de l'humain sont importantes : cette confusion dans la création déchue donne lieu à toutes sortes de désordre et d'arbitraire. Parce que l'humain n'engage plus sa responsabilité devant Dieu quant à ses décisions en matière de la création ou, pour reprendre les termes de D. Bonhoeffer, sa vie naturelle. Bien plus, désormais, le naturel et le non-naturel[324] partagent le même sort face à la Parole de Dieu dont ils sont l'antithèse et sous la condamnation de laquelle ils tombent. Qu'en est-il du côté de la théologie catholique ?

III. 2.5. Théologie de la création en catholicisme

Du côté catholique, sous l'impulsion du concile Vatican I, notamment de sa constitution dogmatique *Dei Filius,* la théologie de la création a attiré un peu d'attention, mais seulement dans son rapport à la modernité (pour penser la relation entre Foi et Raison). Ce document conciliaire établit un double ordre dans la connaissance humaine : d'un côté, celle alimentée par la raison humaine, de l'autre celle alimentée par la foi religieuse. Malgré sa supériorité, la foi n'est pas incompatible ou en désaccord avec la raison humaine, eu égard à leur commune origine : Dieu. Lui qui est à l'origine de la Révélation et de la foi qui en découle, est le même qui a accordé à l'esprit humain la lumière de la réflexion. De ce point de vue il y a lieu d'affirmer l'unité de la Vérité, d'autant plus que Foi et Raison s'interpellent et se soutiennent l'une l'autre.

---

[323] D. BONHOEFFER, *Éthique,* p. 114

[324] L'auteur distingue, dans la Chute, le naturel et la création ; et dans la création, le naturel et ce qui est touché par le péché. Après la Chute, est naturel ce qui est tendu vers l'attente du Christ. En revanche, le non naturel est ce qui se ferme à toute venue du Christ. La différence entre les deux est toutefois relative, d'autant plus que le naturel n'invite pas plus le Christ à venir que le non naturel. Dans les deux cas, seule la grâce invite la venue du Christ, laquelle confirme le caractère de réalité avant-dernière appliquée au naturel. Ainsi toute attitude contre nature brise cette réalité. La notion de naturel, précise-t-il, comporte une idée d'autonomie, contrairement à celle de créature ou de création, correspondant à son caractère. Le naturel est une forme inhérente à la vie et la sert. La dépendance immédiate de la créature face au Créateur devient la liberté relative de la vie naturelle. Par la Chute, la créature devient nature. Dans cette liberté relative il faut distinguer le bon usage opposé au mauvais que l'on en fait, entre comportement naturel et non naturel. Cf. D. BONHOEFFER, *Éthique*, p.115.

Le premier chapitre de ce document est consacré à Dieu, Créateur de toutes choses. Il y est confessé comme Créateur et Seigneur du ciel et de la terre, par essence distinct du monde et au-dessus de tout ce qui est. Il crée de toute éternité, à partir de rien, librement, tant les créatures spirituelles que corporelles. L'homme est, quant à lui, reconnu comme étant la synthèse de ces deux éléments : esprit et corps. Dieu gouverne et protège par sa Providence aussi bien les choses créées directement par Lui que celles résultant du génie humain ou de l'action humaine.

Pour ce qui est du rapport entre Foi et Raison, principalement en lien avec la connaissance de la nature et des choses créées, la constitution affirme qu'une fois éclairée par la foi, la raison peut, dans ses recherches menées de façon pieuse, soigneuse et prudente, peut parvenir à la connaissance des mystères. Cette connaissance peut s'opérer par analogie ou en mettant en lien les mystères entre eux aussi bien qu'avec la fin dernière de l'homme. Cependant, elle ne peut cerner ces vérités avec la même acuité qu'elle a de son objet propre. Les mystères de Dieu restent inaccessibles au savoir humain, quand bien même ils lui seraient transmis par la Révélation et reçus par la foi. Car la pérégrination terrestre s'opère hors de Dieu ; nous marchons guidés par la foi et non par la vue (2 Cor. 5, 7). Enfin, cinq canons (anathèmes) affirment avec force : l'œuvre créatrice de Dieu qui comporte les choses visibles et invisibles ; la différence d'essence et de substance entre Dieu et ses créatures ; la totalité de la création, les choses matérielles que celles spirituelles, etc.

Plus tard, dans la première moitié du XX^{e} siècle, la théologie catholique a exclu du champ de préoccupation théologique tout intérêt pour la création ou le cosmos. Même si on continue à y faire allusion (dans les manuels de théologie à destination d'étudiants en théologie ou des futurs pasteurs), on s'en occupe cependant peu ; elle est jugée « accessoire et secondaire ; elle ne joue plus un rôle significatif ; on ne la présente plus comme l'une des doctrines qui structurent la foi. On ne lui consacre aucune étude importante. Seuls en parlent des ouvrages qui ne peuvent pas l'éviter, parce qu'ils veulent rendre compte de l'ensemble de la foi chrétienne (je pense, par exemple, à la *Dogmatique* de Barth, à celle de Brunner et à la *Théologie systématique* de Tillich). Dans la recherche vivante, bouillonnante, parfois brouillonne et anarchique, des années 60-70, on ne s'y arrête guère »[325].

[325] A. GOUNELLE, « Éclipse et retour de la doctrine de la création », Cf. *http://andregounelle.fr/histoire-des-idees/eclipse-et-retour-de-la-doctrine-de-la-creation.php*, consulté le 23 février 2016

L'intérêt, après la Deuxième Guerre mondiale, était accordé aux questions de société (entre autres le travail humain et ses conditions) qui, elles, sont concrètes, à l'opposé de problème de théologie de la création qui n'a rien à voir avec le vécu quotidien des hommes. Le Concile Vatican II ne s'est pas trop démarqué des acquis du concile précédent. S'il en a repris les éléments relatifs à la création, il est resté marqué par les questions propres à son époque. Ainsi, le monde n'était convoqué que dans la mesure où il était le lieu d'activité humaine appelée à le parfaire ou à l'achever, au moyen de la technique. L'humain, libéré de la vision cosmique du monde, est revêtu de la capacité de s'assujettir le monde dans lequel il exerce désormais sa responsabilité, signe de sa maturité et de sa libération[326]. La Constitution pastorale *Gaudium et Spes* pense l'humain comme centre et sommet de toute la réalité terrestre (GS 22) eu égard à la sublimité de sa vocation d'être accompli dans le nouvel Adam.

Le Concile a perpétué la vision anthropocentrique de la création. La constitution pastorale susmentionnée laisse cependant apparaître quelques indices de la théologie de la création qu'elle défend. Au numéro 2, § 2 cite : « Pour la foi des chrétiens, ce monde a été fondé et demeure conservé par l'amour du Créateur ; il est tombé, certes, sous l'esclavage du péché, mais le Christ, par la Croix et la Résurrection, a brisé le pouvoir du Malin et l'a libéré pour qu'il soit transformé suivant le dessein de Dieu et qu'il parvienne ainsi à son accomplissement » Nous reviendrons sur ce texte plus loin, quand il s'agira de nous pencher sur l'aspect providentiel de la protection de la création. Si on scrute un peu plus sérieusement ce texte, on peut y déceler un effort et une volonté de corriger la vision théocentrique de la théologie classique de la création. Un effort de réconciliation avec la nouvelle vision de l'origine du monde que présentent les sciences.

On note aussi un effort d'équilibre esquissé par la Constitution pastorale qui cherche à tempérer cet anthropocentrisme par le christocentrisme, notamment à la fin du chapitre sus évoqué : « En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné » (22, 1). Ce n'est pas tout. Un autre paragraphe (36, 1) portant sur la « juste autonomie des réalités terrestres » reconnaît aux choses créées et aux sociétés elles-mêmes « leurs lois et leurs valeurs propres ». Cette autonomie reconnue aux créatures, de l'avis de François Euvé, « n'est pas la revendication pécheresse due à l'orgueil d'un homme voulant exister par lui-

[326] K. RAHNER, *Est-il possible aujourd'hui de croire ? Dialogue avec les hommes de notre temps*. Traduit de l'allemand par Charles Muller, Paris, Mame, 1966, p. 67-72.

même ; elle est un don de Dieu. En perspective biblique, le Créateur est lui-même le fondement de l'autonomie de la créature »[327]. Propos qui trouve écho chez Adolphe Gesché, pour la liberté de l'homme n'est pas arrachée à Dieu, elle n'est pas l'objet d'une revendication ou d'un processus laborieux d'auto-libération à la manière existentialiste, elle est donnée par Dieu à la créature humaine et, d'une certaine façon, à toutes les créatures[328].

Un des mérites du concile fut de souligner la dignité de la condition humaine, sa noblesse et la grandeur de sa vocation (il faut noter à cet effet la déclaration *Dignitatis Humanae*). Christoph Theobald reconnaît aussi ce tournant anthropocentrique[329]. Mais cet anthropocentrisme n'est pas absolu, nous l'avons souligné. Pour trois raisons. D'abord, l'homme n'est pas coupé de Dieu ou du Christ ; ensuite, il n'occupe pas la place centrale de Dieu au cœur de la création ; enfin, il demeure et évolue dans le cadre christologique (le mystère de l'homme n'est éclairé que par celui du Verbe incarné (GS, 22). L'anthropocentrisme de Vatican II n'est pas celui de la modernité. Il trouve sa spécificité en ceci qu'il reconnaît les valeurs de l'homme moderne d'une part, et approfondit la vocation de l'homme dans le Christ. Il est reconnu comme centre et sommet de la création, en lui tout est ordonné. Créé à l'image de Dieu, il est constitué seigneur de toutes les créatures terrestres, pour les dominer en glorifiant le Créateur (GS 12, 1). Nonobstant la corruption du cœur de l'homme, les valeurs et les aspirations de l'homme moderne sont reconnues comme reliées à leur source divine (GS 11, 2). La liberté est la première de ces valeurs ; elle devient un thème majeur du concile. En tant qu'elle prolonge l'œuvre créatrice de Dieu et jouit d'une autonomie, l'activité de l'homme est qualifiée de créatrice (GS 4, 2 et 34, 2) et par analogie, transforme le monde selon le dessein de Dieu.

La démarche conciliaire est restée profondément marquée par l'anthropocentrisme. L'évocation de la création reste assujettie à la condition et à l'activité humaine, cet homme en tant que créé à l'image de Dieu. Ce qui confirme une des causes de l'oubli du thème de la création dans le milieu catholique, cependant moins marquée que dans le protestantisme.

---

[327] F. EUVÉ, « Théologie de la nature », *Recherches de Science Religieuse* 2010/2, t. 98, p. 271.

[328] A. GESCHE, *Dieu pour penser*. VII. *Le sens*, Cerf, Paris, 2003, p. 21

[329] C. THEOBALD, « La théologie de la création en question. Un état des lieux », dans *Revue des Sciences Religieuses*, 84/4, 1993, p. 621.

Mais pour le concile Vatican II, la relation entre la foi et la science moderne est à inscrire dans une démarche dialogique et d'apaisement de tension exacerbée qui a caractérisé ces deux instances au cours de l'histoire récente. C'est dans ce sens que *Gaudium et Spes* reconnaît à la science une légitime autonomie (GS, 36). Les chercheurs chrétiens, notamment les théologiens, sont appelés à prendre en compte et à s'approprier les découvertes sans cesse renouvelées que font les différentes disciplines scientifiques. Le document conciliaire insiste sur la psychologie et la sociologie, par exemple (GS, 62). Toujours dans cette perspective anthropocentrique marquée de Vatican II, insistance est faite sur les sciences sociales, psychologiques et biologiques. On note quand même la non-évocation de la cosmologie ou de l'astronomie, et dans une moindre mesure la physique. Qu'en est-il d'autres théologiens catholiques ?

Nous retenons la figure de Karl Rahner qui met en exergue le rapport à l'histoire. Dans sa volonté de prendre distance de la métaphysique aristotelico-thomiste, il insiste sur l'entrée de Dieu dans l'histoire à travers la personne de Jésus-Christ. L'Incarnation constitue un moment décisif, un événement dans l'histoire de l'humanité[330]. Telle est la bonne nouvelle. François Euvé cite à juste titre Joseph Moingt, quand il affirme « Dieu sort de l'enceinte sacré où il était enfermé » et il « vient désormais à nous là où nous vivons et nulle part ailleurs »[331].

Dans sa monumentale « Est-il possible aujourd'hui de croire ? », Karl Rahner considère que le christianisme est foncièrement une histoire. Une histoire qui n'est pas simple mémoire du passé, ou répétition de coutume ou tradition, ni un chaos ou un éternel recommencement de type cyclique, mais une ouverture à l'avenir, espéré plus riche que le présent. Le christianisme, soutient Karl Rahner, est une « la religion du devenir, de l'Histoire, de l'auto transcendance, de l'avenir absolu. Pour lui, toute situation donnée impose une tâche à accomplir, et c'est ce qui n'est pas encore qui donne sens à ce qui est »[332].

On voit, de ce point de vue, pointer un sens aigu de responsabilité, d'un travail ou d'une tâche à accomplir. Évidemment, le rôle de Dieu semble minimisé au bénéfice de celui de l'humain qui met en avant son autonomie et sa liberté de créer. Cet humain, dit-il, devient un

---

[330] F. EUVÉ, *Darwin et le christianisme. Vrais et faux débats. Essai,* Paris, Buchet/Chastel, 2009, p. 174.

[331] F. EUVÉ, *Darwin et le christianisme. Vrais et faux débats. Essai,* p. 174.

[332] K. RAHNER, *Est-il possible aujourd'hui de croire ? Dialogue avec les hommes de notre temps* (Traduit de l'allemand par Charles Muller) Tours, Mame, 1966, p. 150.

sujet doté d'une responsabilité bien réelle. Dans sa relation effective et pratique avec les choses, cet homme réalise « une vraie révolution copernicienne, le passage du cosmocentrisme à l'anthropocentrisme »[333]. Le cosmos ou la nature cesse d'être la référence, la « représentante de Dieu » (selon les mots de François Euvé). Il occupe une place centrale et une valeur certaine de par sa capacité à transformer son milieu environnemental. Cette révolution copernicienne consiste en ceci que l'humain n'est plus seulement le centre (géographique) de l'univers, mais le point le plus culminant de son évolution et de son développement.

François Euvé fait une critique judicieuse de cet anthropocentrisme, que nous reprenons à notre compte. À son avis, cette vision anthropocentrique est marquée par une ambivalence. « La maîtrise acquise sur le monde entraîne la tentation permanente de s'y enfermer. Le risque majeur est de pousser cet "anthropocentrisme" jusqu'à un solipsisme qui fait de l'individu singulier le centre de tout, récusant toute altérité. Une volonté de maîtriser l'avenir peut vouloir le ramener aux représentations actuelles, à ce que l'on peut effectivement maîtriser. L'effacement de Dieu peut signifier le développement de puissances de substitution encore plus aliénantes pour l'humanité que les vieilles idoles, la science et la technique (la "technoscience") prenant la place de Dieu »[334]. Pour Karl Rahner, « c'est la foi chrétienne en un avenir absolu auquel tout homme est promis qui constitue le seul fondement de la valeur absolue de tout être humain »[335]. Dans ce cheminement, Dieu n'est pas absent, mais il reste présent comme « mystère absolu », il est inconnaissable ; aucune science ni analogie ne peut le comprendre. Il précède tout processus de connaissance.

Rahner développe une théologie anthropocentrique très poussée : les énoncés de foi et l'expérience humaine doivent être liés, car l'humain est la mesure de la Révélation, comme le souligne Claude Geffré[336]. Chez lui, théologie va de pair avec anthropologie.

---

[333] K. RAHNER, *Est-il possible aujourd'hui de croire ?* p. 71.

[334] K. RAHNER, *Est-il possible aujourd'hui de croire ?* p. 174.

[335] K. RAHNER, *Est-il possible aujourd'hui de croire ?* p. 161.

[336] C. GEFFRE, *Un nouvel âge de la théologie,* Paris, Cerf, 1987, p. 17-41.

III. 2.6. D'autres raisons de « l'éclipse » de la création

Outre les tendances théologiques brièvement analysées en vue de faire ressortir le désamour qui a caractérisé la théologie de la création, il existe d'autres raisons de cette éclipse que nous allons juste énoncer avec André Gounelle. Ce dernier retient, en effet, six facteurs ayant contribué (ou favorisé) à ce quasi déclin du thème de la création dans la théologie chrétienne.

Le premier facteur retenu, c'est le développement des études bibliques. De nombreuses études bibliques, notamment sur les premiers chapitres du livre de Genèse, ont été menées. Mais au lieu de s'appesantir sur la notion de création, elles ont focalisé leur attention sur le lien entre les textes bibliques et les récits des origines dans le monde moyen-oriental de l'époque. En quoi le matériau mythique ambiant a influencé les auteurs bibliques ? L'hypothèse mise en avant est celle relative au recours au langage mythique pour dire un message spécifique. Les spécialistes de l'Ancien Testament, « dans leur effort pour déterminer la place et le rôle de la création dans la théologie et la foi d'Israël… se sont demandé comment l'affirmation du Dieu créateur s'articulait avec celle du Dieu sauveur. Ils ont abouti à une conclusion (…) à savoir que la création n'est pas un élément premier et déterminant de la foi d'Israël, mais second et dérivé » [337]Les néotestamentaires, quant à eux, constatent la quasi absence du thème de la création, jugé moins importante. Son entrée dans les formules de foi chrétiennes est favorisée par la rencontre ou la confrontation avec la pensée grecque. C'est ce qui a obligé les premiers chrétiens à dire ce qu'ils pensent du cosmos, à donner leur opinion.

Malgré leur remarquable développement, les études bibliques ne sont pas parvenues à remettre la création sur le devant de scène théologique ni à en faire un objet d'étude théologique poussée. Le contenu n'a pas vraiment été pris en compte, mais c'est son aspect culturel (langage) tel qu'il a été adopté puis remanié par Israël afin de rendre compte de son expérience propre. Les spécialistes voient dans le récit de la création un outil, un simple langage adopté et

[337] A. GOUNELLE, « Création : éclipse et retour de la doctrine de la création », in *Études théologiques et religieuses*, 1989/1, p. 2. La confession de Dieu comme Créateur de l'univers proviendrait de la foi en son action dans l'histoire de son peuple. Le thème de la création serait ainsi coextensif à celui de salut.

adapté au service du message d'Israël, celui de l'alliance et du salut. Le rôle de la création est périphérique et non central dans les écritures canoniques[338].

Le deuxième facteur est le contexte de conflit entre la théologie et la science au sujet de l'origine de l'univers. Au nom de sa foi en la création, l'Église a combattu les découvertes ou le savoir scientifique et imposé sa foi aux récits génésiaques. La condamnation de Galileo Galilée est emblématique à cet égard. André Gounelle épingle par exemple le « Procès du singe » qui mit aux prises les fondamentalistes américains et les enseignants qui parlaient de la théorie de l'évolution. Ils ont non seulement perdu le procès, mais les Églises en ont conçu une attitude de méfiance vis-à-vis du thème de la création qu'ils ont délaissé tout simplement.

Un troisième facteur est l'usage du thème de la création dans le domaine de l'éthique. Certaines prises de positions qui en ont résulté l'ont rendu particulièrement suspecte auprès des théologiens. Nous avons, en passant, mentionné l'adversité affichée de Karl Barth vis-à-vis de la théologie naturelle à cause des conclusions de type nazi et autres pour justifier des positions visant à fonder leurs dérives. André Gounelle nous propose encore deux exemples éloquents à ce sujet. Il épingle le cas d'un théologien luthérien, Emmanuel Hirsch qui, dans les années 1933-1934 (et cela jusqu'à la fin de sa vie en 1972) a fait la distinction nette entre le domaine de la création d'une part, et celui du salut de l'autre. Le premier est porté par la raison et les lois physiques, tandis que le second est régi par la grâce et l'évangile. Il met sous la rubrique des lois de la création celle relative à la nationalité, au sang et à la race. Ce qui le conduisit à défendre l'idéologie nazie.

Un autre exemple de l'usage de la doctrine de la création en éthique est à chercher dans le monde catholique. Cela par l'affirmation d'une « morale naturelle » imposée à tous les humains en raison de leur commune humanité et que l'État est chargé d'observer et faire observer. La confusion entre traditionnel et naturel préside souvent à l'opposition aux évolutions de la

---

[338] André Gounelle évoque Von Rad qui considère que la création n'a qu'une fonction subordonnée à celle du salut ou de rédemption dont elle fournit la base du message ou lui sert d'arrière-fond. Il cite encore Cullmann qui soutient que la confession de foi des communautés primitives portait sur Jésus Sauveur et non sur la création. L'intérêt des chrétiens pour le cosmos est tardif et dans le contexte de contact avec les philosophies grecques devant lesquelles ils devaient dire leur mot sur le cosmos. Donc, l'Evangile garde un silence pesant sur ce chapitre de notre foi. Cf. André GOUNELLE, « Création : éclipse et retour de la doctrine de la création », Cf. consulté le 17 octobre 2017.

société, notamment en ce qui concerne l'application des techniques nouvelles dans des domaines comme la contraception où il est affirmé l'antagonisme entre méthodes naturelles et artificielles. Cette prise de position a contribué à disqualifier la doctrine de la création.

Le quatrième facteur est ce qu'il appelle « le refus de réfléchir à partir des limites ». Partant de l'ouvrage de Dietrich Bonhoeffer, « Résistance et soumission », il montre que la création est devenue suspecte dans la mesure où, dans la pensée chrétienne on y a vu l'explication de l'origine de l'univers. Et donc, face à la difficulté de la science à résoudre le problème que cette problématique suscite, la doctrine de la création se présente souvent comme ayant la réponse adéquate et définitive. Cette doctrine serait le plus contaminée par la religion, laquelle déforme ou dénature la foi chrétienne. Parce que la religion utilise Dieu comme un bouche-trou, que l'on convoque face à l'inexplicable, quand le savoir humaine atteint ses limites. Bonhoeffer considère qu'une telle attitude fait reculer Dieu (on a de moins en moins besoin de lui et il devient, mutatis mutandis, une hypothèse inutile et superflue) face à l'évolution de la science humaine, d'un côté. De l'autre, on recourt à lui ou on le découvre face à l'impuissance humaine.

Le cinquième élément est, selon l'auteur, la théologie existentielle dont Bultmann, à ses yeux, est la grande figure. Bultmann affiche une adversité affirmée à l'endroit des constructions doctrinales ou ecclésiastiques, qu'il juge comme « des murailles intellectuelles et spirituelles que l'être humain se bâtit afin de protéger sa tranquillité » ; cela « pour écarter de lui ce qui risquerait de le troubler, de le déranger et de le bousculer… Il ne s'agit pas, pour la foi biblique authentique, de définir des doctrines et des pratiques qui la préservent de toute surprise, mais de se livrer sans réserve et sans aucune assurance à Dieu »[339]. Or, à son avis, le traité de la création occulte l'interpellation existentielle génésiaque. Notamment en pensant la doctrine de la création comme concernant « les origines, le début du monde, l'archéologie de notre univers, et pas directement et uniquement notre existence présente »[340]. Ce faisant, on la présente comme

[339] A. GOUNELLE, « Création : éclipse et retour de la doctrine de la création »,

Cf. *http://andregounelle.fr/histoire-des-idees/eclipse-et-retour-de-la-doctrine-de-la-creation.php,* consulté le 11 avril 2016.

[340] A. GOUNELLE, « Création : éclipse et retour de la doctrine de la création », consulté le 11 avril 2016.

une doctrine « sur les choses, sur l'ensemble de ce qui existe et non pas une question existentielle qui se pose à chacun de nous et à laquelle il faut répondre »[341].

Très clairement, Bultmann montre que les récits de Genèse ne cherchent pas à communiquer des connaissances sur l'origine ou le commencement du cosmos, mais portent leur attention sur l'actualité de la vie présente. Ils montrent que la parole de Dieu est le « berechit » de notre existence. Gounelle cite Bultmann : « l'idée de la création n'est pas une théorie cosmologique qui enseigne à comprendre tous les êtres dans l'unité du tout... cette idée signifie que je suis au pouvoir de Dieu comme au pouvoir de celui qui me confère la vie et devant qui je ne suis rien »[342]. Cette interpellation ne peut donc pas devenir une doctrine de la création. Elle est l'expression de la relation que, dans la foi, le chrétien noue avec la parole de Dieu.

Le sixième élément est l'insistance sur l'eschatologie. Considérer que Jésus Christ a annoncé le Royaume de Dieu, c'est-à-dire le monde à venir, qui est précédé par la fin du monde présent, détourne le regard de la réalité du monde en ses origines. Car désormais, c'est le futur qui compte et occupe les esprits. Pour André Gounelle donc, « on ne comprend plus la foi comme l'anamnèse d'un autrefois à réactualiser, mais comme l'anticipation d'un lendemain attendu et espéré. On demande aux croyants, comme à la femme de Lot, de regarder vers l'avant et non vers l'arrière, de se tourner vers le terminal, vers les choses dernières plutôt que vers l'initial, vers les choses premières. Le thème du Royaume supplante celui de la création »[343].

Disons, pour clore cette problématique de l'éclipse de la création dans l'univers théologique que, redoutant une proximité soupçonneuse avec les thèmes de type déiste ou théiste propres aux philosophies (dieu des philosophes) ou avec la théologie naturelle (théodicée)[344] aux contours théologiques jugés douteux, beaucoup de théologiens chrétiens ont tout simplement

---

[341] A. GOUNELLE, « Création : éclipse et retour de la doctrine de la création », consulté le 11 avril 2016.

[342] A. GOUNELLE, « Création : éclipse et retour de la doctrine de la création »,

[343] A. GOUNELLE, « Création : éclipse et retour de la doctrine de la création ».

[344] À ce sujet quelques publications majeures peuvent être mentionnées : A. GOUNELLE, « S'intéresser à la création », dans *Etudes théologiques et religieuses,* 1989 (1), p. 59-69. Ou encore celle au titre provocateur de R. MARLÉ, « La Création : une doctrine périmée *?* », dans *Etudes,* 1982 (2-3), p. 247-251. Il s'interroge : "La doctrine chrétienne de la création est-elle encore tenable aujourd'hui ? Présente-t-elle un intérêt autre que de fidélité à la foi reçue ?"

mis au rebut la théologie de la création. Cette attitude a exposé la doctrine chrétienne de la création à des attaques des écologistes et autres mouvements de type New Age, dans les années 1960 ; ou encore des reprises inappropriées de quelques-uns de ses aspects par ces derniers[345]. En revanche, la compréhension du salut requérait une écoute attentive de la tradition et une ouverture nouvelle à la question de Dieu Un et Trine, Créateur de tout. L'intérêt pour l'herméneutique prenant en compte le non spéculatif et ayant une large vue sur les figures et les symboles contribue aussi à reposer la question de la création.

Dans ce contexte, il faut revaloriser le cosmos ou le thème de la création, spécialement « dans une conjoncture où la foi chrétienne a, pour l'essentiel, perdu ses conditions élémentaires de compréhension et de plausibilité internes » et, par conséquent, « tout effort pour la rendre vivable, dicible, pensable doit passer par une recherche qui vise à en restituer et à en risquer, à nouveau, l'identité »[346]. En sus, la redécouverte du cosmos (dépouillé du relent anthropocentrique de la philosophie occidentale) en tous domaines du savoir[347] s'impose et impose au christianisme d'avoir son mot à dire sur cette instance, en reconnaissant la consistance propre du cosmos. Précisons qu'il ne s'agit pas d'adapter le message chrétien sur la création afin de le conformer aux questionnements de l'heure (une théologie sur mesure), pas plus qu'il ne faut prétendre à « la restauration de la pure cohérence interne — quelque peu mythique — du discours théologique, mais un effort pour (…) dépasser des positionnements inadéquats »[348]. Un travail de remise à jour par la théologie, que Henri de Lubac compare à un

---

[345] Nous y avons consacré quelques pages du premier chapitre de cette étude.

[346] A. GESCHÉ et alii, *Création et salut*, Bruxelles, Publications des FUSL, 1989, p.8.

[347] Il est vrai que, quatre siècles après sa naissance, la science moderne, en ses diverses déclinaisons, a mis le focus sur le caractère cohérent et évolutif de l'objet ou des objets de leurs investigations. Retenons, entre autres, l'aspect dynamique de l'univers quant à l'apparition des mécanismes régissant l'apparition et l'évolution de la vie, qui constituent des structures éminemment complexes, s'originant dans une sorte de genèse globale. Les résultats qui en découlent donnent lieu à des connaissances ou des savoirs qui suscitent des interrogations nouvelles et multiples sur leur signification, sur le concept de nature ou de création et particulièrement sur les expressions qui servent traditionnellement à la dire. Tel est, par exemple, l'objet d'un colloque tenu à l'Institut Catholique d'Études Supérieures de la Roche-sur-Yon, en Vendée, les 21 et 22 janvier 2013 sous le titre « Les science face au concept judéo-chrétien de Création », dont les textes sont publiés sous le titre « Les sciences face à la Création », Paris-La Roche-sur-Yon, Ed. de l'Emmanuel-ICES, 2014.

[348] A. GESCHE et alii, *Création et salut*, p. 8-9.

« nageur qui, pour se maintenir sur les flots, s'avance dans l'océan, devant à chaque brasse repousser une nouvelle vague. Il écarte, écarte sans cesse les représentations qui toujours se reforment, sachant qu'elles le **portent**, mais que s'y arrêter serait périr »[349]. Telle est la tâche qui incombe au christianisme aujourd'hui.

Nous l'avons montré, la théologie de la création a connu un moment d'éclipse dans le concert des disciplines théologiques ; ce qui a donné lieu à des déviations que les critiques des mouvements écologistes récupèrent et brandissent pour accuser l'enseignement de la tradition judéo-chrétienne. Que dit la Bible de la création ? Mais surtout de quoi il est question dans la théologie de la création ?

III. 3. LA THEOLOGIE DE LA CREATION SELON PIERRE GISEL

Né à Genève, en 1947, Pierre Gisel est un théologien suisse, de confession protestante. Après avoir obtenu un doctorat en théologie en 1975, dont la thèse sera publiée en 1977 sous le titre : « Vérité et histoire. La théologie dans la modernité, Ernst Käsemann », il s'est engagé dans la pastorale (il fut pasteur à Genève), l'enseignement, la recherche et l'édition (Labor et Fides, dont il fut administrateur-délégué et président du Conseil d'administration).

Professeur de théologie, notamment de théologie systématique, spécialiste de l'histoire des théologies moderne et contemporaine, des institutions et des imaginaires chrétiens, il a étendu le spectre de ses recherches en abordant progressivement l'étude comparée qui met aux prises le judaïsme, le christianisme et l'islam. Ses nombreux écrits (il a publié une trentaine de livres et plus de 300 articles scientifiques en collaboration avec plusieurs revues) ont oscillé autour de la question du statut et de la fonction sociale de la religion et sur la philosophie de la religion. Ses recherches le mettent à la croisée des sciences des religions et de la théologie. Les nombreux ouvrages collectifs (une trentaine là aussi) il a assuré la direction et auxquels il a contribué portent sur la ritualité, le croire, l'institutionnalisation du religieux, les monothéismes et la reconfiguration du religieux dans le monde actuel. C'est, non sans raison, qu'il affirme haut et fort qu'il croit à la transversalité des disciplines.

---

[349] H. DE LUBAC, *Sur les chemins de Dieu,* Paris, 1956, p. 142, cité par M. KEHL, « *Et Dieu vit que cela était bon ». Une théologie de la création, (*Cogitatio Fidei, 264), Paris, Cerf, 2008, p. 7.

Attaché à l'Université de Lausanne durant toute sa carrière, il y a œuvré comme professeur et plusieurs fois comme doyen de la faculté de théologie. Il a également initié et assuré un cours intitulé « Les grands courants religieux en Occident aujourd'hui » à l'École polytechnique fédérale de Lausanne, sans oublier son enseignement à la faculté de théologie de l'Université de Fribourg. Il fut enfin membre d'une commission d'experts (sur la reconnaissance des communautés religieuses d'intérêt public) auprès du Conseil d'État du gouvernement cantonal du Vaud, mais aussi président de l'Espace culturel des Terreaux à Lausanne.

Il ne s'est pas limité à la Suisse ni au protestantisme ; il a pu ainsi enseigner également à l'étranger et dans des milieux catholiques, notamment à Laval au Québec, à Paris au Centre Sèvres et dans d'autres institutions universitaires catholiques où il est invité. Comme à Lausanne, il sort du contexte des institutions strictement religieuses pour participer ponctuellement à la section des Sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études de Paris. À l'Institut Supérieur d'Étude des Religions et de la Laïcité de Lyon I et Lyon II, il œuvre en qualité de membre du Conseil scientifique, de même qu'à la Faculté libre en Études politiques et Économie solidaire de Bourg-la-Reine.

Il est membre des sociétés savantes variées, dont la Société suisse de Théologie et l'Académie internationale des sciences religieuses. La Faculté de théologie et d'études religieuses de l'Université de Sherbrooke (Québec) lui a décerné le titre de Docteur honoris causa en 2011.

Après avoir consacré trente-six ans de sa vie à l'enseignement, à la recherche et à divers services à la société, Pierre Gisel prendra sa retraite en 2012. Mais cette retraite ne signifie nullement inactivité, car il est encore et toujours présent dans les activités des sphères scientifiques ou intellectuelles et politiques, en qualité d'expert ou de conférencier.

Un trait de caractère du théologien mérite d'être mentionné : son sens aigu de la remise en question, qui crée parfois des controverses dans les milieux universitaires. En l'occurrence, la vive polémique que suscita, en 2007-2008, le projet de réorganisation de l'enseignement de théologie de façon conjointe dans les facultés des universités de Genève, Lausanne et Neuchâtel. Il a engagé « un débat sur le fond de ce que peut être un enseignement de la théologie chrétienne au temps des sciences des religions renaissantes et du dialogue progressif entre traditions croyantes du monde globalisé. Il avance l'idée de "scène religieuse" comme objet de connaissance se référant à une pluralité d'énoncés et d'acteurs. Sur cette scène la théologie ne figure plus comme discipline rectrice du rapport avec l'ultime, mais comme tradition de pensée

dont les contours et les développements suivent le cours particulier de la civilisation occidentale. »[350] Faut-il y voir le tempérament du contestataire qui prit la tête du mouvement étudiant, en mai 1968 ? Une chose est sûre, sa pratique de théologie et son approche du réel a quelque chose de différent. C'est ainsi qu'il ne s'enferme pas dans les murs de la théologie chrétienne, mais il s'ouvre aux autres religions monothéistes et aux autres traditions religieuses. Dans cette approche, il croit fort à la transversalité des disciplines, où se côtoient philosophie, théologie et anthropologie. Il ne fait pas l'économie de cette transversalité dans sa façon de parler de la création. Cette attitude a retenu notre attention et a inspiré notre option pour sa théologie de la création qui parle et qui nous parait audible, notamment en cette période de l'histoire marquée par la crise écologique. Une crise qui cristallise le débat notamment autour du rapport de l'humain à la nature, et pose des questions à la tradition chrétienne quant à sa vision ou conception de la création.

Ainsi, se réclamant de la tradition chrétienne, Pierre Gisel ne se prive pas de lui poser des questions et n'hésite pas à l'interpeller, en vue de sa remise à jour, condition de sa pertinence et de sa pérennité. Dans un entretien qu'il a accordé à la revue *Lumière et vie,* il centre sa tâche de « "théologien" sur ce qu'il en est de l'humain dans son rapport à soi, au monde, aux autres, à ce qui le dépasse, qu'il symbolise et dont il répond comme il peut, selon des éventails instructifs au demeurant, et au gré des forces et faiblesses que recèle chacune des options mises en œuvre ». Il insiste : « Et "théologien" parce que voué au non-normalisable, à de l'excès – du "en plus", souvent "soustrait" —, à de l'hétérogène. Non articulé donc à une identité à préserver (un "dépôt" de la foi), mais à des questions qui traversent l'humain et dont cet humain répond, des questions à expliciter et à penser, à prendre en charge aussi pour une part »[351].

Cette citation illustre bien ce caractère réformiste du théologien. Son rapport au réel en reste marqué ; mais encore, cela transparaît dans ses travaux d'intellectuel, notamment quand il aborde les questions de société ou des questions ecclésiales. Bref, il inscrit ses réflexions et les orientations pour la mise en œuvre de solution aux problèmes dans un style qui se traduit dans

[350] Pour plus d'informations, on lira avec fruit Pierre GISEL, *Traiter du religieux à l'université. Une dispute socialement révélatrice,* Lausanne, Antipodes, coll. « Contre-pied », 2011.

[351] P. GISEL, « Vérité et histoire », Entretien, dans *Lumière et vie*, n° 281, janvier-mars 2009, p. 7.

la vie humaine[352]. Il le reconnaît lui-même en mentionnant cette caractéristique récurrente de son activité théologique, à savoir le refus de défendre ce qu'il appelle les « intérêts tribaux ou solidarités de groupe[353].

En définitive, sa théologie est difficilement classifiable. Il est pétri dans des écoles de pensée multiples (barthienne, libérale, post-libérale, approche historique, etc.). Il donne raison à ceux qui rapprochent sa position d'une posture catholique — dans sa grande histoire bien entendu, plus que de celle protestante. Cependant, reconnaît-il, son « horizon — (mon) point de départ et (mon) point d'arrivée — est celui de la société comme telle, et son intérêt premier l'humain, comme tel également »[354].

III. 3.1. Le choix de sa théologie de la création : motivations

Avant de nous étendre sur ce qui retient notre attention dans la théologie de la création de Pierre Gisel, précisons la motivation de notre préférence pour son approche. En effet, comme il le reconnaît lui-même dans un ouvrage récent publié avec Michèle Bolli-Voélin[355] : depuis son premier ouvrage[356], le thème de la création est et reste au centre de toute sa théologie et sert de toile de fond à tout son édifice théologique. Pourquoi ce choix privilégié ? Pierre Gisel nous répond en précisant que ce thème « touche, par-delà, à ce qu'est le christianisme même dans son rapport au monde et à la société : non la proclamation d'un "salut" qui serait de bout en bout suspendu à une transcendance hors-monde, verticale, radicalement autre, mais une articulation au réel de tous et à l'humain comme tel. Et c'est une articulation où le "geste"

---

[352] P. GISEL, « Vérité et histoire », Entretien, dans *Lumière et vie*, n° 281, p. 7.

[353] P. GISEL, « Vérité et histoire », p. 8.

[354] P. GISEL, « Vérité et histoire », p. 9.

[355] P. GISEL & M. BOLLI-VOELIN, *L'humain. Entre résistance et dépassement. Entretiens sur le christianisme et le religieux en société contemporaine,* Le Mont-sur-Lausanne, Ed. Ouverture, 2017. Ici, contrairement à la pensée protestante (marquée par la théologie de Karl Barth) qui assimile la création à la christologie et au salut, Pierre Gisel semble déplacer le curseur vers le monde dans sa relation avec l'humain, reflet de la relation de Dieu avec la création.

[356] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1987. Ce livre a connu une première édition en 1980.

chrétien prend sur lui ce qu'est le monde — l'humain et le social —, en en intégrant ainsi les richesses, les pesanteurs également, pour les "subvertir" »[357].

Nous faisons nôtres ces propos qui résument tout l'intérêt que l'on peut porter à cette théologie de la création telle qu'il la fait et la perçoit. Elle a le mérite de dépasser une vision restrictive de la création, communément répandue, comme œuvre de Dieu. Sans toutefois nier cette part importante voire fondatrice de la création par Dieu, il prend en compte et met en avant le vécu humain (sujet qui réfléchit sur la création et qui y trouve ancrage) dans sa relation avec son milieu d'épanouissement et de réalisation, la société qu'il constitue et les différents régimes (le social, le politique, la littérature, l'art, le religieux…) avec les régulations y relatives sur modes différenciées, sa responsabilité face à ce milieu et ce qu'il lui est donné de protéger (contrairement à des conceptions exclusionnistes du monde et de la société, des types qui prônent la fuite ou le rejet du monde en vue du salut). Dans cette perspective, le religieux est ouvert au pluralisme et à la multi-dimensionnalité des sociétés humaines, sans cesse changeantes, à la réalité humaine en proie à des expériences toujours mouvantes et à la mutation des modes d'esprit.

On pourrait objecter, dans un tel contexte, que le religieux n'a plus de consistance propre ni d'assurance qu'il pourrait revendiquer, car il est désormais soumis aux aléas du temps et porté par les vagues de mutations sociales à tous les égards. Mais pour nous en tenir à ce qui est dit plus tôt sur la création, tout en ne niant pas l'évidence des risques pour le religieux de se fondre dans des courants de pensée qui passent, nous pouvons reconnaître au religieux, par-delà sa spécificité d'articulation avec le réel, sa capacité de reprise ou de prise en charge de ce réel dans le dessein de le porter vers son accomplissement, sans prétention de le sauver[358]. Sans prétention de salut, estime-t-il, ce qui peut poser problème : les « subtils équilibres » qui maintiennent les réalités créées sont menacés de destruction par la crise écologique actuelle, et on pourrait attendre d'une réflexion sur la création qu'elle propose des motivations religieuses pour les « sauver ». On sait qu'au cœur du monde se trouve inscrit une part d'inaccompli, ou même pour parler comme Pierre Gisel, de l'ouvert et de la requête. C'est au nom de toutes ces

[357] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, p. 9.

[358] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, p. 12.

considérations que la théologie est conviée « à revisiter la thématique de la création, à en percevoir et à en penser une nouvelle actualité »[359].

Une deuxième motivation préside à notre choix, toujours en lien avec l'insistance sur le rapport au monde, au « cadre » de déploiement de la vie humaine. En effet, depuis les Temps modernes l'accent a été mis sur l'humain comme mesure de toute réalité, lui subsumant toutes les autres. Nous en avons vu les conséquences : la séparation entre l'humain et son cadre de vie (qui n'est pas une entité passive, soumise aux fantaisies humaines) dont la résultante est la crise écologique actuelle, laquelle n'est plus de l'ordre du possible mais de celui de l'évidence. Face à ces bouleversements, il importe d'opérer une inversion du point de vue en accordant une attention plus accrue à ce « cadre qui préexiste à l'humain, qui le dépasse aussi, infiniment même »[360], dans lequel il évolue, déploie son activité et exerce sa responsabilité vis-à-vis du don reçu. C'est cette prééminence que défend Genèse 2-3, et elle nous inspire cette thèse fondamentale : « l'humain ne se tient dans la vie pour le meilleur que s'il œuvre ***dans* et *à partir de la création,* donnée, et non *à partir de lui-même »*** [361]Si, au contraire, l'humain cherche à vivre à partir de lui-même et pour lui-même, il s'engage sur le chemin du pire ou de la mort. La bénédiction et de la vie passe par la vie « dans » et « à partir » de la création. Ce déplacement de point de vue coïncide avec une attitude prométhéenne qui confine avec une forme d'idolâtrie de l'humain pour ses propres productions.

Une théologie de la création se doit donc de penser et de repenser la réalité de l'être-monde afin de réadapter notre vision sur elle. Un effort qui exige de sortir des idées, des systèmes de pensées avec lesquels nous nous sommes accommodés depuis des siècles afin de penser autrement notre société et y porter ***un autre regard*** ; il s'agit de basculer vers une autre façon de faire, de penser et de créer. Cela fait appel à une créativité, à une réorganisation de la perception. La contrainte de la sauvegarde de notre cadre de vie sert cette créativité. Il ne s'agit pas nécessairement de générer des idées foncièrement nouvelles, mais bien de réorganiser celles qui existent déjà. Dans cette perspective, nous ne pensons pas qu'il faille remplacer l'anthropocentrisme (tant décrié !) par un éco-centrisme ou un biocentrisme, fût-ce dans une

---

[359] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité,* p. 12.

[360] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, p. 13.

[361] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, p. 13

visée inclusiviste (est-ce un véritable correctif à l'anthropocentrisme exclusif ?). Car le problème n'est pas tant de remplacer l'humain par quelque être que ce soit, mais de réfléchir sur sa condition présente en vue de son avenir et de la pérennité de son espèce et de celles des autres créatures. Pour tout dire, dans cet effort de créativité, deux axes de la réalité humaine entrent en ligne de compte et sont à prendre au sérieux : d'un côté, le cadre de son existence, de l'autre sa condition elle-même. En d'autres termes, porter un regard renouvelé et renforcé par l'expérience de la crise écologique sur le vécu de l'humain dans le monde et dans la société ; s'interroger sur ce que doit être sa relation avec l'ensemble de la création, c'est-à-dire son biotope et tout ce qui le constitue. Et surtout focaliser l'attention sur ce qu'il convient de nommer le commun destin de la nature avec l'humanité. Il ne s'agit pas d'une dépendance unilatérale de la création à l'humain mais de l'interdépendance dont parle le pape Benoît XVI : « La façon dont l'homme traite l'environnement influence les modalités avec lesquelles il se traite lui-même et réciproquement »[362], et il insiste sur le fait que « toute atteinte à la solidarité et à l'amitié civique provoque des dommages à l'environnement, de même que la détérioration de l'environnement, à son tour, provoque l'insatisfaction dans les relations sociales »[363].

Une troisième raison qui nous a convaincu de suivre la perspective théologique de Pierre Gisel est fondée sur l'affirmation de la consistance propre de la création, qu'il ne faut pas « nécessairement » lier à l'humain ou, disons-le en durcissant, rapporter de façon directe à Dieu (On parle parfois de présence paradoxale de Dieu à la création, une sorte de présence-absence)[364]. Le théologien suisse pose la création en mode de différence, tant en son origine (elle est différente de Dieu qui la crée, car ne provenant pas de lui sur mode de génération ou d'émanation) que dans sa nature propre (elle est une scène, en lien indirect avec Dieu, mais en relation avec l'humain qui y voit se dérouler l'intrigue de son existence). Cette caractéristique Pierre Gisel la considère comme le point « le plus central et le plus décisif (à ses yeux) dans le motif biblique, juif et chrétien, de la création », c'est-à-dire « sa consistance propre, son autonomie (…) et non une dépendance directe, ni de départ, ni au long de la continuité du

---

[362] BENOIT XVI, *Caritas in Veritate,* 51

[363] BENOIT XVI, *Caritas in Veritate,* 51

[364] H. MARZOLF, *Libéralisme et religion*, Paris, Cerf, 2013. Ou encore D. BOURG, A. PAPAUX (dir.), *Dictionnaire de la pensée écologique*, Paris, PUF, 2015.

temps »[365]. Théologiquement, on ne peut les confondre, la création et Dieu n'ont pas de destin commun qui les rendrait dépendant l'un de l'autre. Le rapport que Dieu entretient avec la création est asymétrique, comme le reconnaît Pascal Genin[366], en écho à Pierre Gisel.

À ce titre, nous pensons que l'on peut logiquement penser que l'existence de la création n'est pas à assimiler à celle de l'humain, qu'elle précède et dépasse et lui échappe en même temps. Il y est placé, dans un jardin, et non sur une terre vierge ou déserte. Et donc l'humain ne saurait prétendre en résorber la consistance propre, car on peut dire qu'en elle réside une parabole de transcendance. Il faut en définitive distinguer les différents ordres des choses d'une part, et ce qui relève de l'humain en ses composantes de l'autre. Lesquels ordres ne sont ni concurrents, ni collaborant strictement, mais il est possible de les articuler sans les confondre.

Dans le même ordre d'idée, et en s'inscrivant dans l'intelligence de la question de l'origine, telle que comprise par Pierre Gisel, on peut aussi penser — et à bon escient — la distance ou le rapport de non-immédiateté entre le Créateur et l'humain qui reçoit de lui d'être créé, c'est-à-dire le réel du monde. Il se noue entre eux une relation indirecte, médiatisée par la création, qui exclut toute compréhension du commencement suivant une logique de linéarité qui partirait de Dieu au réel d'abord, puis à l'humain. Cette origine recèle, en son essence, de l'énigme que l'on peut métaphoriquement représenter par le tohu-bohu initial (qu'on situe hors-création ou qui précède l'acte créateur de Dieu) ou la présence du serpent qui séduit l'homme et auquel ce dernier répond. La position de l'homme par rapport au reste de la création et vis-à-vis de Dieu est seconde, et originairement seconde. Il n'est pas en position de premier matin de la création ; il ne reçoit pas une création infinie, ce qui permettrait de transgresser toutes limites, faisant fi des conditionnements et des conditionnalités. Il reçoit donc une part du réel qui peut se prêter à la gestion de la responsabilité humaine, à son échelle. C'est-à-dire ce dont il est capable de répondre, à savoir le cadre qui lui est pré-donné d'un côté, et ses semblables avec lesquels il partage un commun destin, de l'autre.

Enfin, Pierre Gisel inscrit le relationnel au cœur du créé : le créé est essentiellement relationnel. Gisel dit du relationnel qu'il est « un élément dynamique, ouvert, avec de la

---

[365] H. MARZOLF, *Libéralisme et religion*, p. 15.

[366] P. GENIN, *Le choc des cosmologies. 2500 ans d'histoire. Perspectives théologiques*, Namur-Paris, Ed. Jésuites, 2016, p. 246.

nouveauté, de l'ambivalence aussi »[367]. Et de préciser : « Le thème est là pour dire qu'au cœur de la création s'ouvrent, pour l'humain, une adresse, de l'offre et de la requête, une vocation si l'on veut. Et que cela ne s'ajoute pas, comme un "en plus", religieux ou moral, mais est constitutif de ce que nous sommes et hors de quoi, justement, nous ne sommes pas »[368]. Ceci implique qu'on réponde à cette offre, non pas sur mode de l'injonction ou du commandement, ou d'une conformité à un ordre des choses, mais qu'on réponde de ce qui est donné : le réel à travers les différentes histoires qui le marquent. C'est cet effort de réponse qui met en exergue l'offre et, avec elle, la dimension relationnelle, qu'il convient de mettre en œuvre. Telle est la condition de l'accomplissement de l'humain. Car ce dernier est inscrit, dès le départ, dans un cadre où il est inaccompli, dans la condition de finitude et ouvert à la requête. Pour se réaliser, s'accomplir, il traverse des expériences qui peuvent être heureuses ou malheureuses, il répond à cette requête, à cette offre du réel ou du relationnel qu'il prend en charge en se prenant en charge.

Précisons tout de suite qu'il faut comprendre cet accomplissement comme quelque chose qui concerne exclusivement l'humain : ce qui le fait et ce qu'il est, singulièrement[369]. Il ne s'agit pas d'une tâche de parfaire ou de poursuivre la création qui incomberait à l'humain, loin de là ! Mais cet accomplissement ne s'opère pas sur le mode d'un accomplissement homogène. Il s'effectue dans l'hétérogénéité ; c'est-à-dire aux prises avec le non-soi. Telle pourrait être, nous semble-t-il, la condition de la réalisation de soi : la permanente recherche de l'adéquation avec ce qui est en soi, en prenant en compte les données de son environnement tant géographique, culturel, historique que spirituel. Et pourquoi pas économique et politique ? Sans ce contexte qui constitue les conditions positives de son épanouissement, il n'y a pas accomplissement, il n'y a pas avènement réel. Mais plutôt un rêve, une utopie dont la réalisation peut s'avérer

---

[367] P. GISEL & M. BOLLI-VOELIN, *L'humain. Entre résistance et dépassement. Entretiens sur le christianisme et le religieux en société contemporaine,* Le Mont-sur-Lausanne, Ed. Ouverture, 2017, p. 17.

[368] P. GISEL & M. BOLLI-VOELIN, *L'humain. Entre résistance et dépassement*, p. 17.

[369] Il nous paraît important de dissiper toute confusion qui viserait à nous attribuer l'intention de dénier l'accomplissement à d'autres créatures. Le réel, en tout temps est perçu comme multiple ; il n'est pas en rapport avec une seule cause. Sa diversité fait qu'on en rende compte aussi de manière plurielle. L'accomplissement est fonction des finalités poursuivies, lesquelles sont singulières et touchent chaque individu de manière toute aussi particulière. Dans une communauté ou une société idéale, à visée communautaire, l'accomplissement s'opère en fonction des particularités, dans le respect des différences, sans besoin d'hiérarchisation des ordres.

désastreuse, dès lors que l'on ne considère qu'un sujet qui commande souverainement au possible, pour reprendre les termes de Pierre Gisel. Notamment lorsqu'on ignore ou lorsqu'on nie la consistance propre de ces conditions d'une part, et leur apport de l'autre[370].

Après le bref énoncé des motivations qui nous ont amené à choisir la théologie de Pierre Gisel, penchons-nous à présent sur les grandes articulations de cette élaboration théologique de la création que nous voudrions reprendre à notre actif dans ce chapitre de notre travail.

III. 3.2. Ce qu'il nous faut retenir

Dans son livre de référence en la matière, intitulé « La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu »[371], Pierre Gisel s'emploie, en prise avec les sciences humaines, à montrer « le monde comme création » ; monde comme « lieu et condition d'existence humaine ». Et nous ajoutons : pas seulement l'existence humaine, mais de toute existence terrestre, des animaux aux minéraux en passant par les végétaux. Ignorer les autres êtres serait « anthropologiser ou anthropomorphiser » le monde à l'excès ; car l'existence humaine, tout en influençant la vie terrestre dans son ensemble, en dépend aussi foncièrement, elle en fait partie et en subit aussi l'influence, de l'infiniment petit à l'infiniment grand. L'auteur lui-même reconnaît que le rapport au monde qu'entretient l'homme occidental (mais nous pouvons dire qu'il s'agit de l'homme en général) est en crise, la crise écologique moderne en est bien la conséquence.

Face à l'évanescence du monde et de ses réalités (mouvance, contingence, devenir, performance), l'auteur propose de retrouver ce qui demeure et qui résiste à la fluidité, une positivité. Aussi pense-t-il qu'il faut rechercher une ontologie nouvelle du monde et de la réalité. Cet effort d'élaboration de théologie de la création comporte un double enjeu : l'un politique, l'autre ecclésial.

Son enjeu politique implique une réflexion sur les limites, synonyme de nécessité. L'homme moderne qui croit tout maîtriser, de produire dans la démesure, il se croit capable de tout et se

---

[370] P. GISEL & M. BOLLI-VOELIN, *L'humain. Entre résistance et dépassement*, p.18.

[371] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1987.

trouve confronté à un choc en retour, une prise de face de ses limites. Ces limites, une fois intégrées, peuvent ouvrir des perspectives de « critères éthiques opérationnels »[372]. La question de la limite ou des limites, longtemps tenues à l'écart des approches scientifiques ou techniques du monde[373], finissent par refaire surface « sous la forme de la tolérabilité sociale »[374]. C'est tout le versant moins reluisant de l'hybris qui caractérise l'homme moderne.

Par ailleurs, face à la séduction de nouvelles religiosités (gnoses, New Âge, spiritualités orientales, etc.), faire une théologie de la création implique aussi une réflexion sur la tendance à reléguer l'histoire au second plan, disons la dimension historique de notre existence, son inscription dans des héritages historiques. Ce qui induit fatalement le voilement des responsabilités sur l'état du monde aujourd'hui. Il peut être tentant de mettre en avant d'autres visions du monde, au détriment de l'héritage judéo-chrétien ou occidental, et par là de ne pas réfléchir sur le passé, au risque qu'il revienne sur un mode plus insaisissable, car il ne naît de nouveauté que dans la mesure où le passé est évacué ou, positivement, si on s'en sert comme source d'apprentissage et d'enseignement. La question qui se pose, selon nous, c'est celle de savoir s'il est bien indiqué d'aborder une question contemporaine avec des yeux du passé. Il est possible de fonder le regard contemporain sur les bases du passé qui ont un quelconque lien avec le présent, notamment quand on sait que c'est lui qui le porte et lui sert de socle, et dans un rapport de causalité. Mais chercher à l'évacuer, comme le suggère Pierre Gisel, est une tâche difficile ; tout comme penser le maintenir en tant que tel par un effort de transposition dans le présent dans le dessein de se prémunir des « invasions ou des séductions » des religions autres que celles juive et chrétienne ainsi que d'autres formes de spiritualités du monde est nettement plus compliqué.

À notre humble avis, il faudra chercher un juste équilibre entre les différentes visions du monde, tout en restant soi-même, c'est-à-dire héritiers de la tradition judéo-chrétienne. Cela est d'autant plus utile et important dans la mesure où la vision chrétienne du monde se laisse interroger et éclairer par d'autres qui l'invitent à s'interroger sur sa part de responsabilité dans

---

[372] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, p. 12

[373] L'expérimentation et l'innovation techniques ne prenaient que rarement en compte la finitude du monde et de ses ressources.

[374] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, p. 12.

l'état du monde et, sur base de cette remise en question, se dire avec pertinence. Cette interface est enrichissante et fécondante, car elle met en dialogue différentes visions du monde et diverses manières d'habiter le monde qui se corrigent ou s'enrichissent mutuellement. La théologie de la création et sa critique sont à penser ensemble ; au lieu de les penser dans un rapport antithétique. Car l'extériorité n'est pas synonyme d'obstacle ou d'oppression aliénante, mais elle est libératrice, comme le reconnaît Pierre Gisel lui-même. Le rôle de l'histoire (alliée objective ou supposée de la critique) est de nous faire accepter et aimer le passé qui nous est donné et que nous n'avons pas choisi[375]. Dans ce sens, la volonté de transformation de la création est à fonder dans la conviction de ses bonté et beauté reçues.

L'enjeu ecclésial de la démarche se situe, quant à lui, au niveau de l'effort de clarification de débat, en protestantisme, entre le providentialisme (calvinisme) et la théologie naturelle/éthique naturelle (avec comme visée de se démarquer de Barth) d'une part, et d'autre part dans le christianisme en général, à la question de Dieu longtemps occultée au bénéfice d'un unilatéralisme christologique. On le voit, porter un intérêt à la création en appelle à une prise en compte de la question de fondement et de l'autorité[376]. Mais l'apport d'une théologie de la création réside au niveau de la question du fondement, en ceci qu'elle confesse une origine nommée. En ce fondement résident côte à côte « l'être et le jugement, le juridique et l'expérience de vie, le critère et le réel., l'axiologique et l'ontologie, la décision qui tranche et la positivité du corps »[377].

Résumons en quelques lignes ce que Pierre Gisel retient comme éléments essentiels de la Bible au sujet de la Création :

- elle place l'homme au centre de la création, mais ce dernier en dépend, et la reçoit. Il en est le gérant, non le créateur. Il occupe une place dans un espace qui le dépasse. Il prend le relais de l'œuvre créatrice divine, mais ne l'épuise pas. Il est unique, car c'est à travers lui que se dit la création, que la création advient de nouveau ; une unicité non substantielle mais fonctionnelle[378]. Il est aussi différencié, en homme et en femme ;

---

[375] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité,* p. 9

[376] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité,* p. 13

[377] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité,* p.13-14

[378] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité,* p. 76

- au cœur de la création se situe un sujet qui peut en répondre en face de Dieu, le sujet instituant. La création naît de l'altérité et elle est position singulière ;
- la création est advenir ; son identité n'est pas jouée une fois pour toutes et pour elle-même. Elle est ouverture au possible et au devenir ;
- la création naît de l'altérité, et tout entière, elle est singularité ;
- le monde est « posé », il est création et position. À ce titre, il est réponse, obéissance responsable ou fautive[379] ;

  Pierre Gisel identifie une requête, celle d'« un rapport au monde, moins dominateur et plus polymorphe, plus différencié, plus respectueux »[380] ; ceci ne veut pas dire qu'il faille retrouver une nature perdue, ou une nouvelle insertion dans la vie ou l'animalité, mais entretenir une relation qui tienne compte de l'évolution du monde, dans un élan d'harmonie[381] ;
- s'il est vrai que la tradition chrétienne accorde à l'homme une place centrale, à cause de la raison, de la critique qui le caractérise et parce qu'il est sujet d'histoire, il n'en demeure pas moins que la vie de l'homme, une fois vécue dans l'autonomie excessive, peut devenir lieu de mort[382].

Par ailleurs, il n'est pas fructueux de séparer la nature (riche, polymorphe) de l'homme (individu coupé du monde) ou, à l'inverse, simplement valoriser la bonté de la création sans prendre en compte la dramatique dans laquelle elle s'inscrit. Il faut les penser ensemble, le monde et l'homme (la création et la créature).

Une remarque de prime importance s'impose quand on entreprend de parler de la création. Cet effort expose à la menace ou à la tentation de la gnose, qui constitue une des voies qu'emprunte une telle démarche. En quoi elle est dangereuse ? Elle cherche à « conjurer en quelque sorte la foncière *étrangeté* du monde ; et proposer une habitation secrète, où le sujet

---

[379] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité*, p. 7

[380] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité*, p. 291

[381] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité*, p. 77

[382] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité*, p. 292

humain puisse venir se retrouver comme en un sein maternel »[383]. La société s'évertue, au moyen de discours attrayants, de présenter le monde de façon homogène. Les modes symboliques sont relégués à l'arrière-plan au bénéfice de la seule vision scientifique soutenue par des relents technicistes.

Telle est la nature séductrice, créée des technocrates, qu'il faut récuser ou abandonner quand on fait la théologie de la création aujourd'hui. Cet effort exclut de voir une telle nature comme refuge. C'est désirer un monde global (public) avec lequel la vie humaine soit en relation. Un monde **autre** que celui qui le crée, c'est-à-dire le sujet. Un monde dans lequel Dieu est l'inconnu, car Dieu de **tous**, invisible mais Dieu d'une création visible et visiblement non divine[384].

Dans ce contexte d'assimilation envahissante qui caractérise notre temps, il faut y opposer, en mettant en avant un discours protestataire, celui de *l'altérité.* Un discours qui résiste au totalitarisme. Car c'est la reconnaissance de l'altérité qui délivre de l'idolâtrie. Un discours de l'éclatement. « C'est en vérité l'altérité seule qui donne le monde ; et le monde sera aussi figure de l'altérité. Solidarité d'un double mouvement, qui fait sortir l'homme de lui-même, pour *être* »[385]. Quand l'altérité est correctement vécue ou éprouvée, « elle *donne* le monde »[386], monde pluriel. Lieu de bénédiction et lieu de jugement. Le refus du même ou de l'unité n'est pas étrange, ni une perte dans la dissémination, ou le multiple.

Il est aisé, à notre avis, de comprendre pourquoi le mystère du monde fascine tant l'humain, notamment l'homme moderne, qui n'arrête pas de chercher les voies et moyens pour percer ce mystère. Car il abhorre avoir à reconnaître l'altérité du monde, une altérité qui lui échappe, qui échappe à son contrôle ; et donc à sa domination, à son empire ; qui remet en cause sa toute-puissance.

---

[383] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité,* p. 294

[384] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité,* p. 295

[385] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité,* p. 295.

[386] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité,* p. 295.

Or recourir à l'altérité ouvre sur une positivité. « L'extériorité est adresse et parole en son opacité et en son étrangeté mêmes »[387]. Il nous faut vivre dans un monde (nature) auquel l'on croit (contrairement au monde fantasmé et artificiel des techniques, mais dans lequel l'on vit tout de même), livré aux seules lois de son fonctionnement et de préservation. Non, il faut une « création, parole adressée et vocation à la responsabilité située, finie, mais hors laquelle le procès et l'assomption de la vérité — celle de l'homme, de Dieu et du monde — sont définitivement sans lieu »[388].

En définitive, la théologie de la création est un des régimes auxquels renvoient l'humain et sa vie en société ; à côté d'autres comme la poésie, l'art, etc. en tant que différents regards portés sur le monde et la vie. Mais ce thème de création est malmené aujourd'hui. Notamment avec les créationnistes qui proposent une vision unilatérale du monde, celle biblique, la seule qui vaille à leurs yeux, qu'ils opposent à une vision dite d'humanisme séculier. Mais le créationnisme n'est pas le seul à blâmer : il y a aussi les réductions socio-culturelles unidimensionnelles (capitalisme, libéralisme, la finance à tout prix, etc.) qui ferment la porte à toute autre possibilité d'approche du réel (religieux, mythologique). Socialement et politiquement parlant, les effets de cette réduction suscitent de l'inquiétude. Alors que notre époque, nous l'avons dit, est marquée, dans le domaine des savoirs, par le pluralisme ou l'approche muldimensionnelle. De ce point de vue, avoir dans le monde du religieux affaire à des vérités autocentrées peut passer pour quelque chose de surprenant. C'est un défi à relever. Comment se dire et dire la création ?

Nous ne pouvons clore cette brève présentation des grandes lignes de la pensée théologique de la création de Pierre Gisel qui motivent notre option pour sa théologie de la création sans relever quelques observations, en plus de celles que nous avons énoncées par-ci par-là lors dans cet exposé. D'abord, parlant de la création, il semble en réduire l'étendue à la planète Terre, lieu de vie et d'histoire, jusque-là connu, de la vie de l'homme. Mais si nous nous en référons au premier article du Credo qui confesse un Dieu Créateur du ciel et de la terre, de l'univers visible et invisible, nous croyons que la création dépasse largement ce cadre. À cet effet,

---

[387] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité,* p. 296.

[388] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité,* p.296.

l'humain semble ne pas avoir pour lieu de déploiement « la création » mais une des composantes de la création, la planète Terre, une infime partie du système solaire.

Si on prend en compte la création dans toute son étendue telle que confessée dans le Credo, on doit logiquement intégrer le ciel et la terre, l'univers visible et invisible (aux yeux de l'être humain). Et donc, elle dépasse largement le cadre de la planète Terre. Et de ce point de vue, la création, nous semble-t-il, ne saurait être cernée d'abord dans son rapport à l'homme, mais au Créateur, puis à l'humain qui en reçoit une partie sous sa responsabilité. En limiter l'étendue au seul cadre de l'histoire de l'homme serait biaiser la compréhension et l'immensité de l'œuvre créatrice de Dieu.

Ce ne serait cependant pas faire justice à Pierre Gisel que d'ignorer sa reconnaissance du fait de l'expansion continue de l'univers, avec des dimensions infinies que l'esprit humain ne peut représenter, avec une foule de galaxies, mouvant dans des temporalités qui nous sont inconnues. Vu sous cet aspect, il est logiquement impensable qu'il soit donné à l'humain de poursuivre ou de parachever le projet créateur de Dieu, car il lui échappe en majeure partie.

Dans la même veine, en ce qui concerne son affirmation de la responsabilité humaine face à la création, nous voyons que son champ est limité à ce qui lui est pré-donné, dans le seul cadre de son existence. Qu'en serait-il de sa responsabilité face aux autres planètes qu'il explore de plus en plus ? Faut-il qu'il en rende compte ? Doit-on les inclure dans le champ, en l'élargissant, de ce cadre de son intrigue existentielle ? On sait qu'il n'y habite pas, et c'est évident ! Ne pourrait-on pas les considérer comme des « habitations intellectuelles » qu'il s'efforce de ne pas laisser vides ? Enfin, l'infiniment grand et l'infiniment petit font-ils partie du monde, de la création au sens gisélien du terme ?

Une autre question : affirmer la grandeur de l'humain dans la création est-ce faire œuvre utile et faire preuve d'objectivité ? Étant donné que dans tous les cas, c'est l'humain qui parle de lui-même et des autres créatures. Il est un être de raison et d'histoire. Mais fait-il toujours preuve de raison ? Apprend-il toujours de l'histoire ? La raison n'aurait-elle pas la vertu de l'épargner de la boulimie et de l'instinct d'accumulation qui l'habite au point d'empiéter sur les droits des autres créatures, fussent-elles humaines (générations futures, certains peuples du monde) ? N'est-ce pas une gestion responsable des choses de la création qui lui est recommandée, celle qui implique un partage équitable entre les usagers, afin que son usage soit proportionnel à la sagesse qui lui est intrinsèque et qui s'impose à tous ?

Enfin, comment peut-on résister au monde des techniciens dans lequel nous vivons ? Loin de nous l'idée de soutenir une quelconque co-création qui serait l'œuvre exclusive de l'homme ; mais le monde qui nous abrite n'est plus et ne peut être « pur » de toute trace humaine. Si nous confessons voir les traces de Dieu dans la création, de même, nous ne pouvons pas ne pas reconnaitre les traces de l'humain dans le monde tel qu'il le façonne pour se le rendre utile, et surtout lutter contre tout ce qui, dans la nature, passait pour motif de fatalité. Son intervention pour écrire son histoire dans le temps et dans l'espace laisse des traces dans la création, même à un degré infiniment négligeable par rapport à l'immensité du temps et de l'espace. Bref, le monde tel que conçu par l'homme vient s'ajouter au monde dans lequel il est placé, qu'il a reçu.

III. 3.3. Approche thématique de la pensée théologique de la création chez Pierre Gisel

On l'a vu au début de ce chapitre : Pierre Gisel reconnaît que le thème de la création a accompagné l'évolution de sa pensée théologique dès le début. Il nous paraît important de signaler d'entrée de jeu que la pensée du théologien suisse est particulièrement difficile d'accès. À cause de sa langue, mais surtout à cause de l'étendue du champ des différents domaines de savoirs qui entrent en ligne de compte dans l'élaboration de sa pensée. C'est un système de pensée complexe qui met en œuvre une réelle pluridisciplinarité. Il y mêle tradition et actualisation, protestantisme et autres confessions chrétiennes, christianisme et autres traditions religieuses, sans oublier de prendre en compte les apports philosophiques, historiques et éthiques.

Pour une approche méthodologique de sa pensée théologique de la création, que nous ne saurons prétendre épuiser et dans la mesure de ce que nous pouvons en saisir, nous allons procéder, à partir de la lecture de ses ouvrages consacrés à la question de la création[389], par une

[389] P. GISEL, « Théologie de la création », dans A. BIRMELE, P. BÜLHER, J.-D. CAUSSE et L. KAENEL (éds.), *Introduction à la théologie systématique*, p. 403-408. Cette présentation fait la synthèse du motif de la création qui se retrouve dans les écrits de l'auteur, notamment : *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu* (1980), Genève, Labor et Fides, 1987 ; co-écrit avec Lucie KAENEL *: La création du monde. Discours religieux, discours scientifiques, discours de foi,* Genève-Bienne, Labor et Fides-Société biblique suisse, 1999 ; « Nature et création selon la perspective chrétienne », in *Religion et écologie* (Danièle Hervieu-Léger éd.), Paris, Cerf, 1993, p. 29-45.

étude des quelques thèmes qui auront retenu particulièrement notre attention et qui ont suscité notre intérêt.

III. 3.3.1. La création comme monde ou cadre de la vie humaine

Dans sa grande monographie sur la création que nous avons signalée et dans d'autres écrits postérieurs sur la question, partant de l'étude de Genèse 2-3, l'auteur pose la création comme un cadre. Cadre dans lequel se déploie l'existence humaine et tout ce qui va avec, dont ses activités et sa responsabilité, cadre constitue les conditions de possibilité de la vie humaine : le jardin dans lequel il est posé, qu'il est chargé de cultiver et dont il doit prendre soin. Mais aussi des autres êtres qui y habitent (nommer les animaux, respect les limites lui imposées par la présence de l'arbre de vie et de mort). Il se lit en filigrane, au centre de ce récit de la Genèse, la question de la place et de la responsabilité de l'humain au cœur du monde.

La création, chez Pierre Gisel, renvoie à un cadre donné et obligé[390]. Ainsi, tout discours sur l'humain, sur son expérience, son salut ou son histoire, ne peut être perçu que dans la problématique du monde, c'est-à-dire la création avec les crises qui l'affectent, mais aussi le nouveau qui peut en jaillir. Selon l'auteur, la tradition biblique se sert de ce cadre comme point de départ et d'arrivée de la Révélation : tout part de Genèse 1, 1, c'est-à-dire du récit de la création du ciel et de la terre avec tout ce qu'ils renferment, jusqu'à son accomplissement qui coïncide avec l'avènement d'un ciel nouveau et d'une terre nouvelle dans le livre de l'Apocalypse 21, 1.

Ce cadre, estime-t-il, dans la perspective judéo-chrétienne, renvoie à une histoire particulière, celle de relations entre l'humain et Dieu. Histoire des patriarches, des prophètes, de l'élection et de l'alliance, de l'histoire d'Israël et celle de Jésus et des témoins qu'il a envoyés. Par la centralité de la figure du Christ, cette histoire particulière deviendra une histoire universelle (Rm 5, 12-21). Ce faisant, le christianisme met en miroir la figure du Christ, le nouvel Adam, vraie image de Dieu, selon Col 1, 15-16 et celle d'Adam du récit de la création dont le créateur dit : « Faisons l'homme à notre image » (Gn 1, 26).

---

[390] P. GISEL, « Théologie de la création », dans A. BIRMELE, P. BÜLHER, J.-D. CAUSSE et L. KAENEL (éds.), *Introduction à la théologie systématique*, Coll. Lieux théologiques 39, Genève, Labor et Fides, p. 401. La suite de cette étude s'inspire largement de ce document que l'auteur nous a chaudement recommandé, et qui occupe les pages 401 à 427 de l'ouvrage susmentionné.

C'est cet aspect qui apparaît dans les premières élaborations théologiques chrétiennes de la fin du II^e siècle qui, dans leur insistance sur le thème du salut ne pensent pas moins ce salut que comme « récapitulation » de la création, c'est-à-dire que le salut porte de l'intérieur la création vers son accomplissement (la théologie d'Irénée de Lyon[391] y joue un rôle fondamental). Hors de ce cadre le salut ne pourrait être pensé que « comme pure nouveauté, attachée à un principe simple et unique » (idée défendue par Marcion, vers 135), ou « comme retour à une vérité originelle et essentielle perdue, visant un détachement de ce monde où l'humain serait foncièrement exilé (point de vue des gnoses, pourtant proches du christianisme des pères du désert et apparentés). Alors que le salut, situé dans ce cadre, est foncièrement "le déploiement d'une dramatique complexe et différenciée"[392], proclamation d'une Parole prophétique inscrite dans le monde.

Nous l'avons dit, dans la pensée de Gisel le terme de création consonne avec la question du monde[393], lieu et condition de l'existence humaine. Porteur de sens de ce que l'humain est en lui-même, dans son rapport avec l'altérité et la transcendance ; mais aussi son vécu dans le temps et l'espace. La création implique aussi la question du statut du réel, l'origine de l'humain, sa destinée, la valeur de ses tâches.

---

[391] Irénée de Lyon, *Adversus haereses*, V, 14, 2, PG 7, 1161, mais aussi 31, 2.

[392] P. GISEL, « Théologie de la création », dans A. BIRMELE, P. BÜLHER, J.-D. CAUSSE et L. KAENEL (éds.), *Introduction à la théologie systématique*, p. 402.

[393] Dans son article « La création : une doctrine périmée ? », dans *Études*, Août-septembre 1981 (344/2-3), p. 247-261, René Marlé propose de lier la notion de la création à celle du monde -plutôt qu'à celle de nature, afin de la dépouiller du relent de vue techniciste et scientifique qui l'appréhende comme « espace rationnellement structuré dans lequel les phénomènes se livrent à notre connaissance, le lieu où, par conséquent, n'advient que ce que nous avons, au moins en principe, prévu la loi d'apparition. Ce que nous appelons 'nature' correspond donc à un mode déterminé de 'saisie' de la réalité, ordonnée à l'usage que nous pouvons nous proposer » p. 248. Son option pour le concept de monde trouve son fondement dans le fait « qu'il ne désigne pas, selon lui, un objet entre autres, mais cet ensemble, cet englobant, dans lequel va pouvoir prendre place tout ce qui existe, l'homme y compris. À cet égard, le 'monde' n'est pas objet de science, ni d'ailleurs thème artistique. C'est un concept métaphysique (que d'aucuns estimeront sans doute, comme tel, impertinent) et même, plus exactement, la désignation d'une réalité théologique, tant il est vrai que, sans les perspectives de la révélation judéo-chrétienne, Dieu seul est le répondant du monde » (p. 248-249).

Quel est le statut du réel ? La question mérite d'être posée, car à considérer la présentation qu'en fait l'auteur, cette compréhension de la création ou du réel nous semble à premier abord particulièrement "anthropocentrique". Est-ce parce c'est un humain qui s'y penche et le comprend à partir de son propre point de vue en se posant comme le noyau dur de la création, ou tout simplement parce qu'il ne sait pas s'exprimer au nom des autres créatures ? Posons autrement la question : ne pourrait-on pas penser le monde sans le référer à l'humain ? Est-ce parce que son déploiement dans l'existence, dans l'espace et dans le temps, est intimement lié à l'espace que lui offre le monde ? Ou, pour parler comme Martin Heidegger, est-ce parce que le monde est son "là" (*Da-sein*) ? Ou, *a contrario*, ne pourrait-on pas mieux le comprendre dans sa relation ultime avec le Créateur ? Ou encore, penser l'humain dans un rapport de dépendance ou d'interdépendance vis-à-vis de la nature ? Car si l'on devait, dans l'absolu, relier l'intelligence du monde à une de ses composantes, à savoir l'humain, qu'en serait-il de l'univers invisible que Dieu a créé, tel que confessé par le Credo ? Bref, et dans l'absolu, ne pourrait-on pas comprendre le monde par rapport à lui-même ? (Ce qui nous rapprocherait des positions écologistes de type cosmocentriste).

Esquissons une ébauche de réponse à cette question qui interroge sur la relation entre le monde et l'humain. Nous retenons que le monde n'est pas une réalité abstraite, mais concrète. Il est composé d'un nombre incalculable de composantes, dont l'humain. La destinée de ce dernier est intimement liée à celle des autres créatures avec lesquelles il entretient une relation d'interdépendance foncière. Ils sont tous ordonnés à la gloire du Créateur qui les a appelés à l'existence et les porte par son amour et sa bonté, et dont, fondamentalement, ils dépendent tous. Ces propos trouvent un écho chez Gerhard Ebeling : « on ne peut nommer la réalité de manière plus englobante qu'en l'évoquant par le mot monde. Le contenu de ce mot déborde infiniment l'expérience de l'individu, et même de l'expérience de toute l'humanité. Le mot renvoie à un univers de pensée et d'expérience qui ne pourra jamais être égalé, et à la tâche de transcender le monde environnant et familier dans les deux directions : vers ce qui se trouve à l'extérieur et ce qui se trouve à l'intérieur de lui. Je puis seulement rencontrer quelque chose *dans* le monde, jamais le monde lui-même »[394].

[394] G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Tübingen, 1979, t. 1, p. 262, cité par René Marlé, *Op. cit.*, p. 249.

Mais Pierre Gisel nous offre un élément qui tempère cet anthropocentrisme. Ce cadre préexiste à l'humain et le dépasse même infiniment. La question relative à ce cadre est centrale à la vie de l'humain, notamment par rapport à sa présence au monde. L'humain ne se tient dans l'existence que dans son rapport intime avec le monde, à partir de ce cadre où il trouve tout ce qui contribue à donner sens à sa vie et à son histoire. Mais seulement "à partir" et du "point de vue" de ce don qui lui est fait, et non l'inverse. Comme nous l'avons mentionné dans l'énoncé des motivations qui ont présidé au choix de la théologie de la création de Pierre Gisel : « vivre dans et à partir d'une création qui précède l'humain et lui échappe est l'occasion d'une 'bénédiction', de vie »[395]. Il est pour l'humain « incontournable », un passage obligé pour lui. Le « corps à corps » avec la création est la condition de l'atteinte de la plénitude de l'humanité de l'homme, en tant que créé à l'image de Dieu. Ainsi, s'imaginer illusoirement à l'origine de la création et y vivre à partir de soi seul, de manière prométhéenne, dira-t-on, ne peut au contraire que s'avérer porteur de mort »[396]. En définitive, ce cadre « dépasse l'humain, le décentre en tout cas, le situe aussi »[397]. Et, à ce titre, il est irréductible à ce dernier et différent de lui, quand bien même il lui sert de créneau existentiel.

Mais nous ne pouvons pas ne pas mentionner le fait que le destin de la création est aussi engagé par la responsabilité de l'homme, même s'il n'en est pas l'origine ni la fin. Car un dérapage dans l'exercice de cette responsabilité peut s'avérer cause de chaos au sein de l'ordre de la création (comme dans le chapitre 3 de Genèse qui rapporte les conséquences de la désobéissance).

---

[395] Pierre Gisel affirme à cet effet que l'homme n'a pas à conjurer le monde ni à le fuir (comme le firent les pères du désert afin de retrouver la vie qu'ils jugeaient parfaite. Les grands noms de ce courant sont entre autres Antoine, Evagre, Macaire, Eloge, Isidore, etc. qui se livraient à la contemplation, dans le silence et vivaient dans l'ascèse). Bien au contraire, il doit l'habiter tel qu'il se donne à lui, dans sa positivité. Son identité et son destin en dépendent : s'il veut vivre selon les vues de Dieu (c'est-à-dire en tant que lui-même et en tant que créature), ou selon qu'il choisit de s'installer dans l'ordre de mort.

[396] P. GISEL & M. BOLLI-VOELIN, *L'humain. Entre résistance et dépassement. Entretiens sur le christianisme et le religieux en société contemporaine,* Le Mont-sur-Lausanne, Ed. Ouverture, 2017, p. 13.

[397] P. GISEL & M. BOLLI-VOELIN, *L'humain. Entre résistance et dépassement,* p. 14.

III. 3.3.2. La création a une consistance propre : elle est complexe

Cette caractéristique de la création est mise en exergue pour montrer, d'une part, sa nature propre et, de l'autre, pour évoquer le lien entre lui et son occupant ou habitant. Mais on peut aussi intégrer dans cette considération son rapport avec le créateur.

Selon Pierre Gisel, « la tradition biblique reconnaît le réel dans son épaisseur, dans sa consistance propre. Elle le confesse à la fois comme donné irréductible et comme objet de bénédiction ; elle appelle à le recevoir en même temps comme différent de Dieu et comme renvoyant à lui »[398]. Le monde tel que donné par Dieu et reçu par l'humain est « différencié et organisé »[399], c'est-à-dire originairement différenciation et structuration.

Dès l'abord, souligne-t-il, la création n'a pas de précédence et rien ne « l'explique » (elle est contingente et se donne à être reçue comme telle, sans trop savoir de quoi elle sera faite). Si l'on reconnaît qu'elle renvoie à Dieu dans son surgissement, on ne peut dès lors pas envisager une quelconque médiation entre lui et elle. Elle est une « totalité différenciée », c'est-à-dire une séparation qui agence sa structuration. Cela se vérifie dans les textes de la Genèse aux chapitres 1, et 2-3. Ainsi, par exemple, le sec est séparé de l'humide, les espèces sont diverses et différentes, le haut (ciel) et le bas (terre), le jour et la nuit, l'homme et la femme. Le jardin où se trouve posée l'humain est à cultiver ; les animaux qui y vivent sont à nommer par l'humain ; l'arbre qui polarise en lui la vie et l'interdit.

Toujours dans la perspective biblique, le monde est vu comme le lieu de vérification du rapport de l'humain à Dieu. La manière dont on vit sa relation avec le monde est révélatrice du choix que l'on fait de vivre face à Dieu, dans la vérité et la vie, ou dans le mensonge et la mort. Car l'on peut vivre dans la gratitude par rapport au don reçu ou, à l'opposé, dans l'illusion d'en être propriétaire (vous serez comme des dieux). Cette épreuve de vérité trouve son terrain de jeu dans le réel ou dans le monde qui s'articule autour de la loi et l'interdit. Bref, le monde est là. Il est structuré et offert. Il attend de l'homme une réponse. Il s'oppose à toute velléité de retour à un ordre originel quasi virginal ou neutre de toute atteinte. Et pas seulement. Il s'oppose

---

[398] P. GISEL, « Un salut inscrit en création », dans A. GESCHÉ (éd.), *Création et salut*, Bruxelles, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 1989, p. 123.

[399] P. GISEL, « Un salut inscrit en création », p. 123.

aussi à tout abandon aux fantasmes boulimiques, aux vertiges et aux rêves de la toute-puissance qui hantent sans fin le cœur et l'esprit de l'homme.

De plus, le monde médiatise le rapport de l'humain à Dieu : c'est au travers du rapport aux choses que l'on perçoit le rapport à Dieu. Avant d'imaginer un quelconque rapport à Dieu, il faut d'abord se représenter l'être au monde. Mais il ne s'agit pas d'une suite de hiérarchies d'intermédiaires. Cette relation médiate et indirecte est co-existentielle à notre être-au-monde : la réception de la création est comme une voie de rencontre avec Dieu.

Une autre expression de la complexité du monde, c'est sa contingence. De l'avis du théologien lausannois, « dire le monde comme contingence, c'est indiquer que sa réception même et la vie qu'on va y engager se donnent sur fond d'une énigme originaire. L'énigme est ici constitutive. En toute radicalité : c'est elle qui préserve le mystère et la richesse possible des choses du monde. C'est elle qui, proprement, donne l'existence au monde, dans toute sa force, dans tout son surgissement et, du coup, dans la sollicitation qui en provient ou qui en sourd… »[400]. C'est cette contingence qui dit l'offre du monde à l'humain qui, à son tour, est appelé à exister, à en répondre et y répondre. C'est comme contingence que le monde peut devenir opportunité de bénédiction. La contingence de son existence consacre le caractère gratuit du monde, qui n'attend rien en retour si ce n'est que se donner en tant que tel. Dans ce sens, la liberté humaine se trouve engagée, quant à l'usage qu'on en fait vis-à-vis du monde contingent. Cette liberté permet-elle d'entrer en contact avec le monde et entrer dans son mystère de façon harmonieuse ?

Pierre Gisel associe à la question de la contingence du monde sur fond d'énigme celle de Dieu, non au sens de foi ou de confession religieuse précise, mais en tant qu'elle se situe à l'origine de l'être et de l'existence de toute chose, en général, et de l'humain, en particulier. Ce rapprochement se comprend, à l'instar des questions traitées précédemment, dans le rapport de l'humain au monde. Il se comporte vis-à-vis du réel comme un dieu (selon la promesse illusoire du tentateur) ou comme véritablement créature de Dieu. Dans la relation à la création, ce qui demeure mis en présence c'est (rien que) l'existence « réelle » qui vient de Dieu par son acte créateur, et non celle qu'il se fabrique ou prétend posséder et maîtriser. L'auteur l'exprime de façon saisissante : « À la racine de mon existence se love l'inappropriable, qui seul me permet

[400] P. GISEL, « Un salut inscrit en création », p. 126.

d'exister, au cœur le plus intime de mon être réel se joue le renvoi à Dieu qui me pose dans la vie, ouverte au monde, à autrui et à soi. Il est donc question, là, de Dieu, comme tel ; et question de l'existence comme telle : existence qu'on peut confesser comme ouverture, confiance, réception, dessaisissement »[401]. Bref, l'existence, selon Pierre Gisel, naît d'une reconnaissance et de la non-maîtrise, voire de la démaîtrise.

Enfin, un autre aspect de la création c'est son caractère de tierce réalité ou de tierce instance entre Dieu et l'humain. Souligner cet aspect de la création, c'est en affirmer la consistance, l'autonomie et l'irréductibilité. C'est aussi mettre en exergue les modalités de sa mise en relation avec l'humain, quant à la médiation de ce dernier dans ce processus.

L'affirmation du monde comme tiers a pour mérite de le soustraire à certaine vision salvifique qui l'aurait condamné à être sauvé de quelque insuffisance qui lui collerait comme sa nature propre. Et par voie de conséquence, qui toucherait à l'humain et le pervertirait. Ainsi, sauver le monde, ce serait aussi sauver l'humain. Car un tel monde parfait constituerait le lieu de déploiement sans faille de son existence. Mais présenter le monde ainsi équivaut à dénier à l'humain sa finitude ; autrement dit, c'est lui donner le droit de se refuser toute entrée dans l'existence, de s'exposer au monde, bref le refus d'être et d'entrer dans le mystère. « Se couper ainsi la possibilité même de véritablement recevoir l'autre et de se recevoir »[402]. C'est ainsi que Pierre Gisel considère que la reconnaissance du monde comme tierce réalité a une vertu thérapeutique tant pour la santé humaine, dans son individualité et dans sa vie collective, que pour la santé de la tradition chrétienne. Ceci permet de renouveler le regard sur le monde et de lui faire face d'une façon qui permette de percevoir ce qui, en lui, échappe, surprend ou étonne et désarçonne. Telle est une façon d'assumer humainement le monde, dans sa positivité.

III. 3.3.3. La création est en forme de procès : avènement ou accomplissement

Penser la création comme procès, c'est la penser comme avènement ou accomplissement. Cet aspect apparait, de l'avis de Pierre Gisel, dans l'image des origines en Genèse 2-3. Notamment en ce qui concerne la place centrale impartie à l'humain — même s'il est

[401] P. GISEL, « Un salut inscrit en création », p. 126.

[402] P. GISEL, « Un salut inscrit en création », p. 127.

originairement en position seconde — au sein de la création. Mais cette figure de la création comme procès est aussi rendue dans Genèse 1, cette autre image ou représentation des origines, précisément en ce qui concerne le rapport du monde à l'humain. Cette caractéristique apparaît quand la création se donne à comprendre « comme surgissement ou instauration, active, suspendue à Dieu seul et sur fond d'un chaos sans vie — *le tohu-bohu* — dont les forces et la menace potentielle semblent repoussées et contenues aux confins — au-delà du firmament — et prêtes à faire à nouveau irruption, comme va l'attester le déluge. »[403]

Dieu bénit cette création, cependant le contraire se présente comme le revers de cette réalité. C'est la présence du mal et de la non-bénédiction qui accompagne l'histoire de l'homme. Ce dernier est en tension entre, d'un côté, sa situation dans une création achevée, telle que venant de Dieu, et, d'un autre, sa responsabilité vis-à-vis de cette création qui l'héberge, lieu de son existence. Comment lui, en tant que créé à l'image de Dieu au cœur de la création peut-il en prendre la responsabilité ?

Penser la création comme procès implique d'envisager son achèvement ou son accomplissement. Dans ce jeu de dramatique et d'intrigue, cet achèvement passe par l'humain ; et donc suppose la différence. Et cela à l'instar de la différence qui marque et caractérise les êtres par rapport à Dieu. De même, l'humain n'est pas à inscrire dans la continuité des autres créatures. Il en est différent : si elles se présentent dans une sorte de passivité et dans leur être-là, lui se présente dans sa proactivité et cherche à influencer son être-là. Ainsi, le monde des choses doit subir une subversion « de l'intérieur en création de Dieu et ainsi être porté en geste d'offrande, dans la liberté de l'homme et pour la gloire de Dieu et de ses fils (Romains 8, 18 et suivants) »[404].

Si cette dramatique passe par l'être humain, il est important de préciser qu'elle n'est pas de structure anthropocentrique. Car la mention de la domination de la terre n'est pas synonyme d'asservissement ; il sert plutôt à souligner une rupture ou la différence entre lui et les autres êtres. Cette domination s'opère au sein d'une réception, et fait suite au don que Dieu fait de la création et de l'existence. Elle ne s'effectue que dans le monde, dans un jeu de « l'ordre des corps, elle se ressaisit, se récapitule et se métamorphose dans un geste de l'Esprit qui transforme

---

[403] P. GISEL, « Un salut inscrit en création », p. 130.

[404] P. GISEL, « Un salut inscrit en création », p.130.

et porte plus avant. Telles sont les trois dimensions de l'existence humaine inscrite par Dieu au cœur de la création »[405].

Le théologien lausannois attire cependant l'attention sur la tentation qui fait verser dans une vision qu'il qualifie d'harmonisante, résultant de la prédication chrétienne sur la réconciliation. Cette réconciliation, pense-t-il, se fait dans une différence assumée qui, une fois reçue, deviendra une opportunité du don de soi et d'ouverture à l'altérité. Donc, la réconciliation ne dirime nullement la différence, car articulation n'est pas similitude ; mais encore, la reconnaissance et l'affirmation de la spécificité du monde peut prévenir la perversion de l'humain. La perversion qui peut provenir d'un enthousiasme illusoire ou frauduleux. L'illustration en est le « vous serez comme des dieux », qui « peut être à la racine de la volonté apparemment la meilleure, ou de faire le bien absolument, hors toute limite et hors toute reconnaissance de la volonté de faire le salut, ce salut n'appartient qu'à Dieu ! »[406]

Dans ce processus d'accomplissement se trouve inscrit l'humain, qui peut y jouer un rôle ambivalent, comme nous l'avons dit précédemment : il se prend en charge et répond de ce qui lui est confié, activement. Cela s'opère dans le cadre du temps de son existence sur terre ; un temps limité par deux *termini* (le *terminus a quo* ou le commencement, marqué par la naissance – et le *terminus ad quem*, ou la fin marquée par la mort). Ce moment de vie connaît des fluctuations qui peuvent être des moments d'adéquation avec ses aspirations ou en dissonance avec elles. Pierre Gisel parle de ce temps en termes de « plan de la personne », temps dont il faut prendre en compte les conditions concrètes, et qui peuvent être hors limites mais aussi positives, en tant qu'elles permettent un avènement qui soit réel. Sans ces conditions, les rêves sont des utopies, et demeurent des rêves, capables de virer au cauchemar. Positivement, ce chemin de réalisation de soi est marqué par des moments qui peuvent s'avérer privilégiés, marquants ou fugitifs, lesquels restent gravés dans la mémoire et constituent notre identité. C'est ce qui permet l'adéquation à soi et lui permet de se réaliser ; pas dans un enfermement sur soi, sans contact avec l'altérité et l'environnement, mais en faisant corps avec tout ce qui nous environne, ce que nous en comprenons, et que nous assumons.

---

[405] P. GISEL, « Un salut inscrit en création », p.130.

[406] P. GISEL, « Un salut inscrit en création », p. 131.

Au regard de ce qui précède, où l'on serait tenté de ne voir l'accomplissement que du seul point de vue de la personne humaine dans sa singularité, Pierre Gisel invite à intégrer d'autres réalités du monde. Ainsi, partant de la vision traditionnelle ou pré-moderne du réel caractérisé par l'homogénéité (c'est-à-dire qu'elle ne le reconnaît pas sous l'angle de « rapport à une seule cause, première et dernière, et en principe toujours surplombante (à laquelle se soumettre, a-t-on souvent pensé et prêché) »[407], il faut en reconnaître le caractère « pluriel, multiple, différencié et en (rendre) compte de manières diverses »[408]. Dans ce sens, les buts à poursuivre ou l'accomplissement visé touchent chaque personne dans sa singularité propre, en rapport avec la valeur propre du sujet, et ne sont pas à fondre dans un tout, fût-ce, dit-il, une communauté qu'il qualifie d'idéale. Car, selon lui, « en christianisme, chaque personne est, devant Dieu, de valeur infinie, et nous ne sommes pas appelés à réaliser une humanité idéale, mais bien *qui* nous sommes, chacun pour lui-même, au meilleur de ses possibilités »[409]. Ce qui est dit des personnes humaines vaut aussi pour les autres réalités. Leur accomplissement ne s'effectuera pas en termes d'intégration dans un ensemble unifié, mais dans le respect de ce qui favorise l'affirmation de leurs différences. C'est le cas des institutions ou d'instances de tous ordres.

Pierre Gisel semble mettre un accent particulier, et de façon rigoureuse, sur le devenir individuel. Il dit d'ailleurs ne pas désirer ni croire à un « devenir ensemble », au sens de « devenir d'*un* ensemble », précise-t-il. Mais ce serait mal comprendre sa pensée que de penser qu'il récuse tout apport de l'altérité dans le processus du devenir et de la réalisation de soi. Car il reconnaît, nous semble-t-il, que le devenir de chacun ne se fait pas de façon isolée, et cela « ni de fait, ni quant à ce qui est à viser et qui préside à l'ensemble »[410]. Les sociétés ou les collectifs (comme l'Église par exemple) sont ordonnés à l'optimisation des conditions de chacun, mais pas du collectif en tant que tel ou pris comme une fin en soi. Étant donné que les organisations ou les collectifs sont ordonnés à une fin qui est différente : celle humaine et supra-collective. En ce qui concerne l'Église, par exemple, la fin à définir c'est d'en faire « un lieu de symbolisation du monde et de l'humain, lieu de mémoire et de tradition instructive, et du coup

---

[407] P. GISEL & M. BOLLI-VOELIN, *L'humain. Entre résistance et dépassement*, p. 21.

[408] P. GISEL & M. BOLLI-VOELIN, *L'humain. Entre résistance et dépassement*, p. 21.

[409] P. GISEL & M. BOLLI-VOELIN, *L'humain. Entre résistance et dépassement*, p. 21.

[410] P. GISEL & M. BOLLI-VOELIN, *L'humain. Entre résistance et dépassement*, p. 22

de narration, lieu où se gère aussi, bien et mal, un rapport à ce qui se tient en excès de l'humain, du social et de l'Église même… la société de tous a pour fin : la rendre un lieu où organiser d'irréductibles différences de traditions, de positions et de provenances, de manière fructueuse pour chacun et en lien à un "commun" certes partageable, mais non rejoignable en tant que tel par tous, chose ni possible, ni désirable »[411].

Il revendique l'expression plurielle (et jamais univoque) du réel, ainsi que la pluralité de causes inscrites dans l'être qui l'ouvrent à l'accomplissement. Il le reconnaît volontiers à la théologie catholique classique, notamment thomiste qui, ayant pris appui sur l'aristotélisme, a insisté sur cette ontologie qu'on qualifierait d'évolutive.

Peut-on rapprocher cet accomplissement (réalisation) de la récapitulation ou de l'accomplissement eschatologique ? Il présente la figure de Paul Tillich, le seul théologien d'obédience protestante qui s'est intéressé à cette question dans le courant du XX^{e} siècle (lequel siècle est marqué par l'histoire et le devenir, garants des coordonnées de pensée). Pour Tillich, on ne peut pas associer l'eschatologique à l'histoire, car il n'est pas pur prolongement ou accomplissement de cette dernière. Pas plus que l'eschatologie ne reprend totalement la création et l'histoire. Il parle plutôt d'une « transformation, élévation ou essencification », ce qui va avec une « perte » (c'est-à-dire tout n'est pas ressuscité) et un « surcroît », vu du point de vue Dieu qui surprend et recrée. « Du coup, l'eschatologie ne dit pas d'abord une fin comme moment terminal, mais une fin qui surplombe tout présent, telle une finalité propre à chaque fois et pour chacun — une fin qui détermine tout *kairos*, comme aime à dire Tillich — et alors selon un axe hétérogène, qui ne fait nombre ni avec la simple étendue, ni avec le pur déroulement chronologique, ou vertical ; un axe du coup spécifique et qui va toucher les modalités de ce qui se passe dans le monde et de ce à quoi nous sommes appelés qu'une réalisation maximale du cours des choses »[412].

Pierre Gisel nous a fait relier plusieurs bords de disciplines scientifiques, notamment des sciences humaines. Il nous a rendu témoin de rencontre et de dialogue entre anthropologie, théologie, histoire, philosophie et psychologie. Notamment en ce qui concerne ce thème de l'accomplissement dont l'étendue embrasse tous ces aspects. L'histoire entre en ligne de

---

[411] P. GISEL & M. BOLLI-VOELIN, *L'humain. Entre résistance et dépassement*, p. 22

[412] P. GISEL & M. BOLLI-VOELIN, *L'humain. Entre résistance et dépassement*, p. 24.

compte quant à l'espace-temps du créé qui s'étend de son émergence jusqu'à sa réalisation, dont on ne peut prendre la vraie mesure qu'au terminus. Le devenir, tout comme l'histoire, ouvre des perspectives et permet l'inventivité ; mais aussi — c'est le facteur de risques — il fait courir les risques de rêve de perfection qui confinent avec celui de recherche de sujet qui seul préside, sans partage et commande à tout le possible. C'est à ce niveau de lecture qu'entrent en lice les dimensions psychologique et théologique de la recherche d'accomplissement. Le psychologique s'exprime au travers de la satisfaction qui résulte de l'atteinte des objectifs visés et qui s'inscrit dans la perspective d'autoréalisation, niveau ultime de la pyramide des besoins de Maslow ! La théologie vient rappeler la nécessité de se servir de ses potentialités dans la poursuite d'objectifs nobles et justes. Ce qu'on pourrait appeler une vocation. Cette « vocation », dans son exercice, peut être marquée par le sceau de l'orgueil. C'est ainsi que la dimension spirituelle vient rappeler que l'existence, avec ses projets et actions, ne peut s'avérer fructueuse et vraie que dans la mesure où on intègre l'instance Dieu, où on se remet à cette instance qui nous dépasse. C'est à cette condition que l'on peut être préservé de l'orgueil ou circonscrire la tentation de toute-puissance qui nous hante. L'apport anthropologique consiste en ce questionnement adressé aux différents faits qui prennent corps dans la vie sociale. Et dans le cadre de cette réflexion, il s'agit d'appréhender l'humanité dans son unité, mais aussi comme « singuliers pluriels », selon les mots de Pierre Bouvier[413], cela permet de la comprendre de manière plus étendue à travers ses différentes composantes : le psychologique, l'émotionnel, le spirituel, etc. Cela permet « d'approfondir la connaissance de l'Autre et du Même, du Soi et de l'Altérité »[414].

Nous nous risquons à une prolongation de la réflexion par rapport à ce qui vient d'être dit de l'accomplissement. Dans quelle mesure cet effort et ce besoin peuvent devenir bienfaisants pour toute la création et, a contrario, devenir motifs de destruction du réel ? Se réaliser suppose une réconciliation avec soi, voie royale pour entrer en dialogue avec autrui. Cette rencontre avec autrui s'entend comme un corps à corps physique, vérifiable dans le temps et l'espace ; mais surtout comme ouverture au possible, lieu d'accueil et de dialogue. Car dans le processus

---

[413] P. BOUVIER, « L'objet de la socio-anthropologie : Crise, déstructuration, recomposition, perdurance », in *Socio-Anthropologie*, N°1*, L'objet de la Socio-anthropologie,* 1997, consulté en ligne sur *http://socioanthropologie.revues.org.document27.html*., consulté le 17 décembre 2017.

[414] P. BOUVIER, « L'objet de la socio-anthropologie : Crise, déstructuration, recomposition, perdurance »

d'accomplissement il faut faire place à l'accueil de l'inattendu, du surprenant, et pourquoi pas du déroutant ? L'accueil, l'écoute et l'échange (le donner et le recevoir) ne peuvent provenir que d'un effort de compréhension de nos propres limites, mais aussi de nos mérites, lequel nous donne d'effectuer un juste détachement et d'intégrer les différentes subjectivités en jeu. Et se positionner en fonction d'eux.

Or comment prendre toutes ces précautions et s'ouvrir au possible si on a de soi une vision close et égotique, qui n'intègre pas l'apport de l'autre (humain et non-humain) dans notre recherche d'accomplissement ? Il y a donc nécessité de prendre en compte l'altérité et le considérer comme facteur de de construction de soi et d'autoréalisation. Mais aussi, savoir qu'on ne peut réaliser sa propre identité que par rapport à l'autre ou le non-soi, qui nous renvoie notre propre image. L'altérité devient la mesure de notre propre réalisation, et inversement. Notre réalisation ne dirime pas le droit à exister et à se réaliser dévolu aux autres singularités. Nous l'avons dit, cet effort de réalisation peut s'accompagner de perversion, notamment quand il est porté par l'orgueil et le désir de toujours dépasser les autres, allant jusqu'à leur dénier le droit d'user de leur identité.

Pour faire face à ces glissements pervers, il est nécessaire d'intégrer le fait que le cheminement en vue de notre transformation est aussi marqué par des moments de négativité, de « néantisation » et de « mortification ». Comme dit Pierre Gisel, affirmer cette négativité n'induit pas « une négation de la "nature" humaine et de ses possibilités de "devenir" »[415], car dans ce cheminement, il y a des moments où l'on dit un « oui » ou un « non » justifié à l'humain. « C'est d'ailleurs plutôt "après coup", dans les reconstructions qu'on se donne, qu'on dit à quoi "on est mort". Ce qui prime et dans quoi on est de toute manière inscrit, c'est un accomplissement, un accomplissement qui n'est pas pur épanouissement quasiment naturel ou spontané, mais qui passe par des hauts et des bas, et foncièrement par un travail sur soi où il n'y a pas de "plus" ou de "gain" sans passer par de la "perte" »[416].

---

[415] P. GISEL & M. BOLLI-VOELIN, *L'humain. Entre résistance et dépassement.*, p. 24

[416] P. GISEL & M. BOLLI-VOELIN, *L'humain. Entre résistance et dépassement*, p. 29-30.

III. 3.3.4. Des limites sont constitutives à la création

Au début de ce chapitre consacré à la théologie de la création selon Pierre Gisel, nous avons mentionné la place qu'il accorde aux limites dans une approche théologique de la création. Les limites sont synonymes de la nécessité. Évoquer ce thème est d'autant plus pertinent dans un contexte où la fuite en avant est sans cesse là, présente ; un contexte de fièvre de production sans borne, sans mesure ; bref, un contexte de démesure, « de vertige de mort, de destruction »[417]. De quoi parle-t-on concrètement ? Quelles sont les instances concernées par ces limites ?

« Au commencement, Dieu créa… » est une parfaite expression de la limite posée au temps. Le verbe « créa » désigne de manière exclusive l'acte initial, un acte à part. C'est une affirmation forte de l'antériorité face à n'importe quelle situation. À chaque chose, ou événement, il y a une antériorité, un déjà-là. Cette origine à laquelle l'on ne pourrait remonter, si ce n'est que la célébrer, la commémorer, ou la rappeler dans un récit. Sans pourtant absolutiser le temps. Car l'acte créateur confessé par le théologien, selon Pierre Gisel, n'est pas réductible au temps[418]. C'est ce qui y entre qui le définit.

L'on peut comprendre cette origine, non pas en termes de temps, mais par rapport à celui qui est à l'origine de la création. Il s'agit du rapport au Créateur, qui est à l'origine de tout. On peut induire, sous ce registre, la question de la destinée des choses inscrites dans le temps. Quel est leur rapport avec leur origine, c'est-à-dire le créateur ? À quoi sont-elles destinées ? Que faut-il en faire, et dans quelle mesure ? En d'autres termes, la création, vue dans son rapport à son origine authentique, ne peut être utilisée de n'importe quelle façon. Car se servir des choses de la création comme « des simples reflets de nos désirs, c'est-à-dire de nous-mêmes »[419] conduit à leur néantisation.

---

[417] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité*, p. 10.

[418] P. GISEL, « Finitude, temporalité et contingence », dans *Revue de Théologie et de Philosophie* 111 (1979), p. 224.

[419] P. GISEL, « Finitude, temporalité et contingence », p. 225.

Dans une logique mercantiliste à outrance où tout ce qui, sur la planète Terre (et la conquête des autres planètes, en l'occurrence Mars, n'échappe pas à cette visée[420]) est vénal, la vraie valeur (essentielle) des choses est déniée ou, à tout le moins affirmée à la seule condition de répondre aux besoins financiers boulimiques sans cesse croissants. À ce sujet, les propos de Jean-Baptiste Lamarck viennent à point nommé : « L'homme, par son égoïsme trop peu clairvoyant pour ses propres intérêts, par son penchant à jouir de tout ce qui est à sa disposition, en un mot, par son insouciance pour l'avenir et pour ses semblables, semble travailler à l'anéantissement de ses moyens de conservation et à la destruction même de sa propre espèce »[421]. Cela d'autant plus que la nature n'est pas prise en compte dans la sphère des échanges économiques ou marchands. Et donc, logiquement, aucun mécanisme ne la préserve de l'exploitation pour des fins économiques[422].

Cette idée ouvre à une autre limite instauratrice, dont le lieu de vérification est le jardin. En effet, le jardin où le créateur installe l'homme n'est pas un espace vide ou vierge ; mais un lieu aménagé par lui, sa création. Percevoir ce jardin comme un espace vide offert aux pouvoirs de l'homme en pervertit le sens profond, et ouvre à l'illusion et à l'auto-idolâtrie. L'humain, sans égard pour cette limite, usurpe la place d'origine réservée à Dieu seul. Et cela, non sans violence

---

[420] Les efforts d'exploration de la planète Mars visent à y organiser, entre autres, le tourisme spatial sont ordonnés à cette fin. En juin 2015, le Congrès américain a voté une loi, le « Space Ressources Exploration and Utilization Act », une ébauche de Droit minier Spatial Space confirme que les ressources extraites dans l'espace appartiennent de plein droit aux sociétés américaines qui les auraient découvertes et rapportées. La valeur des gaz et métaux (précieux et critiques) récupérables dans les corps célestes est évaluée à plusieurs milliers de milliards de dollars. Cf. « Une ébauche de droit spatial », Cf. *https://www.usinenouvelle.com/article/une-ebauche-de-droit-minier-spatial*., Usine nouvelle, N° 3426, consulté le 17 décembre 2017.

Le Grand-Duché de Luxembourg a emboité les pas aux États-Unis d'Amérique, en votant une loi allant dans ce sens ; loi qui est entrée en vigueur le 1er août 2017, après plusieurs mois de discussion (débutées le 15 novembre 2016). Cette loi autorise l'usage commercial des richesses minières qui se trouvent sur les astéroïdes ou même sur la Lune. Cfr. « Une ébauche de droit spatial », sur *https://www.sciencesetavenir.fr/espace/le-luxembourg-legifere-sur-l-exploitation-miniere-des-ressources-spatiales_114764,* consulté le 17 décembre 2017. Le Terrien n'a plus seulement main mise sur les ressources de sa planète, mais élargit son champ d'exploitation des ressources jusqu'au-delà de la Terre, pour satisfaire ses besoins financiers et assurer la croissance économique 'à tout prix'.

[421] Cité par R. PASSET, *L'illusion néo-libérale,* Paris, Fayard, 2000, p. 56.

[422] S. LATOUCHE, « Nature, écologie et économie. Une approche anti-utilitariste », dans *Revue du MAUSS* 2001/1 (N° 17), p. 57.

et enfermement dans le mensonge, voie de la mort. Mort de soi-même, des autres auxquels on dénie tout droit à exister, ou tout simplement dont on refuse l'existence. C'est ce qui advient quand on veut se substituer à Dieu, en écoutant la voix du serpent qui susurre : « vous serez comme des dieux »[423]. À cet effet, Pierre Gisel dit : « Lorsque l'homme ne reconnaît pas sa *différence* d'avec Dieu, il ne peut que nier — c'est-à-dire, concrètement, supprimer par la violence —, la *différence* avec l'autre semblable et construire un monde démoniaque, parce que, justement, sans limites »[424].

La société contemporaine offre une illustration proverbiale de ce refus de la différence. Pierre Gisel cite les régimes totalitaires, mais aussi le modèle unidimensionnel et technocratique qui caractérise certaines sociétés. Nous ne pouvons pas ne pas relever le paradigme de la mondialisation qui est l'expression par excellence de l'unidimensionnalité et du rejet des différences tant au niveau culturel que philosophique. Ce modèle vise à créer un modèle unique, valorisant ainsi le « clonage » dans tous les domaines de la vie. Les richesses de la création ne peuvent plus s'exprimer faute de dictature mondialisante et uniformisante. Cela crée un modèle civilisationnel unique qui s'impose et prend appui sur trois piliers : l'urbanisation, le culte de la croissance économique ou de l'accumulation capitaliste, ainsi que le culte de consommation[425] dont on trouve des temples presque partout, même dans les endroits les plus insoupçonnés, avalant au passage, tel un monstre, les productions des modestes paysans ou artisans. Les firmes multinationales qui imposent des règles de consommation auxquelles il faut se conformer, au risque de passer pour ringard ou inapte à s'adapter à son temps. Les outils médiatiques les répandent et les imposent à coups de publicité.

Un élément d'analyse exégétique que le théologien lausannois fait de la Tour de Babel correspond avec cette vision qu'il qualifie de concentrationnaire « d'où est expulsée toute

---

[423] S. LATOUCHE, « Nature, écologie et économie. Une approche anti-utilitariste », dans *Revue du MAUSS* 2001/1 (no 17), p. 226.

[424] S. LATOUCHE, « Nature, écologie et économie. Une approche anti-utilitariste », p. 227.

[425] C. BOREL- GRAUX, TSTG, « Uniformisation et fractures du monde »,

Cf. *http://www.histoire-geo.org/Partenaire/Graux/GrauxC_cours_tstg_monde.pdf*, consulté le 18 décembre 2017.

altérité et toute singularité »[426]. Comme la Tour de Babel, le monde de la mondialisation se referme sur son unidimensionnalité, défendant ce monde « unique » dont elle constitue le pivot. Alors que la mondialisation, tout comme l'histoire, devait être « réponse créatrice… dialogue, disponibilité, offre, elle se fait "superbe Royaume de l'homme". L'éclosion attendue se fait occlusion »[427].

Bien plus, quand on sait que l'amorce de la Tour s'effectue sous le signe d'une langue unique, et qu'aujourd'hui une langue s'impose dans le village planétaire : celle pour chanter la gloire du capital et magnifier se exploits. Les mots de cette langue sont codifiés et limités. Sortir du cadre de ce vocabulaire strict frise l'hérésie. Pierre Gisel enfonce le clou : « Symbole éloquent. À user d'une seule langue, on masque l'énigme, les discontinuités, l'irrésorbable (silence et provocation) d'où seuls peut naître une parole authentique ; parler la même langue, c'est succomber à l'illusion d'une parole qui épouse la totalité des choses, qui ferait corps avec une plénitude sans creux ni aspérités. Parce qu'on parle la même langue, on va réduire le monde à un ensemble d'objets, inertes, muets, fermés, artificiels »[428].

La construction est caractérisée par la brique, objet artificiel par excellence, arrimé au plan des techniciens qui l'ont pensé et conçu. « Un objet sans corps, dit Pierre Gisel, qui fait faussement croire à la transparence des choses. La brique c'est l'élément trop parfait d'un monde où tout s'ajuste »[429]. Un recours au midrash rend bien compte de la situation à Babel, lors de la construction de la tour : la chute d'un ouvrier était anodine, mais quand une brique était cassée, cela était cause de pleurs et de deuils[430]. Babel, conclut-il, c'est le mirage de l'immortalité des choses éternelles (un possible… en fait impossible), non la foi en la création et la résurrection du temps (un impossible… en fait dès aujourd'hui rendu possible) »[431]

---

[426] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité,* p. 60.

[427] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité,* p. 60.

[428] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité,* p. 61.

[429] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité,* p. 61.

[430] P. Gisel cite G. VON RAD, *Genèse*, p. 156.

[431] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité,* p. 61.

Mais une nuance s'impose par rapport à l'image de Babel. Si cette Tour, œuvre des mains humaines, subjugue, domine et écrase l'être humain, elle n'en demeure pas moins la voie d'accès à la culture ou à la maîtrise de la terre. Dans cette figure, artifice et art se rencontrent.

L'intervention de Dieu pour arrêter cette entreprise en brouillant la langue (ce qui donne lieu à l'émergence de langues multiples) devient la condition de possibilité pour l'homme de se construire en construisant le monde. La multiplicité des langues libère la parole et rend la création possible. Les choses cessent d'avoir une emprise totalitaire sur l'homme et toute son entreprise.

L'homme de Babel habite et construit le monde par la négation de l'altérité, le refus de la différence, l'expulsion de la pluralité. C'est la voie royale vers le totalitarisme, qui ne peut être stoppé que grâce à l'intervention d'une tierce instance, Dieu, qui « donne le monde comme espace habité et à habiter, maîtrisé et à maîtriser, créé et à créer »[432]. Car dans son projet créateur Dieu a inscrit l'entrée de l'homme en extériorité. D'où la nécessité de libérer la parole asphyxiée par le processus d'unitarisation. Car assumer une parole née de la diversité en faisant face à une pluralité de significations est une attitude d'homme qui entre dans le processus du monde en tant responsable.

Pierre Gisel compare brièvement le mythe de Babel avec celui de Prométhée (qui a marqué le monde occidental) et nous évite les risques de les confondre. Selon lui, « Prométhée préfigure l'homme, le sujet par excellence, et à ce titre, révolté et altruiste »[433]. S'il dérobe le feu au ciel, ce n'est pas pour son bien personnel exclusif, mais pour en faire don aux hommes. La figure de Dieu est celle de rival de l'homme, jaloux de ses prérogatives, et éminemment puissant. À qui il faut se soumettre ou dont il faut se désolidariser. Tandis que dans le mythe de Babel, Dieu est cette extériorité qui est à l'origine du don de la création ; mais qui intervient face au travestissement de la finalité pour laquelle il l'a créée. Aussi interpelle-t-il l'homme à la responsabilité, à répondre du don reçu.

Une troisième et dernière limite est relative à l'observance du Sabbat. Il est ici question du repos que Dieu s'accorde à la fin de l'œuvre créatrice. C'est le temps d'achèvement ou de clôture de son activité créatrice. Mais ce moment n'est pas synonyme de temps d'arrêt pour,

---

[432] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité,* p. 62.

[433] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité,* p. 62.

comme qui dirait, souffler puis reprendre. Ce moment est célébration de l'acte créateur de Dieu qui se clôture. Il n'est donc pas extérieur à l'œuvre créateur. Car, tout comme le premier jour auquel il répond, le sabbat fait partie de l'œuvre de création. Il montre la bonté substantielle de la création.

De l'avis de Pierre Gisel, le temps de sabbat est fondamentalement marque de séparation. Il n'est pas préfiguration d'un temps qu'on considérerait comme sacré, c'est-à-dire différent des autres ou parachèvement de l'œuvre créatrice en sept jours. Pour Gisel, le sabbat montre « que le temps est globalement promis à la sanctification »[434]. Bien plus, en tant que figure de séparation, le sabbat marque « une césure entre la "première" semaine - récapitulation archétype du temps *et* promesse eschatologique – et l'histoire des hommes. La césure qui veut que l'œuvre de Dieu s'offre à l'homme sous sa forme achevée. Le sabbat atteste que je suis précédé du repos de Dieu et que, dans l'histoire, je ne viens pas tant poursuivre sa création qu'y répondre. Dieu se réjouit de son œuvre, mais l'homme se réjouira de Dieu »[435]. C'est ainsi que le théologien lausannois affirme qu'il ne se reconnaît pas dans l'enseignement catéchétique qui reconnaît à l'homme la tâche de poursuite de la création de Dieu.

La limite se situe au niveau du décentrement de l'homme par rapport à son histoire qui fait suite à l'œuvre créatrice. Comme dans la première limite, la création est une exclusive divine. Et l'histoire humaine est vue comme lieu d'accomplissement des promesses de la création. Ainsi, comme l'a dit Pierre Gisel, l'homme ne poursuit pas la création mais y répond. Il en veut pour preuve le fait qu'au milieu de la première semaine (le quatrième jour) on voit apparaître les astres, trois jours après l'apparition de la lumière le premier jour. Cette création différée des astres montre qu'ils ne sont que des créatures, qu'ils ne sont pas à l'origine de la lumière ; ils sont des intermédiaires entre Dieu et le monde. C'est ainsi qu'ils occupent une place au centre (et non initiale) du déploiement du temps de la création. Ils sont à équidistance du commencement et de la fin de la trame de la création. Cette place leur confère une mission précise, celle de présider au déroulement du temps[436]. Ils rythment l'alternance des jours et des nuits, des années, des saisons et des fêtes, et marquent leur différenciation. L'histoire des

---

[434] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité,* p. 70.

[435] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité,* p.70-71.

[436] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité,* p. 71.

hommes est marquée par cette alternance de temps, et s'inscrit ainsi au beau milieu du temps de la création, et non à sa fin, comme dans une succession linéaire. L'histoire humaine fait corps avec la création ; car elle ne trouve pas sa signification ultime en elle-même, elle est placée sous la coupe de la Loi et donc de l'interdit.

Cette structure montre que ce qu'on peut appeler « commencement » du temps et l'histoire ne se suivent pas dans une sorte de linéarité ou de prolongement. Il y a affirmation d'une discontinuité originaire. Expliquons : le temps, toujours présent par sa nature, succède à un passé. Vivre dans le temps implique qu'il y a une précédence, qu'on est mis dans une situation de distance et d'absence, le passé étant toujours absent, de l'ordre du fini. Ainsi, l'homme se trouve-t-il « placé face à la *position* ou à l'institution particulière d'un monde. Aussi, évoquer la création, ce n'est pas, dans cette perspective, se référer à un pur et simple remplissement du néant par des existants (l'existant viendrait ainsi combler un vide, et le néant, *eo ipso*, s'évanouirait) ; c'est au contraire en appeler à l'instauration d'une figure spécifique du monde, conquise à l'encontre d'un chaos et ce, sur fond d'un néant qui ne peut — ni ne doit – jamais être totalement conjuré »[437]. Ceci renvoie à ce que nous avons dit précédemment concernant l'accomplissement : nous avons vu la création se donnant comme surgissement ou instauration, suspendue à Dieu seul et sur fond d'un chaos dont les forces et la menace potentielle semblent repoussées et contenues, mais qui sont toujours prêtes à faire à nouveau irruption de quelque façon. Car surgie par effraction, la création est altérité et en naît. Se découpant sur fond d'absence, elle est toujours précaire et doit ainsi être soumise à la reconquête et à l'offrande.

Cela est d'autant justifié que la création ne doit pas sa positivité aux choses qui la composent (car le néant les menace toujours), mais à la parole à laquelle elle est suspendue, celle qui l'institue et lui confère une figure particulière du monde. Prise sous cet angle, la création ainsi confessée (plutôt que sue) résiste et vainc le néant, la mort. Mais cette victoire est conditionnée par la reconnaissance de l'absence originaire et de la discontinuité qui marquent foncièrement la création.

Qui est donc cet homme qui reçoit la création comme don, et doit la dire. Parole dont la reprise par les générations constitue, dans un schéma discontinu, leurs histoires respectives ?

---

[437] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité,* p. 72.

III. 3.3.5. Et l'homme dans tout ça ?

Genèse 1, 26-28 montre comment l'œuvre de création culmine dans la création de l'homme. La solennité de la déclaration de la création de l'homme à l'image de Dieu est telle que l'évocation de son appel à dominer sur la terre ne laisse point place au doute quant à ce. Le point le plus culminant c'est la reprise de la conclusive qui a marqué chaque étape de la création (Dieu vit que cela était bon) avec, cette fois, une pointe d'insistance sur la bonté de cette dernière créature : Dieu vit que cela était « ***très*** bon » (verset 31). Cette approche qui fait aboutir l'œuvre créatrice des sept jours dans la création de l'homme paraît simple aux yeux de Pierre Gisel. Pourquoi ?

En effet, l'homme, tout comme les autres créatures, les animaux en l'occurrence, reçoit de la main de Dieu sa nourriture. En plus, il faut reconnaitre une limite à l'étendue de sa domination ; elle ne couvre pas les astres, quand bien même ceux-ci n'ont plus le statut de divinité leur reconnue par d'autres peuples et sont, en quelque sorte à son service, en lui servant de guides, et lui servent de repaires dans le temps et l'espace. S'il est debout sur la terre et donc au centre du monde, il a cependant son habitat sous le soleil.

Le théologien nuance encore en prenant appui sur l'œuvre créatrice du quatrième jour, la création des astres qui commandent à l'alternance des jours, des saisons et des années. Ainsi, si la création des animaux et des végétaux semble converger vers celle de l'homme, il faut toutefois accorder une attention particulière à l'autre sommet, le sabbat. Les deux sommets (homme et sabbat) ne sont pas, nous l'avons vu, sur la même ligne. Le créateur crée une œuvre bonne qu'il magnifie à travers le sabbat ; c'est alors seulement qu'il la propose à la gestion de l'homme. La création ainsi donnée (confiée) est un espace situé entre le ciel et la terre, marqués par l'ordonnancement et la différenciation. L'espace reçu est tout sauf un espace vide. C'est une nature construite, et non brute.

Dans son développement, il rejoint une de nos préoccupations dans cette dissertation : doit-on continuer à percevoir le monde dans une vision strictement religieuse ? Dans ce cas, notre discours peut-il avoir de l'audience dans les milieux non-religieux, et plus particulièrement, non judéo-chrétiens ? Ne faudrait-il pas mieux approcher le thème de la création en le dépouillant du relent religieux ? Pierre Gisel semble nous donner une ébauche d'approche qui nous fait éluder cette préoccupation.

Pour lui, « Genèse 1 ignore tout domaine réservé. Tout est créature et Dieu reste foncièrement extérieur, autre. C'est là le secret du texte : la priorité accordée à l'altérité du créateur ne pouvait qu'appeler une création pensée en termes d'espace, et d'espace structuré. La perspective biblique ignore originairement la notion d'éléments sacrés en soi opposés à d'autres, profanes en soi – et elle met à l'avant-scène la notion de *Loi,* savoir : ce qui permet et commande *d'ordonner l'espace profane de tous en création de Dieu* »[438]. C'est dire que la création en tant qu'espace partagé peut-être perçue et accueillie en tant que tel, sans nécessairement insister sur l'aspect religieux, indépendamment du créateur. Car à notre avis, il n'y a pas une multitude de terres qui soit conforme à telle ou telle autre vision du monde. Pas plus que le soleil ou la lune ne sont chrétiens ou musulmans. Ils sont dans leur rôle sans égard pour les considérations et les visions que les hommes en ont. Il en va de même pour toutes les autres créatures qui partagent l'espace de la création avec l'homme ou qui ont commerce avec lui.

Logiquement, quand la crise écologique frappe la terre, ses effets sont ressentis indistinctement tant par les hindouistes, bouddhistes que les chrétiens ou musulmans, ou encore les athées. Aussi, la préoccupation pour notre maison commune n'est pas une exclusive d'un groupe d'habitants de ladite maison. Elle est l'affaire de tous, chacun à son niveau et en fonction de sa capacité à y répondre. Le chapitre deux de cette étude a montré combien les hommes et femmes de foi, notamment chrétiens, ont pris au sérieux la question de la destruction continue de notre planète et, armés de leurs convictions respectives, ont cherché à s'engager dans le dessein d'œuvrer au bénéfice de la conservation de l'intégrité de la création, dont beaucoup de membres sont menacés d'extinction.

Revenons à l'homme. Pierre Gisel ne dédaigne pas l'anthropocentrisme tant vilipendé par certains milieux écologistes qui s'en prennent à la tradition judéo-chrétienne et l'accusent de l'avoir encouragé et promu ; au point de lui proposer, pour certains, une alternative extrême, à savoir l'éradication du genre humain de l'ordre des choses. Il reconnaît à l'homme la place centrale au cœur de la création, qu'il reçoit et dont il dépend foncièrement. Mais la place qu'il occupe est infime par rapport à l'immensité de l'espace dans lequel il évolue et qui le dépasse

[438] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité,* p. 74.

infiniment. Son rôle et sa vocation consistent à prendre le relais d'une œuvre dont il n'est ni l'origine ni la fin.

Il vit dans un monde différencié. Un monde au cœur duquel il est unique, mais son unicité est différenciée, plurielle, dans la complémentarité : il est homme et femme. Pour Gisel, cette unicité de l'homme est à prendre au sérieux « parce que c'est à travers lui que se dit l'ensemble de la création, à travers lui que la création advient toujours à nouveau. Son unicité est celle d'une tâche, non d'une substance. Elle va tenir à l'unité et à l'unicité d'une œuvre, finie à chaque fois. Parce que la création naît de l'altérité et qu'elle est tout entière position singulière, elle institue en son centre un sujet qui peut répondre d'elle face à l'altérité instituante »[439].

La création n'est-elle pas déjà substantiellement posée en elle-même ? Le créateur a chanté sa bonté à chaque fois. Elle est bonne, très bonne ! En quoi est-il pertinent d'en parler en termes d'advenir ? La réponse de Pierre Gisel est étonnante : contrairement aux positivistes, le théologien doit, à son avis, montrer le monde comme une réalité toujours « posée » (création est position) et, à ce titre, il est à cerner « comme réponse, obéissance responsable ou fautive. Le théologien fait apparaître ce qu'est le monde en le convoquant au tribunal de l'altérité, et il révèle là que le monde est singularité dite ou produite sur mode de réponse — consciente ou non — pour le meilleur et pour le pire. Réponse vraie ou mensongère. Proférée dans l'authenticité reconnaissante ou la trahison et par suite, au sens biblique du terme, dans la justice ou l'injustice »[440]. Cette idée nous sert de toile de fond à toute compréhension de l'identité, et surtout du rôle de l'homme dans la création. Voyons cela de plus près.

L'homme ne vit pas sans précédence donnée ; il vit dans un cadre qui lui préexiste, mais un espace et un temps ayant une consistance propre. Ainsi, il s'impose comme un impératif de prendre en compte cette différence marquée entre l'homme et le monde, cette singularité du monde ainsi que celle de l'histoire humaine. Les lieux de déploiement de l'histoire de l'homme et son histoire (fut-elle l'histoire du salut) ne sont pas à confondre ; il y a un écart bien marqué entre les deux instances et elles ne coïncident pas. Pour le dire fortement : « un discours sur la création n'est pas le pur et simple doublet du discours relatif au salut. Ils se commandent certes l'un et l'autre, mais réciproquement et non point à sens unique, à partir du seul centre

---

[439] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité,* p. 74.

[440] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité,* p. 75.

sotériologique »[441]. Cette précision vient à point nommé, car, comme Pierre Gisel le reconnaît, dans le milieu chrétien, on a eu tendance à ne pas prendre au sérieux cet écart, surtout dans l'effort pour circonscrire et distinguer la théologie biblique de la création des théodicées métaphysiques. La conséquence fut la prépondérance de l'histoire humaine sur la création. Il cite à titre d'exemple la figure de Karl Barth dont la pensée en la matière est marquée par ce conflit.

La prise en compte de cet écart, notamment dans un « discours de la création prise comme espace indépendant, irrésorbable, est là pour préserver l'altérité de Dieu. Mais il est également là pour témoigner de l'incontournable épaisseur du monde et nous renvoyer à la *Loi* qu'aucune grâce ne saurait résorber. Sinon à succomber à l'illusion, diabolique par excellence »[442].

Dans la foulée de la pensée de Pierre Gisel nous pouvons prolonger la réflexion en affirmant modestement que la reconnaissance de l'altérité de la création engage à la reconnaissance du créateur. Mais aussi, logiquement, celle de l'homme, un autre partenaire de cette relation créationnelle. C'est à cette condition que l'on peut éviter de tomber dans la confusion sur l'identité de chaque protagoniste engagé dans le rapport dialogique qui préside à tout le processus de la création qu'à toute l'œuvre de création.

Ainsi, la reconnaissance de la place assignée à l'homme permet de le comprendre comme « situé » : le récit de la création signifie qu'il a une responsabilité au cœur de celle-ci, qu'il doit en rendre compte ; mais aussi savoir ce qu'il doit faire de ce don, ce lieu et ce temps (qui ne sont pas vacuité) si gracieusement reçus. La voix entendue au jardin lui demandant : « où es-tu ? » résonne et l'éveille à lui-même, principalement au drame de l'usage de sa liberté. René Marlé l'exprime de façon saisissante : « La voix l'éveille au moment où il vient de se laisser tenter par l'illimité : "la connaissance du bien et du mal", établie en et pour soi, à partir de soi, dans l'oubli de son origine, de sa différence avec le Créateur. Elle l'éveille en lui révélant le péché et la mort qu'il se donne, et qu'il ne va pas tarder à donner aux autres »[443].

Les actes de l'homme, ses choix, l'usage qu'il fait de sa liberté peuvent être porteuses de vie ou de mort. Pas seulement pour lui, mais aussi pour les autres. Ils peuvent être causes de rupture

---

[441] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité*, p. 75.

[442] P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité*, p. 75.

[443] R. MARLÉ, « La création : une doctrine périmée ? », dans *Etudes*, août-septembre 1981, p. 255.

de lien entre lui et le Créateur d'un côté, et entre lui et les autres créatures qui partagent le temps et l'espace de la création avec lui, de l'autre. L'accaparement et le mésusage de sa liberté donnent libre cours à l'égoïsme et à l'auto-idolâtrie qui sont tapis, en latence, et qui, comme les forces du mal symbolisées par le déluge, attendent refaire surface, et avec fracas ! Ainsi, beaucoup de choix économiques et politiques des hommes de ce temps empiètent sur les droits des générations à venir. Mais aussi, déjà, sur une large frange de la population mondiale qui n'ont pas voix au chapitre.

En dépit de cette part peu reluisante de l'humain, nous ne pouvons le condamner à la fatalité. Mais lui reconnaître la finitude[444] afin d'assumer sa condition de mortel ; c'est à ce prix qu'il pourra construire sa vie en intégrant les souffrances et les maux qui balisent son chemin, son histoire. Cette histoire se construit dans la reconnaissance de l'altérité et de la différence, lesquelles l'enrichissent. Altérité et différence qui marquent foncièrement la création qui lance et promeut l'histoire. Une histoire qui est émaillée de luttes contre les forces de destruction qui le guettent sans cesse, et qui culmine dans la victoire que le Christ remporte à Pâques, matin de l'inauguration d'une nouvelle création. Cette nouvelle création surgit de la victoire sur les forces de la mort et du néant.

Enfin, vue sous l'angle dynamique, la création est engagée dans une lutte, un combat, elle est une œuvre de puissance. Mais elle est aussi « une œuvre d'intelligence, de pensée, de "raison", de sagesse »[445]. Comme œuvre de l'intelligence, elle est classification, séparation, différenciation, mise en ordre. Avec une hiérarchie dont le point culminant est l'homme qui nomme les autres espèces. Œuvre de puissance, de parole et d'Esprit, la création vient d'un

---

[444] Pourrait-on rapprocher cette finitude de ce que dit Ernst Bloch quand il affirme que l'homme est essentiellement un être non fini (*Das unvollendete Sein)* ? Cet homme habité par l'utopie au plus intime de lui-même ? Il a besoin de surplus de vie (ce plus de vie dont on a besoin pour en finir avec la vie au moment de notre mort), mais elle n'est pas disponible ici sur terre. Pour pallier ce manque, il recourt à l'utopie. Concrètement, l'homme y trouve un exutoire afin de se rassurer face au drame de la finitude qu'il expérimente tous les jours de sa vie terrestre. On s'en remet à quelque moment de sa vie, ou au moment de la mort, à autrui, à l'altérité pour combler notre vie non finie, c'est-à-dire imparfaite, inaccomplie. Cf. J. ZIEGLER, *L'empire de la honte*, Paris, Fayard, 2012, p. 41.

[445] R. MARLÉ, « La doctrine de la création : une doctrine périmée ? », p. 258.

Dieu qui parle, qui appelle à l'existence ce qui n'existe pas, tire du néant l'existence et appelle la lumière à triompher de l'obscurité, des forces de la mort.

C'est dans cette création, dans le monde, que Dieu inscrit ses paroles, ses intentions, lieu de dialogue et d'échange. Dans ce monde, l'homme se trouve établi face aux choses qu'il nomme, face à la femme comme un autre lui-même, et face à Dieu qui lui donne l'être. Comme dirait René Marlé, commentant les propos de Pierre Gisel, nous pouvons dire que « parler de la création, c'est alors nécessairement parler *ensemble* de Dieu, de l'homme, et du monde où ils se rencontrent »[446].

III. 3.4. Appréciation critique

Le bref parcours des quelques thèmes choisis dans l'architecture de la pensée théologique de Pierre Gisel sur la création nous a permis de mettre en lumière ce qui nous a paru le mieux répondre à nos préoccupations dans cette dissertation. Il va sans dire que nous n'avons pas parcouru tous les aspects de sa théologie de la création. Par exemple, nous n'avons pas étudié le rapport entre création et christologie en ses corolaires que sont l'incarnation et le mystère pascal, les questions de la liberté et du mal, pour ne signaler que ces aspects. Cela ne diminue en rien la pertinence de sa pensée théologique en la matière dont nous estimons avoir parcouru les grandes lignes.

En effet, Pierre Gisel a le mérite de parler de la création sur une note autre que celle à laquelle on est habitué dans la théologie chrétienne. Il la met au carrefour des visions du monde : il la pense comme « monde ». Et en tant que tel, il déplace le curseur de la compréhension de la création de la sphère « strictement religieuse » (« La cause et le déploiement qu'elle commande ne ressortissent plus à un *régime* de modalité proprement *religieuse.* La vie spirituelle, la construction de la personne, ce qu'on peut appeler les mystères du salut sont ici indépendants ou séparés de ce à quoi a affaire le thème de la création, et réciproquement[447] ») vers une sphère où se rencontrent la question de Dieu, celle du monde et celle de d'être humain. C'est une lecture qui met l'homme, sans connotation exclusivement religieuse, au cœur de cette création.

---

[446] R. MARLÉ, « La doctrine de la création : une doctrine périmée ? », p. 259.

[447] P. GISEL, « Théologie de la création », dans A. BIRMELÉ, P. BÜLHER, J.-D. CAUSSE et L. KAENEL (éds.), *Introduction à la théologie systématique*, (Lieux théologiques 39), Genève, Labor et Fides, p. 409.

Cela nous paraît justifié et logique, car l'on ne peut mieux parler de la création, en tant qu'humain, que d'un point de vue humain. Mais il précise que ce point de départ de réflexion sur la création n'implique pas une vision « exclusiviste », anthropocentriste de celle-là. Au contraire, pour lui, une vision « nombriliste », anthropocentriste de la création est voie de mort et de destruction.

Pierre Gisel nous fait comprendre que la création, le monde, est donné et reçu. Et, en tant que don, il exige du bénéficiaire ou du récepteur une certaine attitude, notamment la responsabilité. Cette responsabilité n'est pas enfermement et liberté donnant lieu à la démesure ; au contraire, elle ouvre à une relation avec l'auteur du don, avec le don et avec soi-même. Il est situé en face des choses et de Dieu qui l'appelle à l'existence. D'où, l'appel à faire preuve de sagesse dans la gestion de ce grand don qui le dépasse, qui est extérieur à lui et qui lui est irréductible.

Dans ce sens, on ne pourrait le réduire à l'homme, c'est-à-dire à ce qu'il en sait ou aux conditions de son existence. C'est ici qu'interviennent la notion de providence divine et l'affirmation de l'extériorité du monde.

On trouve une pertinente expression de la Providence dans l'Évangile : « Soyez fils de votre Père qui est dans les cieux ; car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et il fait pleuvoir sur les justes et les injustes » (Mt 5, 45). Par ailleurs, sans vouloir faire un concordisme de l'unique texte conciliaire de Vatican II qui fait allusion à la théologie de la création, nous pouvons oser affirmer que la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, n° 2, § 2 rend compte de cette providence divine en ces termes : « Pour la foi des chrétiens, ce monde a été fondé et demeure conservé par l'amour du Créateur ; il est, tombé, certes, sous l'esclavage du péché, mais le Christ, par la Croix et la Résurrection, a brisé le pouvoir du Malin et l'a libéré pour qu'il soit transformé selon le dessein de Dieu pour qu'il parvienne ainsi à son accomplissement ». L'ordre de la création y est décrit en termes de fondation, lequel ne nie ni ne rejette celui de la providence qui implique, lui, l'idée de conservation et de protection. Les deux ordres se retrouvent portés par le divin amour qui les oriente vers leur accomplissement en ce même Dieu. L'orientation de la création vers son accomplissement ne relève pas de la capacité ni de la volonté de l'humain, mais de celle du Créateur. Nous demandons s'il ne serait pas prétentieux de revendiquer la « protection » de la nature par les humains. Car protéger la nature n'entre pas dans les possibilités de l'humain, que la nature dépasse et englobe. Préserver ou, dans une certaine mesure, garder la nature serait le mieux indiqué. Cette idée trouve écho chez Éphrem

de Nisibe (306-373)[448] qui « souligne que l'homme ne pouvait soigner le jardin car il était incapable d'en faire le tour et qu'il ne pouvait le garder parce que cela n'était pas spécialement justifié du fait qu'il n'y avait pas de voleurs. Il en déduit finalement que son véritable travail était de garder la Loi et d'accomplir chaque commandement. Nous retrouvons ici l'idée de l'obéissance à la Loi de Dieu comme déterminant l'exercice de sa gouvernance »[449].

Dans le même ordre d'idée, Medard Kehl reconnaît que dès l'origine Dieu crée le monde et le maintient dans l'existence de façon continue ; il le conduit ainsi « vers la *fin* qu'il a "prévue" depuis toujours pour le monde dans son ensemble et pour toutes les créatures particulières, à savoir vers la communion pleinement achevée entre le Créateur et la création dans le royaume de Dieu… Mais la providence de Dieu (sa *pro-videntia)* conduit le monde et tous les événements particuliers qui s'y produisent vers cette fin de telle manière seulement que l'autonomie du monde, et en particulier la liberté humaine, ne s'en trouve pas lésée, mais qu'au contraire elle soit rendue capable d'un assentiment libre. C'est pourquoi cette fin ne peut être atteinte qu'à la mesure de sa libre coopération avec la volonté de Dieu (*concursus divinus)* »[450].

Par ailleurs, Pierre Gisel affirme l'extériorité du monde dont la pertinence se situe à deux niveaux. D'une part, l'oubli ou le refus de cet aspect ouvre la voie à l'illusion sur la vraie nature de l'humain et sa place dans le monde ou, globalement, dans la création (il se prendrait pour ce qu'il n'est pas, un dieu par exemple) ; de l'autre, cela pourrait pervertir la nature des choses et en faire ce qu'elles ne sont pas, c'est-à-dire des idoles. On ne saurait donc, logiquement, concevoir une symétrie ou une consonance entre les deux ordres, celui du monde et celui de l'histoire humaine[451]. Les créés ont une identité commune qu'elles partagent à partir de leur origine ; mais elles ont aussi chacune une identité particulière.

---

[448] Pour la traduction française des textes d'Éphrem de Nisibe, on peut se référer à la collection Sources chrétiennes, notamment le numéro 137 : *Hymnes sur le paradis,* traduction de R. Lavenant, Paris, Cerf, 1968.

[449] E. AYROULET, « Le monde et l'homme, une opposition irréductible ? L'approche des Pères de l'Église », dans J.-M. GUEULLETTE & F. REVOL, (dir.), *Avec les créatures. Pour une approche chrétienne de l'écologie,* Paris, Cerf, 2015, p. 79.

[450] M. KEHL, *« Et Dieu vit que cela était bon ». Une théologie de la création,* (Cogitatio Fidei, 264), Paris, Cerf, 2008, p. 31-32.

[451] P. GISEL, « Théologie de la création », p. 416.

On peut mentionner ici Hannah Arendt quand elle affirme que les choses tendent naturellement à se déterminer et à se différencier. Ainsi, « dès qu'on dit ce qu'est une chose, il faut dire ce qu'elle n'est pas ; ou alors on fait des tautologies : toute détermination est négation »[452]. Même si nous ne partageons pas vraiment l'idée que le monde extérieur se mondanéise par le truchement de son rapport avec l'homme, et qu'en dehors de cette relation l'on ne puisse envisager sa mondanéité. Car le monde est monde « essentiellement », et non pas nécessairement par rapport au non-monde, l'humain, qui en est une composante. Quand bien même l'on pourrait bien définir un être par rapport à un autre, c'est-à-dire ce qu'il n'est pas. Cette relation est le lieu de l'affirmation de diversité des êtres et des choses.

On peut étendre cette idée de l'extériorité du monde au principe de la création qui, lui aussi, lui est extérieur. Car, selon Pierre Gisel, « Dieu et la création sont *hétérogènes* l'un à l'autre »[453]. Dieu est hétérogène à l'ordre des choses ; il est autre que le monde et l'humain dont il diffère du maximum de leurs qualités réunies (s'ils sont grands, il est le plus grand ; bons, il est le meilleur, etc.). Mais cela n'induit pas qu'on ne puisse penser une quelconque relation entre lui et la création. Le théologien lausannois reconnaît qu'en registre théologique l'avenir de la création est intégralement rapporté à Dieu, « tel élément de la création n'est pas plus près de Dieu ou plus en affinité avec le divin que tel autre ; la création est une totalité, interdépendante en elle-même (…) la création vient de Dieu et lui est rapportée, en première et dernière instances »[454]. Mais ce Dieu reste décalé et hors monde, souligne Pierre Gisel.

Si l'on reconnait que le Créateur est extérieur au monde, comment penser cette extériorité ? Se situe-t-elle au niveau de l'ontologie ou, en plus de ce niveau fondamental, à celui de proximité spirituelle ou géographique ? Si on est d'accord que par sa providence il veille sur son œuvre, dans quelle mesure et à quelle échelle exerce-t-il cette providence ? Serait-il logique d'affirmer la providence divine et la nier en évoquant une extériorité exclusive du créateur par rapport à la création. Cette extériorité est, à notre avis, de l'ordre de la nature même des choses et du créateur : le Créateur est différent et extérieur à son œuvre ; mais il en prend toujours soin et la mène vers son accomplissement.

---

[452] H. ARENDT, *La crise de culture*, Paris, Gallimard, 1989 (traduit par Patrick Levy), p. 239.

[453] P. GISEL, « Théologie de la création », p. 413.

[454] P. GISEL, « Théologie de la création », p. 414.

Une autre question s'invite, toujours en rapport avec cette distance de Dieu par rapport à la création. S'il est si éloigné du monde, avec lequel il ne se confond pas (ce qui est forcément le cas, car il ne crée ni par émanation ni par génération !), serait-il indiqué de s'étonner de la place que s'octroie l'humain dans l'ordre des choses et, par voie de conséquence, de l'usage qu'il en fait en se les assujettissant ? Pierre Gisel essaye de résoudre cette question en montrant que toute la création est intégralement rapportée à lui (Dieu), et l'est aussi en simultanéité, c'est-à-dire que ce rapport n'est pas caractérisé par quelque degré ou serait d'un quelconque ordre de succession, mais se vit dans l'interdépendance. En dépit de cet éclairage, notre préoccupation demeure et suscite une autre question : tous les êtres s'équivaudraient-ils ? Pourrait-on mettre sur un même pied d'égalité une bactérie et une baleine, par exemple ? Dans l'affirmative, ne serait-ce pas légitimer le discours du biocentrisme qui reconnaît l'équivalence des êtres sur la seule base du critère de vie partagé par tous les êtres, et qui situe leur dignité, comme qui dirait, à équidistance ? À l'opposé, ne tomberait-on pas dans d'autres travers qui hiérarchisent les créés et confèrent à certains d'entre eux des droits illimités sur les autres, principalement l'humain ?

Pierre Gisel précise le statut de l'humain dans l'ensemble de la création : il est dépassé par la matérialité du monde, mais il est désir. Un « désir qui doit prendre forme au cœur des choses du monde comme *subversion* de leur "mauvais infini" (ces choses ne sont pas divines, idéales ou parfaites) et comme une *récapitulation* spécifique, singulière, de mode intensif et débordant, à l'interne, d'une vie que Dieu donne, qui est figurée au sein du monde, et que Dieu reprend en forme personnelle et déterminée. »[455]Traduisons : si l'humain cristallise le désir et le projet du créateur pour son œuvre, cela ne le met pas hors-monde, ni ne le sort de l'ordre des choses créées.

Enfin, on ne peut vraiment parler de la création que dans la mesure où on pense ensemble Dieu, l'homme et le monde, comme lieu de leur rencontre, selon les mots de René Marlé [456]qui a étudié la pensée théologique de la création de Pierre Gisel dans le cadre de son article. Parler de la création, d'après lui : « c'est parler de Dieu comme Celui qui nous invite à croire que le réel est un don, grâce, et que la vie est entrée dans une économie d'échange, de conversation, d'alliance, d'amour… C'est parler de l'homme comme celui qui se fait, et doit lui-même

[455] P. GISEL, « Théologie de la création », p. 415.

[456] R. MARLÉ, « La création : une doctrine périmée ? », p. 259.

prendre la responsabilité de se faire, à partir du déjà-là d'un don, suggéré par la contingence de son existence, et discerné par une tradition historique de paroles. C'est cette tradition qui l'invite à se situer en face des choses et en face de Celui qui lui parle à travers elles, lui proposant d'être réellement *quelqu'un*, en lui interdisant de vouloir être tout, par une impossible identification à sa propre origine… C'est parler de l'homme dans sa finitude qui amène, une finitude qui amène à se situer soi-même au milieu des choses et des êtres, et permet ainsi d'y intervenir, en introduisant une parole singulière, qui discerne, tranche, juge, "répond" à la multitude des voix que représente un univers institué et déjà ordonné… Parler de la création, c'est parler du monde comme objet d'amour de Dieu, qui trouve "bon" tout ce qu'il y a mis. Ce monde, Dieu l'aime, pour lui-même. Non pas comme un artiste qui chercherait seulement, de manière narcissique, à se retrouver dans son œuvre, mais en se réjouissant de le voir exister, et se construire lui-même à partir du don qui le fonde et qui peut se prolonger à travers les initiatives de l'homme »[457].

Cette figure relationnelle qui préside à la théologie de la création est un paradigme qui nous paraît le mieux rendre compte de la création dans son ensemble et du rapport de l'homme au Créateur, au monde ou aux autres réalités créées et à lui-même. On ne peut véritablement penser la création, en tant qu'humain, qu'en faisant de la place à l'altérité, en commençant par l'altérité par excellence, l'Autre, le Créateur ; « mais aussi à l'autre homme, que nous plaisons à laisser être ce qu'il est, que nous rendons éventuellement à lui-même, pour entrer avec lui dans une véritable relation de désir, de reconnaissance, de conversation, d'amitié ou d'amour ; mais également à toutes les autres créatures du monde, en les respectant, en les valorisant, en les chantant pour ce qu'elles sont, avant nous, et aussi avec nous, pour nous, et peut-être même par nous…, comme don de Celui qui seul leur donne d'être pleinement ce qu'elles sont. Selon A. Dumas, par la doctrine de la création la nature nous devient "écologiquement compagne" »[458].

Les mutations et les évolutions de la pensée, le développement des sciences de la nature et humaines, les découvertes scientifiques et les avancées technologiques sont autant de créneaux qui interrogent et interpellent la doctrine et la théologie de la création. Il y en a une multitude ; aussi, dans le cadre de cette étude, nous allons nous limiter à énoncer quelques-unes de ces questions, dont principalement, le transhumanisme ; les objets connectés, la robotique, etc.

---

[457] R. MARLÉ, « La création : une doctrine périmée ? », p. 259.

[458] R. MARLÉ, « La création : une doctrine périmée ? », p. 260.

III. 4. QUELQUES QUESTIONS CONNEXES À LA THÉOLOGIE DE LA CRÉATION

La pensée théologique de la création de Pierre Gisel prend en compte et intègre des questions qui se rapportent à la vision du monde telle qu'elle se tisse dans l'histoire, principalement en ce temps du règne sans partage de la culture technologique. Nous allons les évoquer et voir dans quelle mesure il les aborde brièvement. Mais nous prendrons aussi en compte celles qui n'entrent pas véritablement en ligne de compte dans son champ d'étude, ou sur lesquelles il ne s'est pas prononcé explicitement.

III. 4.1. La théorie de l'évolution

Déjà, le XIX^e^ siècle avait mis à jour un défi pour la foi chrétienne en la création : la pensée évolutionniste développée par les sciences de la nature. En effet, celle-ci est souvent considérée comme une « vision du monde globale », rendant ipso facto superflue toute autre interprétation (religieuse ou philosophique de la réalité), à la seule raison qu'elle est fondée scientifiquement et donc suffisante[459]. Mais aujourd'hui, la théorie évolutionniste prend des orientations qui remettent sur le métier les pensées modernes comme le panthéisme spinoziste[460].

---

[459] Aujourd'hui, face à l'évolution des esprits, des revendications socio-politiques et des découvertes scientifiques, on assiste à une autre forme de radicalisation de cette pensée évolutionniste qui cherche à embrasser le donné spirituel. C'est-à-dire qu'on assiste à une interprétation spirituelle de l'évolution, faisant de celle-ci un dogme pour une espèce de mystique de type nouveau. La tentation est d'élaborer une vision du monde spirituelle unifiée. La reprise du panthéisme par des courants philosophiques comme le New Age et ceux apparentés pour l'articuler aux données scientifiques modernes. Medard Kehl évoque deux pensées développées par Fritjof Capra d'une part et Erich Jantsch, de l'autre, qui vont dans le même sens : Dieu et le monde en évolution sont de même et seule nature, quant à leur essence. Dieu ou à tout le moins, le divin, est à l'œuvre dans le monde en tant « qu'énergie vitale cosmique qui anime et vivifie tout, comme 'l'Esprit' de l'univers, comme 'l'âme du monde', comme 'la puissance de l'auto-organisation' évolutive qui est inhérente à l'ensemble du cosmos, qui se manifeste et se déploie dans le développement de celui-ci. Le devenir naturel de l'évolution est ainsi spiritualisé et mythifié ; le divin vénéré dans les religions en revanche est rendu entièrement cosmique (*kosmisier*t), c'est-à-dire entièrement mêlé, comme une dynamique de vie, au processus du développement du cosmos, voire identifié à lui ». Cette confusion de Dieu au monde (immanence) lui enlève tout caractère transcendant, dirimant ainsi toute différence et distance entre lui et le monde. Et donc, il n'est plus reconnu comme Créateur et Sauveur du monde. Cf. M. KEHL, *Et Dieu vit que cela était bon.,* p. 17-18.

[460] Baruch Spinoza (1632-1677) affirme que seule la substance divine existe, et qu'elle est identique à la nature. De façon nécessaire, il produit le monde en dehors de lui-même (natura naturans), lequel englobe à son tour toutes

Par-delà le syncrétisme effectué avec des éléments religieux, il faut aussi noter la variante la plus largement répandue et la plus connue, celle qui est matérialiste. Cette théorie de l'évolution du monde, comme d'autres encore, ont acquis un statut spécial dans l'espace de pensée et de culture ; elles sont devenues pour ainsi dire l'interprétation globale du monde — pour ne pas dire la vision du monde qui s'impose. La compréhension de la totalité de la réalité s'opère désormais à la loupe de son développement ontologique comme matière (physique ou biologique, voire biochimique). La réalité n'a plus aucune attache à une quelconque spiritualité ; cette façon de faire et de percevoir le monde se charge de tout expliquer. La théorie de l'évolution devient un symbole qui fait la synthèse des approches diverses et constitue une rupture radicale avec la vision du monde ou les visions du monde qui ont accompagné l'histoire des humains jusqu'aux Temps modernes. Tout ce qui est anthropologique, physique, cosmologique ou biologique voire épistémologique fait partie d'un ensemble cohérent dont les composantes sont indissociablement liées dans cette même vision du monde élaborée par la théorie évolutionniste. « C'est pourquoi elle joue un rôle presque mythique dans les discussions actuelles. Jadis l'esprit constituait le grand cadre de référence de la réalité. À présent, c'est ce développement en cours du cosmos et de la vie que tient ensemble l'univers depuis ses origines jusqu'à la fin… Il s'agit d'une vie matérielle terrestre qui déplace ses frontières d'elle-même ; la transcendance reçoit une nouvelle signification, immanente au monde. Il s'agit d'auto-organisations qui se développent d'elles-mêmes, qui portent et qui se développent toujours davantage peut-être selon un plan non connu. La "vie" (utilisée maintenant au singulier) devient la dynamique fondamentale déterminante de notre réalité, toujours agissante, véritablement miraculeuse et ayant pour cette raison valeur religieuse. Cette théorie de l'évolution au sens le plus vaste du terme a des traits quasi mythiques, quasiment religieux ; elle n'a pas seulement pour fonction d'être une explication scientifique, mais celle d'être un méga-symbole global »[461]. On trouve son équivalent dans le courant écologiste « biocentriste » …

Cette théorie s'ouvre aux autres théories des sciences de la nature sans cesse renouvelées et nouvelles qu'elle intègre d'ailleurs. Ainsi, reconnaît Medard Kehl, les données relatives au

---

les réalités particulières connaissables (natura naturata). Ce monde est doté d'une consistance propre par rapport à son origine divine qui est immanente en toutes choses. De ce point de vue, ontologiquement, la substance créatrice et le monde sont de même essence. Cf. M. KEHL, *Et Dieu vit que cela était bon,* p. 19.

[461] Citation de H. Häring par Medard KEHL, *Et Dieu vit que cela était bon,* p. 20.

commencement, au développement et à la fin du cosmos ainsi que de la vie, la relation entre l'esprit et le cerveau sont désormais prises en compte. Sans compter que son ambition lui fait dépasser l'espace qu'elle occupe désormais et va au-delà du seul cadre des sciences de la nature et fait entrer dans ses compétences ce qui, classiquement, relève du domaine des sciences humaines : éthique ou connaissance évolutionniste, le darwinisme social, théorie physiologique du cerveau pour la naissance de la religion, pour ne citer que ceux-là[462]. En termes clairs, la théorie de l'évolution se fait passer ou passe (c'est selon) pour « la » vision du monde intégrale qui prend en compte la nature, l'humain et sa société qu'elle « lie ensemble dans une unité intelligible »[463].

Quelle que soit leur orientation particulière, les différentes tendances de la théorie de l'évolution touchent particulièrement à l'humain. Il n'est plus cette créature douée de raison, libre et capable de connaissance. Il perd cette spécificité et est introduit dans le processus de développement complexe de la nature. Et partage ainsi avec le reste de la nature ses capacités spécifiques et tout le potentiel de sens qu'il insuffle à son agir. Plus clairement, la nature, qu'elle soit organique ou anorganique, est porteuse de sens. On voit se profiler dans l'effort d'herméneutique de cette potentialité un arrière-fond idéologique.

Mais cette théorie en ses variantes constitue aussi, par-delà son caractère de défi, une chance pour la théologie chrétienne de la création. Elle permet à partir de son effort de prendre en compte des données de foi dans la lecture de l'image évolutive de la nature, à la théologie d'adopter un langage nouveau, qui la distingue de celui mis en exergue par celle-là. Ce faisant, la théologie clarifie son identité, son discours sur la vision du monde qui soit compréhensible des hommes et femmes de ce temps, particulièrement marqués par les acquis des sciences de la nature. Plus encore, comme l'affirme *Gaudium et Spes,* au numéro 5, on effectuera un passage « d'une notion statique de l'ordre des choses à une conception plus dynamique et évolutive ». C'est-à-dire effectuer un dépassement de la vision du monde de type galiléo-cartésien et newtonien : « Dieu comme cause initiale, simple, univoque ou en adéquation à son effet (Dieu horloger, artisan ou ingénieur), ou comme raison suprême de ses lois, ayant commandé au "meilleur des mondes possibles" ou l'ayant posé en "harmonie préétablie" (Leibniz). Du

[462] Medard KEHL, *Et Dieu vit que cela était bon,* p. 20-21.

[463] Medard KEHL, *Et Dieu vit que cela était bon,* p. 20-21.

coup, un fondement *sûr* pour un univers *déterminé* et *stable* »[464]. Ou, plus récemment, la vision de Richard Dawkins[465], qui dit explicitement travailler, en matière de Dieu, avec une « hypothèse », celle qu' « il existe une intelligence surnaturelle, surhumaine qui a délibérément conçu et créé l'univers et tout ce qu'il contient, nous, entre autres »[466].

III. 4.2. Le Transhumanisme ou le Projet H+

Une autre question de taille qui interroge la théologie de la création (mais aussi et surtout l'éthique) est celle de transhumanisme[467] ou de l'homme augmenté[468]. Écoutons ce qu'en dit

---

[464] P. GISEL, « Théologie de la création », dans A. BIRMELE, P. BÜLHER, J.-D. CAUSSE et L. KAENEL (éds.), *Introduction à la théologie systématique*, (Coll. Lieux théologiques 39), Genève, Labor et Fides, p. 419.

[465] R. DAWKINS, *Pour en finir avec Dieu*, Paris, Laffont, 2008.

[466] Repris par P. GISEL, *Le monde entre commencements et fins. Évolutionnisme, théisme/athéisme, créationnisme, transhumanisme, révision dans le champ théologique : une mise en perspective*, conférence donnée à l'Université de Lorraine, Metz dans le cadre du Colloque en l'honneur de Jacques Fantino sur le thème « Théologies et Sciences : compréhension du monde et de l'homme, regards croisés », du 19 au 21 juin 2014 (inédit, reçu de l'auteur).

[467] Le transhumanisme prône le droit (qualifié de moral) pour les gens qui le veulent « de se servir de la technologie pour accroître leurs capacités physiques, mentales ou reproductives et d'être davantage maîtres de leur propre vie… » Il s'agit d'épanouir et transcender les limites biologiques actuelles, en améliorant la mémoire, la concentration et l'énergie mentale, en augmentant la durée de vie… En résumé, il est question d'améliorer l'espèce humaine en la réparant, en la libérant de ses vulnérabilités biologiques, en l'augmentant, en la rendant plus puissante, en enrayant le vieillissement. (Cf.*www.paristechreview.com*) Les écrits qui y sont consacrés ne manquent pas. Signalons à titre indicatif : J.-M BESNIER, *Demain les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous ?* Paris, Hachette, 2009 ; R. SUSSAN, *Les Utopies posthumaines. Contre-culture, cyberculture, culture du chaos*, Paris, Omnisciences, 2005 ; R. SUSSAN, *Demain, les mondes virtuels* et *Optimiser son cerveau*. Limoges : FYP (coll. La fabrique des possibles), 2009 ; G. FERONE, J.D. VINCENT, *Bienvenue en transhumanie. Sur l'homme de demain*, Paris, Grasset, 2011 ; M. ATLAN, R.-P. DROIT, *Humain. Une enquête philosophique sur ces révolutions qui changent nos vies*, Paris, Flammarion, 2011, etc. Et récemment D. TRITSCH et J. MARIANI, *Ça va pas la tête ! Cerveau, immortalité et intelligence artificielle. L'imposture du transhumanisme,* Paris, Belin, 2018.

[468] Les scientifiques et les ingénieurs rivalisent d'ardeur pour inventer des technologies dites nouvelles dont la finalité est la modification de l'interaction entre l'homme (en son corps et son cerveau) et son environnement. La technologie médicale et l'informatique participent de « l'homme augmenté ». Les données existentielles comme la procréation, l'intelligence ou encore le vieillissement ne sont plus perçues de la même manière. L'avènement

Richard Dawkins : « nous avons affaire à un processus généralisé pour optimiser les espèces biologiques, processus qui fonctionne sur toute la planète, sur tous les continents et toutes les îles et tout le temps. On peut prédire sans se risquer que dans encore dix millions d'années, y vivra un tout nouvel ensemble d'espèces aussi bien adaptées à leurs différents modes de vie que les espèces d'aujourd'hui »[469]. Il est vrai que l'humain n'a pas commencé à exister avec la naissance de l'univers, mieux de la planète Terre ; il leur est largement postérieur. Il est possible qu'il ne puisse pas continuer à être toujours-là après des millions d'années, si pas sous sa forme actuelle, à tout le moins disparu (comme les mammouths et autres dinosaures). Serait-ce le motif qui pousse à se mettre à l'abri de cette angoisse en opérant ce développement de l'humain au moyen de soins médicaux poussés, le changement d'organes, la manipulation des gènes, le clonage, la robotisation ou l'homme bionique, le développement des programmes d'intelligence artificielle, etc. ? Sur le site de l'Association Transhumaniste Mondiale — ATM (en anglais World Transhumanist Association – WTA) on peut lire au sujet de cette approche interdisciplinaire : « Les technologies modernes telles que l'ingénierie génétique, la technologie de l'information, la médecine pharmaceutique ainsi que l'anticipation des capacités futures dont

---

d'une nouvelle humanité est à l'ordre du jour, inscrit au programme de ceux qu'on peut appeler « techno-prophètes ». Il ne serait pas superflu de mentionner l'automation du travail intellectuel, avec des logiciels capables d'analyse, de jugement voire de trouver des solutions innovantes, tant dans les domaines de travail (avec la nouvelle génération de robots utiles en médecine ou dans la génomique avancée, la biologie de synthèse, etc.), l'ingénierie de l'esprit (pour comprendre le fonctionnement de l'esprit et le cerveau : la National Science Foundation de Washington affirme qu'avec cette théorie computationnelle on pourra mettre en place des outils pour guérir ou maîtriser les maladies mentales, apprécier plus profondément ce que nous sommes et la place qu'occupe l'humain dans l'univers). Bref, avec ces nouvelles technologies (dont les nanotechnologies, biotechnologies, informatique et sciences cognitives), on assiste à une rupture de l'ordre 'naturel' des choses.

Mais une question connexe se fait pressante : la majorité de la population mondiale ne saura s'offrir les services de ces technologies, étant donné leur coût exorbitant. Ce qui revient très clairement à dire que seule une poignée d'hommes (les riches dont le cercle se restreint de plus en plus, creusant un fossé plus que jamais béant entre eux et le reste de la population mondiale) pourra accéder ainsi à la « race supérieure » composée des plus robustes, plus intelligents ou plus résistants. Le spectre de l'eugénisme plane sur ce projet d'H + (humanité plus) ; sans parler du nettoyage ethnique et de l'esclavage qui peuvent en découler comme conséquences logiques. Décidément, le transhumanisme pose un problème éthique sérieux qu'il convient de cerner avec tout le sérieux qui s'impose.

[469] R. DAWKINS, *Pour en finir avec Dieu*, p. 150.

la nanotechnologie, l'intelligence artificielle, le téléchargement des données du cerveau dans un ordinateur ou uploading, la félicité perpétuelle par modification chimique (paradise engineering) et la colonisation de l'espace font partie de la sphère d'intérêt des transhumanistes. Les risques autant que les avantages potentiels sont analysés dans le but ultime de développer des stratégies de travail et des politiques pouvant permettre aux sociétés et aux individus de faire face au futur qui arrive »[470]. Bref, le procès « d'homme augmenté » ou de post-humain (ou transhumain) au moyen d'ingénierie bionique (prothèses, implants…) est ambitieux et invite à se demander s'il serait une autre manière de participer à l'évolution. Etant donné que l'être humain est le seul parmi les animaux à orienter ou à influencer le cours de son évolution.

On peut lire en arrière-plan de ce projet l'épineuse question de l'identité de ce qui est humain et, partant, de ce qu'il faut en faire ou ne pas en faire. Une autre question mérite d'être posée : la rupture de l'ordre naturel des choses serait-elle entamée ? En d'autres termes, que signifie la notion de « nature » aujourd'hui ? Par ailleurs, le projet transhumaniste vise, sans l'affirmer explicitement, à « réaliser » un rêve ou un fantasme qui a habité l'esprit des hommes de tous les temps : l'immortalité, le propre de Dieu ou des divinités dans les mythologies et traditions religieuses des peuples. L'angoisse face à la dure réalité de la mort et de la finitude pousse certains scientifiques à vouloir « tuer la mort »[471] ou à repousser à l'infini les limites des capacités physiques, cérébrales, émotionnelles ou psychiques des humains (serait-ce une façon de contourner l'interdit de Genèse 3, 16-17, déjà transgressé par le serpent et la femme, suivi d'Adam en Genèse 3, 5 ?). Ce qui pourrait leur conférer un pouvoir illimité sur tout ce qui existe et sur leur destin ; avec cette omnipotence, les effets à louer ou à redouter, dont la possible accentuation de la crise écologique ou son atténuation. Si ce projet ne peut se réaliser totalement dans un futur proche (ou peut-être jamais !), en revanche celui de reculer l'échéance de la vieillesse, voie royale vers la mort tant redoutée, est en marche et fait de grands pas[472].

---

[470] « Le transhumanisme, en quelques définitions et enjeux »,

Cf. *https://www.lautrequotidien.fr/articles/2018/3/30/le-transhumanisme-en-quelques-dfinitions-et-enjeux,* consulté le 3 avril 2018.

[471] La mort est une tragédie. Il faut en faire un problème. Et un problème est à résoudre. Tel pourrait être l'énoncé de la théorie des transhumanistes.

[472] On connaît l'ambition de Google et de sa filiale santé Calico. D'autres institutions se sont lancées dans la course, comme l'Université de Washington à Seattle. Cette institution, rapporte le New York Times, a testé le 16

Si jamais ce projet pouvait aboutir, quel serait désormais le statut de l'humain ? Aurait-il encore quelque chose à partager de condition de créé ? Ne retomberait-on pas dans l'anthropocentrisme renforcé par le technocentrisme le plus dur ? Quel savoir pourrait prendre en charge cette question existentielle ? De l'avis de Pierre Gisel, aucun savoir de type physique ou biologique n'est apte à le faire et, ajoute-t-il, il est impertinent d'évoquer des lois de la nature pour pouvoir espérer une prise en charge de cette question de « ce qu'il en est de l'humain et de ce que l'on va en faire ou ne pas en faire »[473] Il propose une autre perspective dans la prise en charge de cette question : « construire, sur la base de données physiques et biologiques aussi bien que de données anthropologiques, historiques, sociales et politologiques, une "théorie de l'humain" dont on *réponde*, pour soi et socialement… Sur ce lieu se croisent du droit, de l'éthique, du religieux, avec ses productions proprement théologiques, toutes perspectives qui, traditionnellement en Occident (mais la modernité a une tendance foncière à le perdre), sont de *régulation*, sur fond de différences et visant équilibre entre un "trop" et un "pas assez", non pas de *prescription*, à partir de modèles ou d'idéaux »[474].

Le transhumanisme étant une approche pluridisciplinaire, l'approche des différentes questions existentielles qu'il suscite ne peut s'opérer que dans la pluridisciplinarité. Il s'agit de prendre en compte la pluralité des cultures et des disciplines scientifiques. Ainsi, la théologie ne peut y répondre sans s'ouvrir aux autres disciplines ni être à leur écoute.

Les données résultant des études des sciences de la nature ou des sciences humaines peuvent devenir une source d'amour vis-à-vis de la création. Ainsi, mis ensemble dans un dialogue enrichissant, la religion et les sciences peuvent éclairer le sens de la vie et de l'univers. Une mise en dialogue entre le passé et le présent est tout aussi nécessaire dans cette démarche. Même si l'on ne saurait reproduire ni répéter le passé, ni qu'on ne saurait évacuer globalement le présent, on peut toutefois considérer en discernant ce dont ils sont faits, leurs risques ou

---

mai 2016, sur des chiens, une molécule capable de retarder la vieillesse : la rapamycine. Déjà testée en 2009, cette molécule a eu pour vertu de prolonger de 25% la vie des souris de laboratoire et de réduire leur fragilité ou leur fragilité par rapport à certaines maladies.

[473] P. GISEL, *Le monde entre commencements et fins. Évolutionnisme, théisme/athéisme, créationnisme, transhumanisme, révision dans le champ théologique : une mise en perspective*, conférence donnée à l'Université de Lorraine, Metz (Inédit et reçu de l'auteur).

[474] P. GISEL, *Le monde entre commencements et fins.*

impasses. Et, en ce qui concerne le présent en particulier, prendre en compte les possibles qu'il offre, fut-ce au prix de conversion ou de subversion. C'est à ce prix que l'on peut prétendre construire une autre manière d'habiter le monde et de comprendre la création. Il s'agit de recevoir le monde comme don dont on doit user humainement (en réaction à toute attitude possessive) en sachant qu'on n'en est pas l'origine, qu'on ne doit pas le rapporter à soi ; en revanche, — et nous ne le répéterons jamais assez — on évitera de le considérer comme sacré ou divin.

Le discours d'une théologie de la création, dans ce contexte, devra se caractériser par la mise en exergue de l'aspect de la liberté (et de libération) qui marque profondément l'acte créateur de Dieu et ses créatures. Cette liberté qui porte l'acte créateur dès les origines du cosmos et dans son évolution toujours complexe est irréductible à des « lois structurelles immanentes à la nature ou à ses processus d'auto-régulation »[475] Cette dynamique de liberté est la condition de possibilité et de déploiement de ces lois. C'est par cette dynamique « qu'il existe "l'énergie" qui peut s'organiser et se développer elle-même dans le domaine de la matière, de la vie et de l'esprit ; qu'il existe un développement conduisant à du nouveau qu'on ne peut faire dériver de rien ; qu'il existe la raison et la liberté humaines, le "ce dont elle vient" et le "ce vers quoi elle va", et la possibilité d'assumer la responsabilité de notre terre de façon consciente »[476] Mais un tel discours peut-il être entendu s'il ne s'enracine dans un contexte, le nôtre, fort marqué par la dominance des sciences et technologies de tous bords, l'ère de l'anthropocène ?

En ce siècle, on parle de relativité, de multivers, plurivers ou d'univers en expansion, d'incertitude, de chaos, de complexification, d'antimatière, etc. et comme pendants culturels l'ouvert, les réciprocités, les interactions, les équilibres, la répudiation des dualismes ou les oppositions, les visions holistes, etc. Ces notions illustrent bien le dépassement de la vision scientifique moderniste. Dans le contexte de cette étude, il est important de souligner la mise en orbite ou la redécouverte de l'interdépendance entre l'humain, la nature, le divin opposée au prométhéisme, à la modernité technicienne, la survalorisation du travail et de la tâche éthique, à une volonté de maîtrise qui oublierait ce qui échappe à l'humain[477]. Dans un tel

---

[475] M. KEHL, *Et Dieu vit que cela était bon,* p. 23.

[476] M. KEHL, *Et Dieu vit que cela était bon,* p. 23.

[477] P. GISEL, « Théologie de la création », 419.

environnement, Pierre Gisel attire l'attention sur les risques auxquels l'on peut s'exposer, écologiquement et théologiquement parlant, notamment : la tendance à « l'homogénéisation, l'oubli de l'extériorité du créé, l'hétérogénéité de Dieu et ce qui peut se nouer, à même l'humain, de procès spécifique »[478]. Insistance doit être sur la multi dimensionnalité de la création et des relations qui la marquent : entre les créatures elles-mêmes et entre elles et le créateur ; relations sans cesse médiatisées et indirectes. Mais aussi, et surtout, la singularité de chaque créé devant être affirmée, justement pour faire face à l'invasion homogénéisante, refus de l'hétérogénéité et de différence, condition de richesse et de polyphonie de la création pensée comme jeu[479] ou comme danse[480]. Ainsi conçu, le monde est lieu de multiplicité ou, tout simplement, il est multiple. Et pour essayer de l'appréhender intellectuellement, il faut une approche multiple ou pluridisciplinaire.

C'est à cet aspect relationnel de la création ou du monde que nous allons nous intéresser dans le chapitre suivant. Car dans la création se trouve inscrite intrinsèquement l'interdépendance mutuelle : l'homme n'a pas été créé pour vivre seul — *« il n'est pas bon que l'homme soit seul (Gn 2, 18 a) »* —, encore moins pour être heureux tout seul (Gn 4, 9 a ; Mt 25, 31-46), mais pour justement vivre et être heureux en communauté et en communion avec la nature (Gn 2, 15) ; nos choix, nos actions doivent mener à cette fin, puisque c'est l'assurance non contournable de notre bonheur et le critère d'appréciation sur l'essentiel de ce qu'aura été notre vie sur terre, pour espérer contribuer à l'accomplissement de la création.

---

[478] P. GISEL, « Théologie de la création », 419.

[479] F. EUVE, *Penser la création comme jeu*, Paris, Cerf, 2000.

[480] Cette vision de François Euvé trouve, dans une certaine mesure, un répondant dans *Ainsi parlait Zarathoustra* de Nietzsche qui, lui aussi, voit dans le monde un système de jeu, dans lequel chacune des créatures a quelque rôle à jouer, dont un Dieu qui sait danser, et en qui il ne peut que croire.

Notons toutefois pour ce qui est du rôle de Dieu que son acte créateur est intimement lié à son être : il est Dieu parce qu'il créé, et il créé parce qu'il est Dieu. En plus, il ne créé pas seulement par liberté, mais surtout et parce que l'acte créateur est lié à son être profond. La doctrine de la création décrit la relation fondamentale entre Dieu et le monde dont la finitude humaine est l'illustration. Somme toute, pense Paul Tillich, « on doit utiliser les trois instances temporelles pour symboliser la vie divine : Dieu a créé le monde, il est créateur au moment présent et sa créativité accomplira son telos. En conséquence, il ne faut pas parler de la création qui donne l'origine, de la création qui maintient et de la création qui dirige » Cf. P. TILLICH, *Théologie systématique. Deuxième partie : l'être et Dieu*, Québec/Paris/Genève, Presses universitaires de Laval/Cerf/Labor et Fides, 2003, p. 131-132.

III.5. CONCLUSION

Le thème de création dans la pensée chrétienne a connu une évolution pour le moins mouvementée. Depuis les débuts du christianisme, il a été en contact avec d'autres formes de pensée, notamment celle grecque. Les éléments bibliques enrichis d'apports de philosophie grecque ont constitué la toile de fond de la doctrine chrétienne de la création. Mais ce traité a connu des moments de fluctuations. Il a effectué un tournant de l'anthropologie vers l'anthropocentrisme, c'est-à-dire le déplacement de la place de l'humain dans la création vers son centre, reléguant ainsi le reste de la création comme nature dans les oubliettes. L'humain a ainsi occupé le centre de la préoccupation de la théologie de la création, tant en catholicisme qu'en protestantisme. On pourrait situer la timide préoccupation pour la question écologique dans cette optique d'éclipse de la création.

Mais l'urgence de la crise écologique invite toutes les cultures et tous les peuples à se soucier de la vie sur la planète Terre, y compris le christianisme. Mais comment le faire si son message ne parle pas aux autres cultures et à nos contemporains ? Pour le redire, nous avons eu recours à la perspective de Pierre Gisel qui nous a semblé mieux parler de ce traité, notamment en présentant la création comme monde. Un monde donné et reçu, dont il faut prendre soin, dans les limites de la responsabilité de l'humain vis-à-vis de ce don. L'humain l'a reçue du Créateur, doit en répondre, mais tout en sachant qu'il en est un élément ; et qu'elle le dépasse. Elle ne lui est donc pas réductible. Il ne peut donc pas en jouir à sa guise, en se mettant en-dehors ; ce serait choisir la voie de la mort. Bien plus, c'est le monde qui médiatise notre relation à Dieu ; le rapport aux choses est révélateur de la relation à Dieu.

La création est en perpétuel devenir ; son identité est à construire et se construit, car elle est ouverture au possible. Naissant de l'altérité, elle est en même temps une singularité. Cette considération exige de l'humain d'entretenir avec le monde une relation de non domination, plus polymorphe et respectueuse, en ayant présente à l'esprit l'évolution du monde, dans l'harmonie.

Cette évolution du monde est aussi évolution des esprits. Ainsi, les théories scientifiques comme celle de l'évolution interrogent le traité de la création, principalement en ce qui concerne le statut de l'humain dans la création. Ainsi que le transhumanisme ou le projet H+ qui cherche à augmenter les capacités tant physiques qu'intellectuelles de l'humain au moyen

des technologies. Quel est le statut d'un tel humain ? Quelles sont les implications éthiques, culturelles et religieuses d'une telle entreprise ?

Toutes ces préoccupations invitent à oser un changement de paradigme de la relation interrelationnelle. Mais quelles sont les ressources dont dispose la théologie et la foi chrétienne pour le faire ? S'y prendre en vase clos ne pourrait que rendre son discours impénétrable et inaudible. Aussi, pensons-nous qu'il faille engager un dialogue avec d'autres visions du monde, notamment celle de la science écologique qui le pense comme interrelation.

Chapitre IV

DE LA CRÉATION COMME RELATION ET INTERRELATION

IV. 1. INTRODUCTION

L'étude des contours de la crise écologique laisse apparaître un problème de relation ou de rapport, mieux de qualité de rapport entre d'un côté l'humain et son milieu de vie et d'histoire, et de l'autre sa relation avec les non-humains qui partagent cet espace. Quel regard l'humain porte-t-il sur lui-même et sur l'ensemble du réel ? Clarifier ce regard revêt un double avantage : tout d'abord, il permet de déceler en quoi et dans quelle mesure ce rapport est biaisé ; ensuite, il propose un regard nouveau ou renouvelé sur l'être-au-monde de tous, humains et non-humains. En d'autres termes, il s'agit de voir comment faire communauté avec ces autres créatures.

Une telle entreprise est-elle possible ? Quels sont les outils dont nous disposons pour proposer ce renouveau ? Les acquis de la théologie de la création de Pierre Gisel, principalement la mise en exergue de la reconnaissance de la différence et de la singularité, que nous posons comme condition de tout rapport et d'entrée en relation avec l'Altérité, sont à notre humble avis des considérations à prendre en compte dans l'élaboration d'une vision renouvelée du monde. Mais un tel vocabulaire semble n'être compréhensible que pour des philosophes ou des théologiens. Comment le rendre audible aux oreilles non philosophiques ou théologiques ? N'y aurait-il pas une autre voie à emprunter pour faire comprendre cette idée ?

Nous le savons, on ne peut aborder adéquatement la question de la crise écologique que dans une approche transversale et multidisciplinaire. Nous allons ici tenter de proposer notre approche relationnelle du monde en nous appuyant tout d'abord sur la science écologique elle-même, en ce qu'elle a de plus objectivement scientifique, dépouillée de tout relent (ou de toute récupération) que l'on pourrait qualifier d'idéologique, comme base pour cette approche transversale. L'écologie en tant que discipline ayant au centre de ses préoccupations les interrelations (interdépendances) entre les vivants et leur environnement et entre les vivants eux-mêmes, prend en compte les conditions de vie sur la planète et, partant, de l'avenir de celle-ci. Cet aspect est éclairant pour notre approche.

Sur base des éclairages de l'écologie, nous tenterons de poser les conditions de possibilité d'un rapport renouvelé entre l'humain et les autres vivants, et entre lui et l'environnement qu'il a en partage avec les êtres vivants, dans une sorte de triangularité relationnelle. En ayant comme concepts opératoires la singularité et la différence, ciments d'une relation durable et libératrice, non oppressante. Cela engage à l'action, à oser ce qui n'est pas encore fait, ou à faire autrement ce qu'on est habitué à faire. C'est en cela qu'un engagement écologiquement responsable imprime un regard nouveau sur nous-mêmes et sur le reste du monde, au travers d'une condition partagée de créatures qui nous invite à renouer avec le monde et avec chaque vivant dans son unicité, sa différence, son altérité. Car notre être-au-monde est fait de tissus de relations, mieux d'interrelations qui nous rendent interdépendants.

IV. 2. L'ÉCOLOGIE, SCIENCE D'INTERRELATION (S)

IV. 2.1. Écologie : un mot, une histoire, une discipline scientifique

Le mot « écologie » est l'un de ceux qu'on entend le plus aujourd'hui. Il s'invite partout : dans les colloques scientifiques, dans les campagnes électorales, dans les auditoires, dans les milieux commerçants, chez les paysans, bref partout ! On le ressasse à profusion, si bien qu'au final on ne sait plus très clairement ce qu'il sous-tend comme idée ni ce qu'il sert à désigner concrètement, ou encore ce qu'il prend en charge. Son usage multiple et parfois abusif lui confère un statut de terme « fourre-tout ». Nous voudrions ici mettre en exergue ce qui en est le cœur, et qui pourrait être de quelque apport pour notre étude.

Mais ce mot a une histoire. Il sert à désigner une réalité concrète et a connu des développements lexicologiques importants. Du grec, « oikos », maison, habitat ou milieu de vie, et « logos » science ou discours, le mot « écologie » a été inventé par le biologiste allemand Ernst Haeckel, en 1866. Si ce dernier a proposé ce mot pour désigner la science des relations des organismes avec leur environnement, il faut reconnaître qu'avant lui, en 1805, Alexandre von Humboldt[481], explorateur et géographe, fut le premier à étudier les relations entre les

[481] Dans un article lui consacré par Timothy Rush et repris sur le site de Solidarité et Progrès sous le titre de « Alexander de Humboldt : saisir l'unité de la nature », ses propos sur ce rapport unitaire dans la diversité des composantes de la nature sont saisissants : « *La nature, considérée rationnellement, c'est-à-dire soumise dans son ensemble au travail de la pensée, est l'unité dans la diversité des phénomènes, l'harmonie entre les choses créées*

organismes et leur environnement, notamment en relevant le lien entre la répartition des végétaux sur la terre et les climats.

La nouvelle science a connu un développement progressif, et continue d'affiner son contenu au gré des défis et des découvertes. Ainsi, le Danois Eugen Warming, dans la perspective de son cours de botanique, entreprit les premiers travaux de ce qu'il convient d'appeler « l'écologie végétale » en relevant les facteurs qui déterminent la répartition des plantes sur les espaces géographiques : la lumière, l'air, la chaleur, l'humidité, les animaux, les sols, etc. Mais il fait aussi une typologie des interrelations entre les plantes et les animaux dont la symbiose, le commensalisme, le parasitisme, ou le mutualisme[482].

Karl Möbius, en 1877, invente et vulgarise le terme de « biocénose » pour rendre compte de son observation des organismes vivants : leur regroupement s'opère en communautés vivantes, en étroite lien avec leur environnement, et non par hasard ni par espèces. Ce mot savant, lié à celui d'écosystème, désigne une « communauté d'êtres vivants partageant un habitat donné. Même les plus petites d'entre elles abritent une grande diversité d'organismes, en interaction

---

dissemblables par leur constitution propre, par les forces qui les animent ; c'est le Tout pénétré d'un souffle de vie. Le résultat le plus important d'une étude rationnelle de la nature est de saisir l'unité et l'harmonie dans cet immense assemblage de choses et de forces… » Cf. *https://www.solidariteetprogres.org/documents-de-fond-7/science/alexandre-de-humboldt-unite-nature.html,* consulté le 6 avril 2018.

[482] Le commensalisme désigne cette interaction (qui peut être biologique ou naturelle) entre deux êtres vivants dont l'un fournit une partie de nourriture à l'autre considéré comme commensal (qui partage sa nourriture ou sa table). Le parasitisme est une relation entre deux vivants où l'un profite de l'organisme de son hôte pour y trouver nourriture, abri ou lieu de reproduction. Le cas le plus connu est celui des bactéries ou des virus qui trouvent dans l'organisme hôte tout ce qu'il faut pour leur survie.

Le mutualisme, quant à lui, qualifie le type d'interaction entre deux espèces qui tirent profit l'une de l'autre, ou une relation dont elles tirent réciproquement bénéfice. On y voit un type de relation marqué par des adaptations mutuelles, sous peine d'influer négativement sur l'autre, en modifiant son système reproductif, par exemple. C'est le type de relation le plus en vue dans les milieux des vivants. Mais qui peut aussi dériver vers le parasitisme où l'un des deux devient prédateur et l'autre sa proie.

La symbiose est cette relation entre des organismes appartenant à des espèces différentes, organismes appelés symbiotes, dont le plus gros des deux est l'hôte. Précisons que cette relation peut être soit mutualiste, 'commensaliste' ou parasitaire. Cette interaction biologique, autrement appelée 'vie en association', n'est pas, comme l'indique le mot symbiose, forcément harmonieuse.

les uns avec les autres »[483]. Les communautés d'êtres vivants regroupées sous la dénomination de « biocénose » ont des origines diverses et variées, et peuvent être composées de « faune, flore, bactéries et champignons. Pour former une biocénose, ces organismes doivent partager le même milieu qualifié de biotope**.** L'association d'un biotope et d'une biocénose donne naissance à un écosystème »[484].

Dans ces communautés, on distingue ceux qui produisent les ressources, principalement les végétaux, ceux qui consomment ces ressources, notamment dans le milieu des animaux (dont les humains) ; mais aussi ceux qui se chargent de les décomposer, charge dévolue aux bactéries et aux champignons. Tous concourent, chacun à sa manière et selon sa nature, au processus de la vie de la communauté qu'ils ont en partage. Car sans les producteurs de ressources, les consommateurs ne peuvent survivre ; sans les consommateurs, les « recycleurs » ne peuvent se rendre utiles ; sans ces derniers, le cycle de la vie est menacé d'engorgement ou est tout simplement voué à la dégénérescence : les producteurs ne trouveront plus de quoi se régénérer ; les consommateurs disparaitront sous les détritus des denrées consommées ou ingérées. Ainsi fonctionne la vie dans toute biocénose où chaque espèce, chaque vivant, dans sa singularité, a un rôle à jouer au bénéfice du dénominateur commun, ce plus grand bien qu'est la vie et qu'ils ont en partage.

Des terminologies liées à l'écologie ont essaimé au cours des années et continuent de s'ajouter à une liste qui est loin d'être close. Notons, par exemple, le mot « biosphère[485] »

---

[483] « Biocénose, la cohabitation des espèces à l'état naturel »,

Cf. https://www.geo.fr/environnement/biocenose-la-cohabitation-des-especes-a-l-etat-naturel-171751, consulté le 8 avril 2018.

[484] « Biocénose, la cohabitation des espèces à l'état naturel »,

[485] La biosphère (on parle parfois de symbiosphère) est le terme forgé pour désigner l'ensemble des organismes vivants avec leur environnement vital. C'est l'ensemble des écosystèmes qui constituent les différents milieux de vie des organismes vivants (l'air ou l'atmosphère, l'eau ou l'hydrosphère ou milieu aquatique, la terre ou lithosphère, avec la couche superficielle de l'écorce terrestre). Est désignée par le mot biosphère l'espace de la planète Terre où s'est développée la vie. Les différentes biosphères s'influencent mutuellement. Tel est le cas de la végétation qui joue un rôle prépondérant dans la composition des gaz qui occupent l'atmosphère, par la photosynthèse par exemple. Le rôle joué par l'eau n'est pas moindre dans la biosphère. Cf. *www.actu-environnement.com*, consulté le 8 avril 2018. On peut dire, au sens littéral, que la biosphère représente la sphère de la vie (étymologiquement, bios, vie et sphaïra, balle, sphère), c'est-à-dire qu'elle est le volume ou le récipient

employé par le Soviétique Vladmir Vernardsky, en 1926, pour désigner le lieu de vie des êtres vivants.

En 1935, l'écologue britannique A.G. Tansley invente, quant à lui, le terme « écosystème[486] ». Terme à rapprocher de celui de biocénose, qui désigne une communauté d'êtres vivants qui sont liés entre eux. L'écosystème a ceci en propre : les organismes vivants interagissent entre eux et avec le milieu qui les hébergent. La taille des écosystèmes peut varier, des plus petits (une zone précise, déterminée par sa végétation ou sa faune) aux plus grands (une île ou même la planète terre). Nous y reviendrons plus largement.

En 1953, les frères Odum[487] mettent à la disposition des scientifiques écologues un ouvrage de référence : « Fundamentals of Ecology ». Ramon Margalef fait émerger, en 1960, la notion de « niche écologique » pour désigner « ce qui décrit l'écologie d'une espèce, ce qui peut signifier son rôle dans l'écosystème, son habitat, etc. »[488]. Il est fait mention de la réalité de

---

dans lequel évoluent les êtres vivants. Il est comme un contenant, par opposition à la biodiversité qui signifie la diversité du vivant, et qui, on peut le reconnaître, constitue le contenu.

[486] Un écosystème peut être compris comme un ensemble de biocénose (peuplement) et de biotope (lieu de vie). Il s'agit d'un ensemble d'organismes vivants appartenant aux trois ordres (animal, végétal et minéral) interagissant avec leur lieu de vie (eau, air, sol, lumière). Les écosystèmes sont de dimensions variées, allant de plus petits aux plus larges, comme un arbre, une île ou la planète. Ainsi, en fonction de la prédominance des biotopes, les écosystèmes peuvent être terrestres (forêts, savane, prairie, etc.) ou aquatiques (océan, fleuve, lac, ruisseau, mare). On peut aussi y associer les écosystèmes spécifiquement forestiers qui ont pour caractéristiques principales : la flore, la faune, et ce qu'on appelle des 'cycles écologiques' dont ils dépendent, comme l'eau, l'énergie et autres nutriments.

Cf. www.fsr.ac.ma/cours/biologie/.../ecologie%20generale%20I.pdf, consulté le 8 avril 2018.

[487] Pour les frères Odum, les écosystèmes, du point de vue de la thermodynamique, « se comportent comme des êtres vivants : 'les organismes vivants, les écosystèmes et la biosphère tout entière possèdent la caractéristique thermodynamique essentielle d'êtres capables de créer et de maintenir un état élevé d'ordre interne, ou de basse entropie' …L'écosystème est désormais pensé comme une machine thermodynamique, capable de se maintenir en équilibre oscillant autour de climax ». Cf. R. BARBAULT, *Ecologie générale. Structure et fonctionnement de la biosphère*, 6ème édition, Paris, Dunod, 2008, p. 16.

[488] A. POCHEVILLE, « La niche écologique. Histoire et controverses récentes », dans T. HEAMS, P. HUNEMAN, G. LECOINTRE, G. SILBERSTEIN (éds.), *Les mondes darwiniens. L'évolution de l'évolution. Matériologiques*, Paris, 2011, pp. 897-933.

niches écologiques avant l'existence du terme en tant que tel. Car, à en croire A. Pocheville, on en trouve des traces dans les mythes occidentaux, et principalement dans le livre de Genèse où « chaque espèce [a] une place au sein d'un système harmonieux »[489].

Enfin, au début de la dernière décennie du XX^{ème} siècle, au Sommet de la Terre de Rio de Janeiro[490], il est établi un lien indissociable entre les problèmes environnementaux et ceux de développement. Ce qui justifie l'engouement pour la ratification (par 157 États !) de la Convention-cadre portant sur la préservation de la diversité biologique. Actuellement, l'accent est particulièrement mis sur le changement ou le réchauffement climatique qui entraîne des bouleversements notables sur toute la surface de la planète.

Ce Sommet de la Terre de Rio de Janeiro, outre la définition du concept de « développement durable », l'accent particulier mis sur les questions de biodiversité, de réchauffement climatique, sa préoccupation pour la déforestation et la désertification, a un mérite spécifique qu'il convient de mentionner ici : il a engagé de manière contraignante les pays du monde au respect des programmes économiques conformes à la disponibilité de la planète. C'est le plan d'action mondiale dénommé « Action 21 », axé sur le développement durable et censé servir de guide au cours du XXI^{e} siècle. Les 2 500 actions répertoriées dont la mise en application au niveau planétaire doit encadrer le développement durable sont orientées vers la sauvegarde de la planète au bénéfice des générations futures.

---

[489]A. POCHEVILLE, « La niche écologique. Histoire et controverses récentes »,

Cf. *https://www.cairn.info/resume.php?download=1&ID_ARTICLE=EDMAT_HEAMS_2011_02_0793*.

[490] Troisième sommet du genre (après celui de Stockholm en 1972 et celui de Nairobi en 1982), le Sommet de la Terre à Rio de Janeiro du 4 au 14 juin 1992 (il sera suivi de ceux de Johannesburg, en 2012 et de Rio de Janeiro 2 en 2012) a été tenu, à l'initiative des Nations. Il a connu une forte affluence de décideurs du monde qui, à l'issue de ladite conférence, ont adopté des déclarations et des textes de grande importance. C'est à l'occasion de cette conférence que le lien entre Environnement et Développement a été clairement défini et la notion de « développement durable » a connu une définition plus précise. Les conventions ont porté sur la biodiversité, le climat, la désertification ou encore les forêts. Le document produit par ce Sommet, « la Déclaration de Rio » a défini les conditions d'un développement durable, et cela en s'appuyant sur vingt-sept principes de base comportant, outre les conditions notées, les définitions des bases sur lesquelles s'appuyer pour un tel développement.

« Action 21 » oscille autour de trois axes principaux : la lutte contre la pauvreté et l'exclusion sociale, la production de biens et de services durables et la protection de l'environnement.

Ces axes doivent être traduits en actes à différentes échelles géographiques. Ainsi, « l'Agenda 21 » comporte le plan des activités à mener au niveau de la gouvernance locale — local, régional, national — pour réaliser les objectifs du Sommet de Rio de Janeiro ! Parmi les secteurs définis par « l'Agenda 21 » auxquels appliquer les principes du développement durable au cours du XXI^{e} siècle, il faut mentionner : la lutte contre la pauvreté, la gouvernance, l'éducation, la santé, la gestion des ressources naturelles, la gestion des espaces naturels, l'agriculture, le logement, etc.

Pour circonscrire l'importance de ce Sommet de la Terre dans le strict cadre de ce travail, nous pouvons en retenir un acquis majeur, à savoir la mobilisation planétaire pour le bien-être des générations futures ainsi que la protection de l'environnement qui nous abrite et nous fournit nourriture, à nous actuellement, mais aussi à ceux qui doivent venir dans le futur. Intégrer la préoccupation pour les générations à venir est une audace à saluer, d'autant plus que celles-ci n'existant pas encore, ne peuvent donc pas logiquement préoccuper les générations présentes. Moralement, les sujets qui ne peuvent entrer en ligne de compte dans les considérations éthiques sont ceux qui existent dans le présent, et non ceux à venir puisqu'inconnus, à moins de s'inscrire dans la perspective de l'éthique du futur de Hans Jonas[491], qui pose la responsabilité collective comme le fondement d'une telle éthique. Cette éthique qui vise à intégrer le bien-être des générations futures et à les protéger de la menace de disparition qui résulte de notre gestion de la nature par la consommation effrénée de ses ressources, mais aussi par les capacités de destruction que comportent les technologies dont on fait usage dans la surexploitation de la nature aujourd'hui.

Ce bref parcours de l'évolution sémantique du mot écologie montre l'ampleur de sa pertinence et la charge du réel qu'il porte, par-delà les usages détournés (récupérés ?) qu'on en fait souvent. Le champ sémantique de cette science nous semble si immense que nous estimons important de le séquencer afin de bien en saisir les contours. Commençons par sa définition ou, mieux, ses définitions.

---

[491] H. JONAS, *Principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, (Champs essais), Paris, Flammarion, 1998.

On a tendance à employer indistinctement le mot écologie et environnement au point de les confondre. Il n'est pas rare d'entendre parler de la nature en termes d'écologie. Il nous semble que le terme d'écologie intègre les deux (environnement et nature), d'autant plus qu'il les étudie dans leurs différents déploiements. Alors que ces derniers sont plus généralisants, l'écologie, en plus d'être intégrante et intégrative, s'intéresse à ce qui est plus intime en eux : leurs modes de fonctionnement, les liens entre leurs parties constitutives, leur influence mutuelle, etc.

Nous l'avons vu, l'étymologie du mot est plus qu'éclairant : deux mots le constituent, la maison et la science. Science de la maison. Quelle maison ? Le pape François nous parle de la planète Terre comme de notre « maison commune »[492]. Cette discipline s'intéresse à notre maison commune, la planète qui nous héberge, lieu de notre vie, de notre histoire et de notre commune destinée. Serait-ce tout ce qui entre en ligne de compte dans la préoccupation de cette discipline ? Nous croyons que le spectre de son champ d'études est plus large que cette définition sommaire nous présente.

Au sens strict, l'écologie étudie les interactions entre les êtres vivants (dont l'ensemble est désigné par le terme de biodiversité) et leur environnement d'une part, et entre eux au sein de cet environnement (cet ensemble appelé écosystème). Dans ce sens, elle a en son cœur un double niveau d'interactions : les vivants avec leur milieu de vie, et les vivants avec les vivants.

Au sens large, et par extension, le terme écologie s'applique aux mouvements de pensée (tant au niveau politique qu'idéologique) qui convoquent les enjeux environnementaux dans les problématiques politique, sociale ou économique, voire culturelle. La visée est d'arriver à instaurer un modèle de développement qui se fonde sur un rapport radicalement différent du commerce intime de l'humain avec l'environnement.

Mais depuis quelques décennies, alors que les conséquences du réchauffement climatique se font de plus en plus sentir, et que les spécialistes du climat et de l'environnement tirent la sonnette d'alarme pour alerter le monde sur les menaces qui pèsent sur la planète et, par conséquent, sur l'avenir de ses pensionnaires, l'écologie politique prend le dessus et occulte quasiment l'écologie scientifique ; on voit plus « d'écologistes » que « d'écologues ». L'écologie devient ainsi plus un phénomène politique, social, un phénomène de mode ; et les

[492] FRANÇOIS, *Laudato Si*, encyclique sur l'écologie, publiée le 20 juin 2015.

débats qui l'accompagnent vont dans tous les sens, au point de souvent occulter son essence première.

On peut comprendre le sens des débats houleux qui opposent les uns et les autres et dont nous avons essayé de rendre compte au premier chapitre de cette dissertation. Les uns plaident pour le rétablissement de l'harmonie entre l'humain et la nature, d'autres poussent leurs arguments à la limite du totalitarisme intellectuel en plaidant pour l'exclusion de l'humanité de la communauté des vivants ou, dans les meilleurs des cas, pour la diminution drastique de la population humaine à l'échelle mondiale. Les écoguerriers, les défenseurs de l'égalité de la vie des vivants, la *Deep Ecology*, les défenseurs des droits de la nature, ceux qui en appellent à conclure un contrat entre les humains et la nature, etc. Vue sous cet angle, l'écologie devient une science particulièrement idéologique. Nous en voulons pour preuves la modification que l'écologie apporte dans la vision traditionnelle de la place de l'homme dans la nature (darwinisme), l'homme n'est plus perçu comme en face de la nature mais comme en faisant partie, et les conclusions de la sociobiologie[493]n'en disent pas moins. Cette dernière qui ne voit en l'homme qu'un « animal », prédéterminé par les gênes. Ses actes ne sont que les conséquences de programmation génétique. L'on sait les dérives qui ont découlé de cette approche, entre autres le racisme et l'exploitation des faibles. Mais ces dérives sont plutôt une déviation des théories de la sociobiologie ; d'ailleurs, celui qui est considéré comme pionnier de cette science — qui n'est nouvelle que parce que nommée ainsi, car les idées ainsi véhiculées remontent plus loin au XIX[e] siècle — Edward O. Wilson élargit le spectre de ce qui constitue l'humain[494]. La nature n'est pas l'élément déterminant définitif de l'humain, elle est un socle, le socle sur lequel il bâtit, au gré du temps et des événements, son humanité, sa personne. L'on ne saurait attribuer la culture à un prédéterminisme génétique.

Actuellement, l'écologie est traversée par les questions de la biodiversité qui diminue, par le changement global et par la pollution. Situation dont on attribue la cause de l'explosion aux

[493] C. DAVIS, « La sociobiologie et son explication de l'humanité », dans *Annales* (1981), 36-4, p. 531-571.

[494] C. DAVIS, « La sociobiologie et son explication de l'humanité », p.531-571.

facteurs comme la population humaine mondiale, l'anthropisation, l'exploitation des sols, l'écart entre la végétation réelle et la végétation potentielle[495].

Ainsi, l'approche de ces problèmes environnementaux majeurs convoque une certaine transversalité des disciplines scientifiques. Étant donné que l'écologie prend en compte le vivant dans sa totalité et ne l'approche pas en le dissociant de son milieu de vie, elle est corrélée à plusieurs autres disciplines, telles que la chimie, la biologie, la physique, la géologie, la biochimie, les statistiques ou encore l'informatique.

Mais au sein même de la discipline écologique, il faut noter des spécificités dans le cadre de subdivisions[496] qui s'imposent en vue de mieux cerner les questions qui se posent. On peut relever :

- l'écologie factorielle ou autoécologie qui s'intéresse à l'action des facteurs écologiques sur les vivants : les conditions de subsistance, leurs rapports les uns avec les autres, les conditions de survie ou de résistance de ces vivants ;
- quand les niveaux d'organisation des vivants se complexifient, on distingue deux sous-disciplines écologiques : d'un côté, la démécologie, quand elle porte sur les populations, de l'autre la biocénotique, quand l'étude porte sur les communautés ;
- lorsque l'étude se concentre sur le règne animal, on parle de l'écologie animale, et de l'écologie végétale, quand son objet est le règne végétal ;
- à ces études il faut ajouter l'écologie terrestre (l'étude du milieu terrestre), l'écologie marine (l'étude du milieu marin), l'écologie forestière (la forêt) ; la synécologie, étude de la structure et du fonctionnement des écosystèmes ;
- avec l'essor de l'informatique qui a grandement contribué dans les recherches écologiques, une autre branche d'étude d'écologie a vu le jour : l'écologie numérique qui entre en ligne de compte dans les travaux de modélisation et de simulation des systèmes écologiques.

---

[495] S. BAROT, « Introduction à l'écologie », Cf. *http://millsonia.free.fr/Cours/Barot%20Intro.pdf* , consulté le 18 avril 2018.

[496] Ecologie générale I, Cf. *http://www.fsr.ac.ma/cours/biologie/BAZAIRI/ecologie%20generale%20I.pdf,* consulté le 22 avril 2018.

- l'écologie appliquée s'intéresse, pour sa part, à l'impact de l'activité humaine sur les systèmes écologiques, notamment quant à l'aménagement des espaces de vie, l'utilisation intelligente des ressources naturelles ou encore la protection de l'environnement ;
- l'écologie fondamentale qui prend en charge la structure et le fonctionnement des écosystèmes.

Comme on peut bien s'en rendre compte, l'écologie est une science à multiple facettes, polyvalente et intégrative. Elle ne fonctionne pas en vase clos, mais s'ouvre à bien d'autres disciplines scientifiques ; dans ce sens, nous faisons spécialement mention des sciences sociales ou des sciences de la société avec lesquelles elle doit entretenir un dialogue permanent. Cette nécessité de communication interdisciplinaire demeure fondée, dans la mesure où l'écologie fait l'analyse des processus qui entrent en ligne de compte dans la dynamique des peuplements ou des populations et dont celles-ci dépendent foncièrement. Car si l'on comprend le fonctionnement des systèmes naturels, on peut mesurer l'impact des activités humaines sur les écosystèmes et, de ce fait, prendre les mesures politiques qui s'imposent ou allant dans le sens de développement durable et responsable.

Notons, enfin, qu'il y a plusieurs niveaux d'études en écologie : elle oscille entre l'étude de l'individu et de biosphère, en passant par celle de population, de communauté, d'écosystème, de biome. L'écologie n'est donc pas l'affaire d'une espèce isolée ; elle est orientée vers l'analyse des systèmes.

IV. 2.2. Écologie discipline systémique

En tant que science de l'habitat des êtres vivants, l'écologie intègre dans son champ l'environnement physique et chimique, qu'on appelle autrement « biotope » ; c'est le lieu qui permet aux espèces de survivre, de se reproduire et de se maintenir. On parle aussi de l'environnement biologique qui comporte d'autres nombreuses espèces, lesquelles interagissent entre elles dans un réseau complexe qui s'adapte et évolue. Chaque espèce influence son environnement physico-chimique ou biologique de façon particulière. Ce qui peut entraîner des modifications à l'échelle de la totalité de la population. Pour cette raison, l'écologie oriente son approche au-delà de la compréhension d'une seule espèce pour cerner ces interrelations dans une perspective systémique.

Qu'est-ce alors qu'un système ? On peut le comprendre comme un ensemble d'entités ayant des caractéristiques propres — comme la taille, le poids, le volume, l'âge — et des activités — la reproduction ou la croissance — et qui entretiennent des relations entre elles dans une unité cohérente. Ces caractéristiques peuvent s'appliquer à un organisme, une société, un écosystème, une cellule, etc. Les systèmes peuvent être statiques (les minéraux) ou dynamiques (les animaux et les végétaux). Il va sans dire que les derniers sont les plus intéressants du point de vue d'études écologiques.

Nous reprenons quelques exemples de systèmes[497]avec les types de relations correspondants :

- cellule — molécules - relations biochimiques et physiques ;
- tissu cellulaire — cellules - interactions cellulaires ;
- organisme — organes — corrélation entre organes ;
- écosystème — espèces et facteurs abiotiques — interactions écologiques ;
- société — individus - relations sociales.

Nous allons nous appesantir, dans le cadre du sujet de cette dissertation, sur la notion d'écosystème qui rend bien compte du paradigme de relation ou d'interrelation que nous essayons d'explorer.

Un écosystème est « une unité écologique formée d'un biotope, ensemble de paramètres abiotiques (facteurs physico-chimiques), et d'une biocénose, ensemble des organismes qui y vivent, ainsi que des interactions établies entre les êtres vivants et avec leur milieu. Les écosystèmes, comme de nombreux systèmes étudiés dans la nature et la société, sont des systèmes ouverts, c'est-à-dire en relation avec leur environnement »[498]. Brièvement, quand on parle d'écosystème, trois éléments sont à prendre en compte :

---

[497]A. GOUDARD. « Fonctionnement des écosystèmes et invasions biologiques : importance de la biodiversité et des interactions interspécifiques. Ecologie, Environnement », Université Pierre et Marie Curie - Paris VI, 2007. Cf. *https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00154719/document*, consulté le 19 avril 2018.

[498] A. GOUDARD, « Fonctionnement des écosystèmes et invasions biologiques .. ». Nous nous inspirons de cette étude pour la suite de l'analyse sur l'écosystème.

- le biotope, l'ensemble des éléments ou paramètres chimique et physique de ce milieu, dont la température, la luminosité, les caractéristiques du sol ou du climat, etc. ;
- la biocénose constituée de la communauté des vivants habitant un lieu donné ;
- les relations :
    - entre les vivants, autrement appelées interactions biotiques ;
    - entre les vivants et leur biotope ;
    - entre l'écosystème et l'environnement qui l'abrite.

Un écosystème se distingue par des caractéristiques biotiques et abiotiques qui le constituent, à savoir la diversité (biodiversité ou diversité biologique), les interactions et les facteurs abiotiques, lesquelles influencent ou modifient son fonctionnement. Ce sont ces facteurs qui en constituent la structure. Essayons de les comprendre.

La biodiversité, autrement diversité biologique, désigne la variabilité des êtres ou des organismes vivants qui occupent un espace donné. Cette diversité peut se vérifier au sein d'une espèce ou entre des espèces, et inclut aussi celle des écosystèmes. La diversité s'observe à divers niveaux d'organismes vivants : elle se trouve au niveau moléculaire, c'est-à-dire en fonction de la diversité des gènes tant au niveau intraspécifique, extra spécifique que biocénotique ou de populations ; elle se vérifie à l'échelle des espèces, autrement appelée diversité spécifique ; au niveau des écosystèmes.

Il y a une relation évidente entre la diversité et le fonctionnement des écosystèmes. Aussi, pour effectuer une étude de ce rapport, on doit prendre en compte les aspects quantitatifs et qualitatifs. Quantitativement, on peut décrire la diversité en fonction d'effectif des espèces, du nombre d'entités ou d'écosystèmes en fonction de leur abondance, leur rareté ou per leur regroupement et, qualitativement, selon la composition d'une espèce (spécifique) qui peut être marquée par sa richesse en fonction de ses effectifs ou par la répartition régulière es espèces.

La biodiversité permet aussi d'apprécier les interactions entre les espèces à l'échelle interspécifique, intraspécifique ou de l'écosystème. C'est à ce niveau que l'on peut apprécier l'influence ou l'impact d'une espèce au sein d'une population et voir dans quelle mesure une autre espèce peut rétablir l'équilibre dans l'écosystème. On le voit, « chaque individu ou population peut avoir un effet positif (facilitation), négatif (inhibition) ou neutre (absence d'effet) sur un autre individu ou population. La nature de l'interaction bidirectionnelle établie

entre deux partenaires dépend du signe des effets unidirectionnels de chacun des deux partenaires sur l'autre partenaire »[499].

À l'échelle interne d'une espèce, on note une diversité d'interactions des organismes d'un écosystème ; ces interactions peuvent être :

- une compétition due à la quantité de ressources disponibles pour la population dont la croissance dépend. Cette compétition peut être nocive tant pour l'individu que pour la population ;
- une coopération liée à des comportements de groupe, qui peut favoriser la résistance face à des facteurs abiotiques (thermorégulation). Cela peut encore s'exprimer par une interaction avec des facteurs biotiques qui se traduit par la défense contre les prédateurs en usant des techniques de découragement, de surveillance des prédateurs, de chasse en groupe.

La densité d'une population peut avoir des effets positifs ou négatifs sur la croissance des individus de cette population, selon qu'on est en contexte de menace de prédation ou de rareté de ressources.

À l'échelle interspécifique, les interactions, marquées par le taux de croissance d'une population par rapport à une autre, peuvent être :

- une facilitation (interspécifique) : lorsque la densité de la population d'une espèce donnée a un effet positif sur le taux de croissance de la population d'une autre espèce ; ce qui conduit à un équilibre ;
- une inhibition (interspécifique), il en est question lorsque le taux de croissance d'une espèce décroît alors que la biomasse d'une autre va croissante ;
- une coopération (interspécifique) : deux espèces influencent mutuellement et positivement leur taux de croissance. La coopération interspécifique peut donner lieu à des types d'interactions diverses :
    - Mutualisme : une interaction à bénéfice réciproque qui n'est pas obligatoire et qui s'opère au moyen d'échange de services, de protection ou de source d'alimentation ;

[499] A. GOUDARD, « Fonctionnement des écosystèmes et invasions biologiques .. ». Cf. *https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00154719/document*, consulté le 19 avril 2018.

    - Symbiose, une interaction à bénéfice réciproque obligatoire pour les deux espèces, liées par des contacts physiques dans une dépendance métabolique ;
    - Commensalisme, une interaction qui bénéficie à un seul des deux partenaires.
- une compétition par le comportement des espèces les unes vis-à-vis des autres ou par sécrétion de substances chimiques ;
- une exploitation résultant d'interactions dans lesquelles l'un des deux individus tire un bénéfice au détriment de l'autre qui en paie le prix ; c'est le cas de la prédation, du parasitisme, ou de l'herbivorie, ou encore de l'amensalisme (une espèce qui sécrète des substances dont les effets limitent la croissance d'espèces à proximité) et le commensalisme.

Notons enfin que les interactions, qu'elles soient intraspécifiques ou interspécifiques, peuvent être bilatérales, c'est-à-dire entre deux individus ou espèces, directes. Mais aussi, elles peuvent s'effectuer indirectement par l'intermédiaire d'un tiers qui peut être un individu, une espèce ou un milieu. Le tiers peut intervenir pour faciliter l'impact d'une espèce sur une autre. Dans cette perspective, l'interaction compétitive, qu'elle soit intraspécifique ou interspécifique, peut être directe par interférence et indirecte par exploitation d'une ressource que les deux espèces ont en partage mais dont la quantité fait défaut : les espaces, les partenaires sexuels.

On parle aussi d'ingénieurs de l'écosystème qui « sont des organismes qui modulent la disponibilité des ressources (autres qu'elles-mêmes) pour les autres espèces, de manière directe ou indirecte, en provoquant un changement de l'état physique de la matière vivante ou non vivante. Ainsi, ils modifient, maintiennent ou créent des habitats »[500].

Que retenir de tout ce qui précède ?

On ne peut sérieusement parler de l'écologie sans évoquer le concept-clé d'écosystème qui met ensemble les interactions du biotope et de la biocénose. Un écosystème connaît des étapes d'évolution et d'adaptation. Il se caractérise par ces quelques propriétés[501] :

- il interagit avec le milieu ambiant ou l'environnement ;
- il associe étroitement structure et fonction ;

---

[500] A. GOUDARD, « Fonctionnement des écosystèmes et invasions biologiques .. », p. 26.

[501] P. COQUILLARD, « Cours de Biologie et Ecologie végétale », Cf. *http://www.unice.fr/coquillard,* consulté le 21 avril 2018.

- il est ordonné à une structure qui le fait s'autoréguler en vue de son évolution et son adaptation ;
- il constitue un ensemble autonome et stable ; stabilité qui ne signifie pas non immuabilité, car tout système est évolutif.

Le caractère d'émergence semble être la « propriété globale et nouvelle non déductible des propriétés des parties (le tout est plus que la simple somme des parties). Trois principes généraux :

• dépendance interactive. Les éléments sont des unités fonctionnelles du système. Aucun d'eux n'est isolable car on le dénature. On ne peut agir sur aucun d'entre eux sans répercussion sur les autres, car il y a des effets en cascades, voire un retour sur l'élément initial par effet feed-back ;

• émergence d'une entité globale. Le "tout" (le système) se comporte comme une entité unique globale et interactive avec son environnement. En particulier les dynamiques élémentaires sont intégrées dans la dynamique globale différente d'une simple somme ;

• principe d'un effet en retour du tout sur les parties. Un élément ne présente pas le même comportement dynamique s'il est isolé ou intégré dans le système. Les interactions qu'il entretient avec les autres éléments le brident »[502].

Dans un écosystème, il y a une diversité infinie de rapports entre les êtres vivants ou les organismes. Elles vont des plus harmonieux (symbiose, mutualisme) aux plus conflictuels (parasitisme, commensalisme, exploitation, prédation). Mais, quelle que soit la nature de ces interactions, un écosystème ne peut s'en passer ; car elles sont les conditions de son auto-organisation et de son autorégulation, plus que tout, elles sont condition de son existence et de son évolution. Soustraire un fragment de cet ensemble en rend la compréhension difficile, puisque cet isolement le dénature. De ce point de vue, toute approche réductionniste de l'écosystème n'est pas possible. Il faut l'inscrire dans une approche systémique, car les écosystèmes sont des systèmes reconnus comme complexes qu'on ne peut décomposer sans les dénaturer. La cohésion de l'ensemble des organismes est la condition de l'organisation d'une fonction collective. Ceci ne peut s'opérer sans la mise en place de mécanismes de contrôle réciproque des organismes. Mais cette organisation systémique et structurelle ne dirime pas une

[502] P. COQUILLARD, « Cours de Biologie et Ecologie végétale ».

certaine hiérarchie, laquelle joue le rôle important d'assurer la stabilité de l'ensemble ou de la population en vue de sa pérennité. Elle doit, pour ce faire, observer trois exigences que nous propose Patrick Coquillard[503] :

- mise sur pied de stratégies de reproduction par l'augmentation du taux de natalité ou par l'amélioration de la qualité de vie des générations à venir ;
- élaboration des stratégies d'adaptation aux changements des conditions environnementales ; cela implique une réorientation dynamique des choix et des habitudes alimentaires et autres manières de vivre dans un environnement donné ;
- avoir en vue le principe de l'évolution ; car aucun système ne peut demeurer identique. Les bouleversements permettent à un écosystème de se complexifier en vue de se perfectionner. Ce processus d'auto-régulation se fait de manière spontanée pour s'adapter aux conditions nouvelles, comme c'est le cas actuellement avec le changement global et/ou le réchauffement climatique.

Cette structure de l'écosystème offre un paradigme important pour fonder une vision du monde qui intègre tous les constituants dans l'ordre de la création. Sans discriminer l'une ou l'autre réalité. Car toutes, autant qu'elles sont, dans leur singularité et leur différence, sont constitutives de la structure de la création dans sa richesse et dont tous les éléments sont liés ou reliés, dans l'interdépendance. Les individus ou les populations d'une espèce interagissent avec ceux d'une autre espèce pour leur survie et leur pérennité et cela malgré leur différence foncière. Ces différences essentielles servent la cause de la réalité de la vie qui se déroule dans un écosystème.

Si l'on reconnait que la taille d'un écosystème peut varier jusqu'à inclure la planète, les différentes espèces qui y trouvent demeure, nourriture et conditions de vie y sont les bienvenues et y ont chacune un rôle « sui generis » à jouer dans la construction de notre maison commune.

[503] P. COQUILLARD, « Cours de Biologie et Ecologie végétale ».

IV. 3. AFFIRMATION DE LA DIFFÉRENCE ET DE LA SINGULARITÉ COMME CONDITION DE L'INTERDÉPENDANCE, DE L'INTERRELATION ET DE LA CORRELATION.

Avant de développer ce chapitre, procédons à une mise au point que nous jugeons indispensable pour la compréhension de notre propos, afin de dissiper toute contradiction avec l'idée d'interrelation que nous avons présentée dans le point précédent et à laquelle nous adhérons foncièrement, en tant qu'elle est condition d'un « vivre ensemble », d'une habitation commune du monde, notre « maison commune », selon les termes du Pape François[504].

En effet, il s'agit, ici, de reconnaître la singularité des vivants, ou des « créatures » dans un vocabulaire théologique. Car chaque être est un microcosme ; il est à lui seul un petit univers. C'est en cela qu'il est unique et indivisible, c'est-à-dire un individu. Chaque espèce a sa singularité propre ; de même, chaque membre d'une espèce a sa singularité, constituée des caractéristiques qui lui sont propres, à côté de ce qu'il partage avec les autres membres de l'espèce (à l'échelle intraspécifique).

Mais cet être singulier ne devient véritablement distinct que dans la mesure où il s'ouvre à l'altérité, qui permet de le distinguer et de le différencier afin de l'unir aux autres. Il est un être relationnel, capable de communiquer et de se communiquer, de dire et de se dire. Son unicité induit une multiplicité de potentialités qui sommeillent en lui et qui peuvent se mettre en mouvement pour leur effectivité. Cet être unique est aussi « créature » de Dieu, et il partage cette condition ou ce statut avec d'autres créatures. C'est dire qu'en dépit de sa particularité foncière, il est identifié aussi par son intégration dans un ensemble, celui d'être une créature. Précisons : un paradoxe caractérise cet effort de reconnaissance de la particularité ou de la singularité identitaire de chaque vivant. Car en même temps qu'il est appelé à être reconnu en tant que tel, dans sa singularité et sa différence, il est aussi astreint à l'identification par rapport à son appartenance à la communauté des « créatures ». C'est dire que l'effort de reconnaissance de la singularité et de la différence de chaque créature ne signifie pas enfermement sur soi, mais il est condition d'ouverture, d'interrelation, de dialogue existentiel.

---

[504] FRANÇOIS, *Laudato Si',* 17.

Cette brève mise au point étant faite, nous pouvons à présent préciser la nécessité de cette reconnaissance de la particularité et de la différence des êtres qui constituent le monde des vivants.

La singularité à laquelle nous faisons référence, ici, pourrait être rapprochée de la notion de la personnalité en tant « qu'articulation et la mise en scène de traits qui permettent de repérer un personnage comme unique, et de ce fait, de le rendre complètement distinct de personnages ayant la même fonction ou le même rôle, ceci essentiellement dans l'art pictural et dans la sculpture… Attribuer une personnalité à un personnage revient, en le rendant "reconnaissable" entre mille (voire bien davantage), dans une démarche presque nécessairement figurative, à lui permettre d'échapper au "type" et au "genre", afin de saisir son identité singulière »[505].

L'œuvre de la création, à en croire certains récits bibliques, ressemble à l'art du potier ou à la sculpture (Gn 2, 4 b -7), mais aussi au travail de jardinier (Gn 2, 8-9) et du paysagiste (Gn 2, 10-14). Mais le sculpteur ou le potier produisent une multitude d'objets et de formes, à partir de matériaux préexistants, et les divers objets d'une même forme et d'un même matériau sont autant de reproductions d'un même modèle. Il n'en va pas ainsi dans la Création divine. Ceci est particulièrement clair dans le récit de la création de l'être humain. Dieu crée l'homme à son image, mais un homme pluriel en son essence : homme et femme. Les créatures possèdent une singularité que ne possèdent pas les multiples exemplaires d'un même objet. Explorons cet aspect caractéristique des créatures à partir des Écritures.

IV. 3.1 Parler de la singularité à partir des Écritures

IV.3.1.1. Genèse 1 et Genèse 2-3

Un regard sur ce que Pierre Gisel appelle la fresque inaugurale, c'est-à-dire Genèse 1, montre une création qui est profondément marquée par la différence et l'extériorité, et advient par un processus de « séparation ».

---

[505] D. DUCLOS, « Deux aspects de la singularité humaine : l'assomption de la personnalité et la construction du soi mystique », Cf. *www.geo-anthropology.com/Deux-aspects-de-la-singularite-humaine-l-assomption-de-la-personnalite-et-la-construction-du-soi-mystique_a52.html*, consulté le 06 août 2018.

À l'origine, Dieu fait émerger la création d'un néant informe et vide : il ne l'engendre pas, et donc elle n'émane pas directement de lui. Il la commande en extériorité. Cela étant, il fait advenir tout le créé par « séparation » [506]: la lumière est séparée des ténèbres, le haut ou le firmament et le bas, le sec et le mouillé. Cela se vérifie aussi sur la terre ferme — elle-même résultant du refoulement des eaux — qui affiche un visage dual en prolongeant les séparations initiales : les plantes sont séparées des animaux, chacune selon leur espèce ; l'humain, comme nous l'avons dit précédemment, apparaît sous une structure identitaire double : il est homme et femme. Il est aussi séparé et différent des autres créatures, qui ne lui sont pas réductibles et auxquelles il n'est pas réductible.

Cette séparation, qui marque aussi la différenciation et un ordre structuré, s'applique au rapport du temps à la création : ils s'appartiennent l'un à l'autre, tout en étant distincts. La création advient dans le temps, et le temps advient dans le processus de la création.

Pour en revenir à la différence et à l'écart entre Dieu et la création, disons que cette différence s'applique à l'ensemble de la création, dans sa complexité et sa diversité. Cette création dont il fait don est grâce, engagée dans une logique d'échange, de dialogue, de conversation, d'alliance et d'amour[507] :

« C'est aussi bien le premier mot et l'acte fondateur d'un dialogue, instituant le milieu d'un échange, d'une conversation. Par la création, Dieu établit l'homme au sein d'un cosmos chargé de ses intentions, de ses paroles, pour qu'à son tour il dise qui il est, c'est-à-dire concrètement il se situe, comment il accepte de se situer en face des choses, en face de la femme qui lui est proposée comme un autre lui-même (Cf. Gn 2, 23), en face de Dieu, qui lui donne d'être ce qu'il est »[508].

Dans cette perspective, l'homme reçoit du divin Créateur la mission de nommer les autres créatures, notamment les animaux et les plantes. Acte que le Créateur a posé en premier lieu, quand il nomme le jour et la nuit (Gn 1, 5), les cieux (Gn 1,8), la Terre et la mer (Gn 1, 10). Lui qui a structuré, organisé et identifié ses créatures en leur donnant des noms spécifiques les

---

[506] On peut lire à ce sujet le livre de P. BEAUCHAMP, *Création et séparation*, Paris, Cerf, 2005. Ou encore l'article de P. GISEL, « Théologie de la création », p. 401-427, notamment la page 404.

[507] R. MARLÉ, « La création : une doctrine périmée ? » dans *Etudes*, août-septembre 1981 (355/2-3), p. 259.

[508] R. MARLÉ, « La création : une doctrine périmée ? », p. 258.

différenciant les unes des autres. Il donne un nom à toutes et à chacune et les nomme à la vie. Ce qui fait que chaque élément de la création est unique et qu'il n'est pas l'autre. Et l'homme lui emboîte le pas en répondant à son injonction en Genèse 2, 19-20.

Mais il nomme aussi, à son initiative personnelle, celle que Dieu lui a donnée comme semblable : la femme, qu'il appelle « os de mes os et chair de ma chair » ! (Genèse 2, 23). Cette nomination est double[509] : il s'agit d'une épouse et d'un époux en une seule (deux en un, comme on dirait des machines actuelles)[510]. Finalement, c'est Dieu lui-même qui l'apostrophe en tant que sujet : « Où es-tu ? », lui demande-t-il (Genèse 3, 9).

Le fait de nommer est un acte de reconnaissance de l'altérité. C'est l'expression d'une relation de type Je-Tu. Le sujet qui nomme prend conscience de la présence d'un sujet ou d'un objet, autre que lui-même. Sujet ou objet avec lequel il entre en relation, en dialogue. Selon la tradition biblique, cet acte de nommer les animaux et les plantes demeure le premier acte officiel de l'homme. Cela transparaît dans le récit Yahviste (Gn 2), qui se concentre sur l'homme, précise les contours de la place éminente qu'occupe l'homme dans l'ordre de la création. Comme dirait Cl.-G Dubois, Dieu invite l'homme à nommer les animaux afin de se les approprier et les dominer ; cela est d'autant vrai quand l'on sait que « nommer c'est à la fois savoir et avoir »[511]. Mais si ce que Dubois dit est vrai, l'homme doit donc faire preuve de

---

[509] C. CHEVALIER, « Nommer 'rq », Cf. *http://aleph.beyt.chez-alice.fr/qara.html,* consulté le 12 août 2018.

[510] Ne pourrait-on pas élargir la compréhension de cette phrase poétique : « Voici la chair de ma chair, l'os de mes os » à toute relation entre les créés, et pas seulement à l'espèce humaine en ses composantes homme et femme ? Précisément quand on sait que ce que les vivants mangent nourrit leur chair et leur os, pour les animaux et les humains, et leur corps pour les autres vivants. Cette nourriture ou ces aliments nous viennent de la nature et de tout ce qui nous entoure. Ne serions-nous pas ce que mangeons, selon les mots du philosophe matérialiste allemand Ludwig Feuerbach : « Man ist was man isst » ? Même si l'on sait que par ces propos « Feuerbach a voulu ainsi donner une touche humoristique à sa profession de foi matérialiste. Le matérialisme philosophique est une doctrine qui réduit l'ensemble des aptitudes humaines à des processus physico-organiques et bio-chimiques, la conscience n'étant qu'un épiphénomène du cerveau. Ce qui précisément est intéressant dans le jeu de mot ontologico-alimentaire de Feuerbach, c'est qu'implicitement il tend à ridiculiser la doctrine matérialiste. De fait, si le matérialisme avait raison, l'être humain pourrait véritablement se réduire à la somme des éléments qu'il consomme », J.-L. BERLET, « On est ce que nous mangeons », Cf. *http://www.accordphilo.com/article-4957880.html,* consulté le 13 août 2018.

[511] Cl.-G DUBOIS, *Mythe et langage au XVIe siècle*, Paris, 1952, p. 46.

beaucoup de sagesse et de discernement, voire de savoir et de pouvoir, car à partir du nom qu'il donne aux animaux on peut déduire la fonction qui échoit à chacun d'eux dans la création.

Ce contact de l'homme avec les animaux a eu pour vertu de combler partiellement la solitude dans laquelle il était plongé. Elle sera totalement comblée par la présence de « l'autre lui », la femme qui, avec lui, contribuera à la perpétuation du genre humain. C'est ainsi que cette scène prendra une place de choix dans le récit au point d'occulter le récit de nomination des animaux et des plantes qu'il enserre avec le récit précédent.

Il est cependant important d'attirer l'attention sur le risque que court l'homme, comme revers de son pouvoir de nommer mais aussi comme conséquence de la non-reconnaissance de la singularité de l'altérité : il peut être « sujet ou bien objet d'une boulimie réductrice et absorbante de l'autre, des autres dans une unicité de préjugés, dans un lit idéologique et culturel confusionnel totalisant. Cette totalisation idéologique est forcément excluante, violente, et finalement meurtrière de la différence personnelle. La concrétisation collective de ce danger mortel sera représentée par la Tour de Babel. La réaction première et ultime face à ce danger mortel pressenti par l'individu sera le repliement sur soi-même. La solitude est la réaction de survie de l'individu victime d'une telle société idéologiquement, spirituellement totalisante et donc excluante de la différence personnelle ! Cette solitude entrainera l'incompréhension linguistique, l'incommunicabilité, l'éclatement du langage, et donc l'éclatement de ce carcan idéologique et culturel global. Cet éclatement linguistique, l'écroulement de la tour de Babel sera finalement salutaire à la personne humaine, à l'Homme »[512].

On ne peut contourner ce risque que si on assume la différence, la particularité ou la singularité de chaque être. C'est la voie pour oser s'ouvrir à l'altérité ou au don de soi. La reconnaissance de la spécificité de chacune des composantes de la création devient comme la gardienne de l'intégrité de la création et la prévention contre la perversion qui guette l'humain dans sa relation avec les autres, humains comme non-humains. Les expressions de cette perversion dans le cercle strictement humain sont multiples : le racisme, la domination, l'apartheid, l'homophobie, l'exploitation, la recherche effrénée du pouvoir, l'égoïsme, le repli sur soi, le totalitarisme, la dictature, etc. Le spectre des dégâts causés par cette perversion ou

[512] C. CHEVALIER, « Nommer 'rq », Cf. *http://aleph.beyt.chez-alice.fr/qara.html*, consulté le 12 août 2018.

cette confusion relationnelle est beaucoup plus important dans le rapport avec les non-humains dont le désir plus que jamais prononcé de la possession, la consommation sans limites, le gaspillage, le consumérisme, etc. ; bref, l'usage de toutes ces choses pour assouvir son ego qui enfle au fur et à mesure du désir d'exister plus que les autres.

IV.3.1.2. Dans d'autres écrits bibliques

Dans le contexte socio-culturel du peuple de la Bible, le lien entre le nom et la personne qui le porte est une réalité courante. Ce nom peut être induit par les circonstances qui l'imposent ; c'est le cas de Rachel mourante, qui appela son nouveau-né du nom significatif et circonstanciel de Ben Oni, mais son père l'appela Benjamin (Gen. 35, 18). Le contexte d'esclavage en Egypte a déterminé le nom de Moïse (Ex. 2, 10). Cette dénomination est comme une carte d'identité qui rend compte de sa singularité. À côté de cette particularité dénominationnelle des humains, les noms des choses ne semblent pas avoir une signification plus précise.

Le nom de Dieu a connu beaucoup de fluctuations. Il se dit, il révèle son nom à Moïse pour se distinguer des autres divinités des peuples ambiants (Exode 3, 14). Aussi, dans les Psaumes, le nom de Dieu est multiple et revêt une importance spécifique : Il est Eternel ou Yahvé (Ps. 5, 13), Seigneur (Ps. 7, 18), Seigneur Dieu, (Ps. 8, 2), Très Haut (Ps. 9, 3), etc. Ces dénominations varient en fonction de l'expérience historique et spirituelle du peuple de l'Ancien Testament.

On le sait, nommer ou, dans un autre sens, changer de nom, est perçu comme acte de domination. Un roi conquérant pouvait changer le nom du vaincu, en signe d'autorité ou de soumission. Le roi de Babylone établit roi à la place de Joachin Matthanias, son oncle, et il l'appela Sédécias (2 R 24, 17). Mais ce point de vue est à nuancer. Car, le plus souvent, le don de nom est l'expression de reconnaissance. Ceci nous renvoie à la dénomination des animaux et d'Ève qui, nous semble-t-il, n'exprime pas un acte d'autorité, mais d'acceptation d'autrui qu'il nomme.

Beaucoup de prophètes sont appelés, chacun, par son nom. C'est le cas de la parole de Dieu à Isaïe (chapitre 43, 1), qu'il a appelé par son nom, car il a du prix à ses yeux. Il dit au prophète Jérémie qu'il l'a connu avant de le former dans le ventre de sa mère (Jr 1, 5). Jésus fait de même en appelant les Douze à sa suite. Il appelle chacun, tel qu'il est, dans sa singularité ; car pour lui, comme pour son Père, chacun est unique, objet de son amour. Il ne les voit pas comme des simples serviteurs, corvéables à souhait comme dans la société moderne, qui ne voit dans

l'individu qu'un rouage de l'appareil économique, astreint à la rentabilité. Mais il voit en chacun un être unique, qu'il faut considérer en lui-même et pour lui-même.

Restant sauve la motivation profonde du Psaume 104, dit Psaume de la création, qui consiste à chanter la louange du Créateur qui prend soin de ses créatures, nous pouvons y reconnaître le rôle qu'il attribue à chacune des créatures dans l'ordre des choses. Il reconnaît à chaque vivant une identité liée à la fonction qui est la sienne pour sa gloire et pour la bonne marche de l'ensemble de la création. Ainsi, l'eau étanche-t-elle la soif des animaux et arrose la terre qui, à son tour, produit de la nourriture aux animaux, aux hommes et arbres qui abritent les oiseaux ; le soleil et la lune servent à marquer le temps, notamment le jour et la nuit. Il ordonne aux eaux de la mer de rester dans les limites qu'il leur a imposées. En outre, l'auteur décrit le ciel comme la demeure royale de Dieu. Ce même livre des Psaumes reconnaît que Dieu donne un nom à chacune des étoiles qu'il a créées (Ps. 147, 4).

En définitive, tous les créés dépendent de leur Créateur, et comptent sur lui pour obtenir leur nourriture. C'est dire le lien intime qu'il y a entre le Créateur et ses créatures sur lesquelles il veille, car il les connaît dans leur singularité telle que voulue par lui dès le matin de la création. La création dont il est dit que Dieu vit tout ce qu'il avait créé était très bon (Gn 1, 31). Cette idée trouve écho dans la pensée de Pierre Gisel[513]. Ce Dieu Un et Trine, qui ne possède rien qui ne soit pour l'Autre, à qui et pour qui il donne tout, c'est pourquoi il se dépouille et se fait pauvre. Cela passe par la valorisation d'autrui (sa créature) et de sa dignité. Ainsi, en se donnant, il se rend présent au cœur des créatures. Telle est l'essence de l'acte créateur qui repose sur l'amour inconditionnel de Dieu.

De ce point de vue, l'ensemble de son œuvre mérite toute son attention. Aucune créature n'en est exclue. C'est ce qui transparaît dans l'attitude de Jésus qui, lorsqu'il était face à un

---

[513] Dans P. GISEL & M. BOLLI-VOELIN, *L'humain. Entre résistance et dépassement. Entretiens sur le christianisme et le religieux en société contemporaine,* p. 36. Pierre Gisel montre que la création est bonne et donc occasion de bénédiction. Et que l'humain est appelé à y trouver lieu de vie et cadre d'épanouissement ou d'accomplissement. Mais son rapport à ce cadre bon ne débouche pas nécessairement sur quelque chose de bon. Gn 2-3 montre à suffisance comment cette relation est biaisée en fonction de la négation de son identité, le refus d'être humain pour être comme 'des dieux'. En termes clairs, il refuse de déployer son existence' à partir' de ce cadre, qui le précède mais qui lui est donné pour ne le fonder que sur lui-même,' à partir de et en fonction de lui-même', sans égard pour ce cadre.

nécessiteux, arrêtait son regard, regardait avec amour (Mc 10, 21), ne négligeant personne ni aucune créature (Mt 12, 11 : Il leur répondit : Lequel d'entre vous, s'il n'a qu'une brebis et qu'elle tombe dans une fosse le jour du sabbat, ne la saisira pour l'en retirer ? ; Luc 14, 5 : Puis il leur dit : Lequel de vous, si son fils ou son bœuf tombe dans un puits, ne l'en retirera pas aussitôt, le jour du sabbat ? Luc 13, 15-17 : Hypocrites ! lui répondit le Seigneur, est-ce que chacun de vous, le jour du sabbat, ne détache pas de la crèche son bœuf ou son âne, pour le mener boire ?). Ces références évangéliques trouvent échos dans Exode 23, 4-5 (Si tu rencontres le bœuf de ton ennemi ou son âne égaré, tu le lui ramèneras…) ou Deutéronome 22, 4 (Si tu vois l'âne de ton frère ou son bœuf tombé dans le chemin, tu ne t'en détourneras point, tu l'aideras à le relever). La sollicitude du Créateur ne fait acception d'aucune créature ; elle les recouvre toutes, chacune, autant qu'elles sont.

IV.3.1.3. Autres perspectives

L'individu peut être un sujet, mais aussi un objet. Il peut être celui qui agit, tout comme celui qui subit. On serait enclin à définir la singularité comme un sujet autonome, mais la considérer du point de vue de ce qui caractérise tout vivant, surtout quand il devient ou veut devenir responsable de lui-même. Qu'est-ce qui constituerait alors la singularité ? Serait-ce la conscience qu'elle a d'elle-même ? Ou l'authenticité, en tant qu'elle lui permet de se dire, de dire sa propre vérité sur son existence en toute sincérité ?[514].

Vu sous l'angle de la conscience de soi, il se pose un problème : la double perception que l'humain a de lui-même. La face de sa personne qu'on peut qualifier de temporelle et sensible, selon les mots de Eris Perrin, ne lui révèle que « son moi particulier (avec ses multiples facettes psychologiques et socialisées, donc communes). L'autre face, intemporelle, fulgurante, renvoie au principe de la raison universelle susceptible de rendre cohérente et libre la singularité évolutive de chacun. Toutefois, sans la conscience d'un décalage entre l'éternel et le temporel, sans la conscience d'une distance entre l'un et le multiple, il n'y aurait pas de conscience possible de diverses inflexions du devenir de chaque homme »[515]. Voilà pourquoi, il est

[514] E. PERRIN, « Individu, personne et singularité », Cf. *http://www.eris-perrin.net/article-individu-personne-et-singularite-118372421.html* consulté le 9 octobre 2018.

[515] E. PERRIN, « Individu, personne et singularité ».

important de prendre conscience de sa propre singularité afin d'intégrer celle d'autrui. Mais un risque accompagne cette conscience de soi dans son effort de découverte de la singularité : le narcissisme ou le solipsisme qui l'enferme et le recroqueville sur lui-même, le coupe de toute possibilité d'ouverture à d'autres singularités. La conséquence en est de se constituer un moi mythique qui cherche à synthétiser en lui toutes les facettes de la singularité, déniant aux autres cette faculté. Ce qui est une tâche vaine ; car une telle entreprise rend les facettes ainsi « synthétisées ou monopolisées » incohérentes. L'homme étant social et relationnel, il ne peut passer à l'être sans la rencontre avec l'autre, car celle-ci le recrée. Autrement, prévient Eris Perrin, « le miroir narcissique du recueillement de toute conscience singulière ne lui apporte aucune clarté sur elle-même. Il ne fait que l'enfermer dans ses caractéristiques psychologiques ordinaires, dans la banalité d'apparences destinées à disparaître, dans des déterminations sensibles et dans des comportements habituels qui restent confus, *a fortiori* lorsqu'il s'agit d'une personnalité (une forte singularité), puisque la souveraineté d'un moi n'est jamais définitivement établie »[516].

Ainsi donc, l'autre favorise la prise de conscience de soi et de ses propres limites ; devenant ainsi le miroir actif à travers lequel le moi renonce à ses instincts, s'humanise et se perfectionne. La naissance à l'humanité, en particulier, et à l'ensemble de la création en général s'opère dans la relation, laquelle devient facteur de sa propre croissance. Il ne peut se voir et se découvrir qu'à travers l'autre. L'oubli de soi, l'auto-désappropriation et la perte en l'autre permettent de se retrouver soi-même. Et Maurice Zundel l'exprime si bien en affirmant qu'on ne se voit que quand on cesse de se regarder, car toute la réalité est de l'ordre du relationnel. Cesser de se regarder permet de regarder les autres. C'est dire que l'on ne peut s'atteindre soi-même qu'en regardant autrui[517]. Ainsi, l'autre n'est pas une source d'aliénation, mais bien lieu de découverte et de connaissance de notre propre être, de notre liberté, de notre créativité et de notre épanouissement.

Cette découverte de soi à travers la relation avec autrui nous donne de reconnaitre sa valeur, sa dignité et sa grandeur d'un côté ; mais aussi de reconnaître et comprendre ses limites et ses

---

[516] E. PERRIN, « Individu, personne et singularité ».

[517] M. ZUNDEL *Symboles et sacrements, conférence au Caire*, le 23 mai 1961, p. 5 (inédit). Cf. *http://www.mauricezundel.com/category/articles-anterieurs-par-date-ou-theme-principal/year2013/page/2/*, consulté le 9 octobre 2018.

faiblesses. Mais aussi et encore, chaque relation ou rapport transcende la valeur des sujets ou objets qu'il relie. Ainsi, pour faire de la musique, il faut relier ou mettre en relation sons et silences, lesquels, pris séparément, ne produisent pas d'effet. Et Joseph Basile n'exagère pas en disant que « même la Réalité suprême est basée sur un rapport ; elle est elle-même une *relation.* Le Verbe s'est fait chair (*verbum,* en latin = logos ou rapport en grec). C'est ce rapport d'amour entre le divin et l'humain qui a engendré le Christ, à la fois Dieu et homme »[518].

D'où, chaque fait ou événement qui naît dans la sphère du réel, est source d'avènement visible ou invisible pouvant influencer autrui. Le rapprochement avec lui n'est pas nécessairement de l'ordre de ce que nous avons en partage ou en commun, mais est un appel à la responsabilité que je dois exercer vis-à-vis de lui. « Par le visage qui me convie à la responsabilité, chacun se trouve "voué à Dieu", pour l'autre homme et par là à Dieu, assujetti à l'ordre qui ordonne à l'homme — au moi de répondre de l'autre — ce qui est, peut-être, le nom sévère de l'amour. L'à-Dieu en moi qui est la mise en question de moi… L''À-Dieu' me détourne de toutes mes intentions et projets, vers l'autre homme dont j'ai à répondre… Je suis poussé vers l'ouvert. L'autorité qui me sollicite est infinie… »[519]. Nous précisons que dans notre entendement, le mot « autre » ne désigne pas exclusivement l'humain, mais intègre dans son champ de compréhension toute créature, tout être dans sa relation aux autres, l'humain compris.

Notre propos dans cette section a consisté à mettre en exergue l'unicité ou la singularité de chaque créature dans l'ordre de la création, comme gage de toute relation entre les vivants. Une créature n'est pas une autre, ni ne se confond avec une autre. Et donc, aucune autre créature ne peut assujettir une autre, et la réduire à elle, à sa fantaisie, à son bon vouloir. La création est une séparation, elle exprime une différence. À en croire Jean d'Ormesson, elle distingue et unit : « … l'espace et le temps sont chargés de distinguer les phénomènes et de les unir entre eux. L'espace les distingue et les unit sur le mode de la simultanéité et de la coexistence. Le temps les distingue et les unit sur le mode de la succession. »[520]. Cette distinction est le critère

---

[518] J. BASILE, *Retrouver le sens de la vie. Les deux faces de la réalité,* Bruxelles, La Renaissance du livre, 1984, p. 12.

[519] J. DEBÈS, *Levinas, l'approche de l'autre,* Paris, Les Editions de l'Atelier/Les Editions ouvrières, 2000, p. 132.

[520] J. d'ORMESSON, *La création du monde,* Paris, Robert Laffont, 2006, p. 97.

d'identification et de l'affirmation de l'identité propre de chaque créature. Une singularité à respecter et à promouvoir ; singularité qui convoque à l'ouverture, à la relation, au dialogue. Dialogue qui implique écoute et réponse. En contexte de crise écologique, la Terre (et ses occupants) s'exprime, parle, crie, gémit et pleure ! Sa situation invite à l'écoute de cette altérité, différente en sa nature et en sa fonction.

Dieu a pris un soin particulier à marquer son œuvre créatrice du signe de l'hétérogénéité, une hétérogénéité radicale. Cela commence par la différence radicale qu'il établit entre lui et ses créatures d'un côté, et entre elles, de l'autre. Il ne se confond pas avec ses créatures, sous peine de contredire la liberté de celles-ci, principalement de l'humain. Le rapport de Dieu à ses créatures est singulier, tout autre : une relation dialogale, de parole ; une parole élective qui fonde l'unicité de chaque être créé, mais qui l'ouvre aussi à la rencontre d'une autre altérité. Car pour se réaliser pleinement, chaque créature doit être inscrite dans un tissu relationnel, avec d'autres créatures dont elle dépend et qui dépendent d'elle.

Les propos de Wolfhart Pannenberg sonnent de manière percutante et clarifient davantage les complexités de l'identité des créés :

« La création d'une réalité distincte de Dieu qui doit pourtant être approuvée éternellement par Dieu et participer activement à la communion avec lui, ne peut être conçue que comme émergence d'un *monde* de créatures. Une seule créature prise en elle-même ne serait qu'un élément évanescent par rapport à l'infinité de Dieu ; elle n'aurait, en tant qu'être fini, aucune autonomie. Relève de la *finitude* d'une chose le fait d'être *limité par autre chose,* non seulement par l'infini, mais aussi par quelque chose de fini. **Ce n'est que face à ce qui est fini que l'être fini a sa spécificité. Il n'est quelque chose que dans la distinction avec d'autres. C'est pourquoi, ce qui est fini n'existe que dans la pluralité de la finitude »**[521]**.**

L'auteur va plus loin et affirme que l'unité interne et l'identité des créés ne réside pas dans leur particularité ; mais qu'il faut la chercher dans les différentes relations que ces créés entretiennent avec l'unité du monde, « plus précisément dans *l'ordre* qui les relie à l'unité d'un monde. D'un point de vue théologique, poursuit-il, l'ordre du monde est une manifestation de la sagesse de Dieu, qui est identique au logos. Si le logos est le principe génératif de toute la

[521] W. PANNENBERG, *Théologie systématique,* vol. 2 (traduit sous la direction de Olivier Riaudel), Paris, Cerf, 2011, p. 90. C'est nous qui soulignons.

réalité finie, qui implique la différence d'une chose par rapport à l'autre — un principe fondé dans l'autodistinction du Fils éternel par rapport au Père — alors avec l'émergence de formes différentes toujours nouvelles par rapport à ce qui a été auparavant, se constitue un système de relations entre les phénomènes finis et aussi entre ces phénomènes et leur origine dans l'infinité de Dieu. En tant que principe productif de la diversité, le logos est autant l'origine de chaque créature individuelle dans sa spécificité que l'origine d'un ordre de relations entre les créatures. »[522]. À en croire Pannenberg, les créatures tout en provenant du logos, demeurent différentes de lui. Par ailleurs, s'il les transcende, il est toujours à l'œuvre en elles d'autant plus que c'est lui qui fait la spécificité et l'identité propres de chaque créature. Le logos divin fait l'unité de la création dans sa pluralité, mais c'est en la personne de Jésus-Christ que le logos divin actualise son action et fait émerger le logos spécifique de chaque créature[523].

Il s'agit de ce que nous appelons une « mutualisation écologique », laquelle vise à reconnaître l'identité de chaque créature, mais celle-ci ne peut être reconnue telle que dans la mesure où elle est inscrite dans la communauté des créatures, qui est une unité dans la pluralité. C'est le sens de l'interdépendance et de l'interrelation qui caractérise toute la création, et que nous nous proposons d'explorer dans ce chapitre.

IV. 4. VERS UN RENOUVEAU DU PARADIGME ÉCO-THÉOLOGIQUE

Le philosophe allemand Vittorio Hösle, dans son sympathique ouvrage intitulé « Philosophie de la crise écologique » nous donne la raison fondamentale de la nécessité d'un changement de paradigmes, quand ceux qui sont en vogue ne sont plus aptes à réguler ou à guider le vécu des humains. Il affirme : « Un changement de paradigmes met en place de nouvelles priorités et aboutit à une réévaluation de nos valeurs et de nos intérêts »[524]. Cette réévaluation peut déboucher sur de nouvelles possibilités de vision, de regard ou de relation avec les réalités. La réévaluation de la logique économique, renforcée par le capitalisme, qui a changé notre rapport à notre milieu naturel, se présente comme un appel à notre responsabilité éthique vis-à-vis de

[522] W. PANNENBERG, *Théologie systématique*, vol. 2, p. 91.

[523] W. PANNENBERG, *Théologie systématique*, p. 93.

[524] V. HÖSLE, *Philosophie de la crise écologique*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2011, p. 49.

notre habitat, cet habitat que nous avons en partage avec les autres vivants, mais dont l'humanité semble vouloir monopoliser le droit de jouissance.

Depuis que l'économie s'est émancipée des normes qui faisaient le pont entre elle et les systèmes sociaux comme la famille ou l'État, elle s'est armée d'une logique et d'une raison qui lui sont propres ; elle s'est pour ainsi dire coupée de la logique de l'*oikos*, jusqu'à la détruire. Les effets de cette déstructuration et de cette destruction de l*'oikos* ne sont pas seulement ressentis par les aires géographiques qui ont poussé cette logique à son paroxysme, mais de manière universelle par toute l'humanité et de surcroît par les non-humains. Les intérêts autour desquels la logique économico-capitalistique a fédérés l'humanité du vingtième siècle sont de plus en plus décriés et deviennent impertinents, ce qui appelle à la résurgence de valeurs nouvelles. « Il est possible que ces intérêts et ces valeurs n'acquièrent une efficacité réelle qu'en étant conjointement déployés dans le monde (cela n'est pas le cas des valeurs nationales mais c'est le cas de la préservation des conditions de vie naturelle qui se présente tout à la fois comme intérêt et comme valeur) »[525]. Si la crise écologique est reconnue comme problème commun à l'ensemble de l'humanité, elle appelle une solution collective. Même si on sait que les recherches de solutions à la crise écologique peuvent aussi devenir un *casus belli* et provoquer une crise supplémentaire. Au lieu d'ouvrir des voies à la résolution du problème qui menace notre habitat commun, ces approches peuvent donner lieu à des guerres qui en rajoutent à la première guerre faite à l'environnement par leurs effets destructeurs. Mais nous croyons à la capacité de l'humanité à faire face de manière concertée et efficace à cette crise, en engageant les moyens intellectuels et psychologiques nécessaires.

IV. 4. 1. Nécessité d'un dialogue interdisciplinaire : écueils et possibilités

La théologie chrétienne de la création précise une vision de l'homme et des différentes réalités du monde. Elle détermine aussi comment traiter ces réalités. Elle est une parmi les nombreuses visions du monde que les humains de tous temps ont élaborées pour répondre à l'épineuse question de leur origine et de leur destinée. Mais aussi de leur lien avec les autres réalités qui accompagnent leur histoire. La vision chrétienne est sans cesse interrogée par les autres traditions et visions du monde qui ne partagent pas nécessairement sa prétention à la

[525] V. HÖSLE, *Philosophie de la crise écologique*, p. 50.

vérité sur les choses, dont elle attribue l'origine à un Créateur. Ce dernier s'en occupe et les mène avec sollicitude vers leur accomplissement.

Cette vision suffit-elle pour prétendre dire avec pertinence les contours de la création et, par le fait même, évacuer les questionnements qui surgissent quant à l'avenir du monde confronté à la crise écologique ? Les concepts et les mots auxquels la tradition chrétienne recourt sont-ils encore aptes à dire la réalité du monde ? Quand on sait que rien que le concept de « Nature » est protéiforme ; il est compris diversement. Il ne s'entend pas de la même façon par l'agriculteur, l'écologue, l'écologiste, etc. Comment parler adéquatement d'une réalité qui ne fait pas unanimité autour de son acception ? Une réalité qui n'a pas la même valeur pour tous ceux qui ont affaire à elle ?

Dès lors, une question se pose avec acuité : comment fédérer les regards (au moins) sur ce qui fait sa spécificité et qu'aucune vision du monde ou tradition philosophique ne peut réfuter, sans en nier l'essence propre ? En d'autres termes, s'il faut réfléchir sur le monde et proposer des voies pour faire face à la crise écologique, quels les aspects de la création faudrait-il mettre en avant ? Considérant le fait de la crise écologique, une évidence se dégage : il y a à la base un problème de vision du monde, une vision partitionnée du réel qui a occulté son unité et l'épineuse question de la participation des composantes de la création à cette totalité que représente la création et qui les dépasse largement. Comment saisir cette totalité et les y intégrer de nouveau ?

Nous pensons pour notre part qu'une nécessité s'impose, celle d'une conception globale des créés, qui prend en compte les liens entre les différents éléments du réel. Seule voie susceptible de donner une lueur d'espoir et d'ouverture face aux impasses mises à nue par la crise multiforme que nous connaissons. Comment s'y prendre ? Si déjà l'on peut sérieusement s'interroger sur la possibilité d'une telle entreprise, il y a lieu de reconnaître son caractère fastidieux, par ailleurs. Principalement par l'apport du dialogue interdisciplinaire qui a le mérite de mettre en évidence les différents éléments constitutifs de cette totalité. C'est cette démarche que nous avons entreprise au premier point de ce chapitre, précisément sur l'apport de la science écologique dans cette approche de la globalité du réel. En tant qu'elle s'intéresse aux liens qui unissent les différents éléments du réel dans l'interdépendance et dans la mutualisation. Les acquis de cette discipline scientifique peuvent donner des matières à réflexion sur notre être-au-monde et ouvrir des perspectives nouvelles d'une vision concertée et intégrative du réel, qui n'est pas assujetti au bon vouloir d'une composante, l'humain.

Nous l'avons reconnu, cette tâche est loin d'être facile, étant donné les spécificités des disciplines convoquées. Si l'écologie, pour ne prendre que cet exemple, aborde la réalité dans sa pure matérialité, en mettant en avant les rapports entre les différents éléments, la théologie ne saurait procéder de la même façon. Aussi, prétendre qu'il soit possible d'engager une approche multidisciplinaire de la réalité peut paraître — proposée par la théologie — comme une démarche hasardeuse ; cela passerait, de la part de la théologie, pour une tentative de récupération de l'hégémonie qui fut la sienne autrefois, cela en reprenant en son compte certains éléments qui l'arrangeraient ou qui serviraient sa cause dans les autres sciences et la philosophie. Cette démarche ne serait-elle portée que par cette nostalgie du passé ? Si d'autres s'obstinent à cerner la réalité de cette façon sélective, que faut-il faire pour que le domaine théologique soit à l'abri de cette critique ? Faut-il l'enfermer dans ses frontières ou prendre le risque de le confronter à d'autres domaines du savoir, tout en lui reconnaissant sa spécificité propre dans cet effort dialogal ?

La dernière solution semble la mieux indiquée dans cette démarche. Surtout quand la théologie se présente comme s'intéressant à la dimension mystérique du réel ou à sa dimension dernière, selon les mots de Paul Tillich[526] et, de ce fait, transcende tous les autres domaines. Cette théologie se veut systématique (et non positive, comme les autres disciplines qui s'intéressent à la réalité), et son aspect critique lui confère une vocation dominante. Elle vise, par la critique, à dépouiller les représentations historiques de Dieu et de la création de ce qui aliène. Elle ne peut exercer cette tâche critique qu'en prenant appui sur Dieu lui-même et en se servant de l'autorité qui découle de cette base. Mais peut-elle disposer de Dieu sans verser dans l'auto-idolâtrie, comme se demande à bon droit Gérard Siegwalt[527]. Ce dernier, face au dilemme auquel semble confrontée la démarche théologique, propose quatre voies pour essayer de démêler la situation en précisant les spécificités de la théologie chrétienne :

- la théologie chrétienne est servante, c'est-à-dire « au service de la dimension dernière des différentes sciences et de la philosophie » ;
- la théologie chrétienne est servante royale, car elle sert cette dimension dernière, d'où elle tire sa liberté critique vis-à-vis des autres disciplines et la philosophie ;

---

[526] Paul Tillich est paraphrasé par G. SIEGWALT, *Le défi scientifique*, p. 24.

[527] G. SIEGWALT, *Le défi scientifique*, p. 25.

- « elle est étudiante des sciences et de la philosophie, parce que la dimension dernière n'existe pas en soi ; elle n'existe… que dans, avec et à travers les domaines particuliers des sciences et de la philosophie. La théologie chrétienne ne peut être servante, et n'est servante royale, que comme étudiante, en se salissant les mains, en pétrissant le pain et le vin des sciences et de la philosophie, et cela veut dire : en dialoguant, en questionnant, en tâtonnant, en acceptant aussi le risque de faire fausse route pour, le cas échéant, rectifier le tir comme on dit, en étant le pourfendeur de l'idolâtrie toujours possible des sciences et de la philosophie et le témoin de la dernière dimension aussi bien des sciences et de la philosophie que du réel lui-même, comme à l'inverse les sciences et la philosophie sont les pourfendeurs de l'idolâtrie toujours possible, toujours latente de la théologie, de la foi elle-même lorsqu'elles nient le réel qui est le maître à penser des sciences et de la philosophie et que la foi confesse pourtant comme création de Dieu » ;
- la théologie chrétienne, par l'entremise des sciences et de la philosophie, est appelée « à être au service de la reconnaissance…, de leur dimension dernière, comme en retour les sciences et la philosophie, en disant le réel et non son sens, et pourtant qu'elles le disent, sont — objectivement — au service de la théologie en lui fournissant pour ainsi dire le pain et le vin, dans, avec et à travers lesquels la dimension dernière, théologique veut être discernée, pour que ainsi ce pain et ce vin deviennent les signes de la nouvelle création et ne soient pas les résidus d'un monde mortifère dont nous connaissons les potentialités destructives, démoniaques »[528].

Fort de ce qui précède, nous pouvons revendiquer la légitimité de cette étude qui met aux prises la théologie chrétienne et la discipline écologique. Ceci passe par un dialogue entre les deux disciplines en dépassant la conception dualiste de la réalité qu'on remarque aussi dans les domaines des savoirs scientifiques, à savoir d'un côté ce qui est du ressort de l'esprit (humain), et de l'autre ce qui relève de la matière (nature). Cette façon d'approcher le réel permet d'imaginer un renouveau paradigmatique de la réalité qui engage à un changement de regard sur la réalité, à un changement mental, à une conversion de regard et de comportement (une metanoia libératrice de la création et de l'humain lui-même), bref une nouvelle relation.

[528] G. SIEGWALT, *Le défi scientifique. L'ébranlement de la civilisation moderne*, p. 25-26.

IV. 4.2. Crise écologique, crise de regard et de relation. Plaidoyer pour un changement de regard écologique.

La théologie et la philosophie ont peu à peu oublié la nature dans leur considération respective, la laissant ainsi à la charge des sciences dites de la nature. Lesquelles n'intègrent pas dans leur champ d'étude la dimension de relation au Créateur. S'il y a une quelconque relation ou un quelconque rapport à envisager, c'est entre l'humain qui en est le sujet et la nature, l'objet ; le Créateur n'y est pas intégré. Cette approche enferme l'un et l'autre dans une bulle qui les enserre et les coupe l'un de l'autre. Ainsi, l'homme en sa qualité d'être pensant, croit disposer d'un droit de regard sur ce qu'il considère comme non-pensant, à savoir la nature et tout ce qu'elle renferme. Si bien que la nature se prête désormais comme objet ou source de satisfaction des besoins matériels de l'humain, de sa curiosité intellectuelle, et lieu de confirmation de son autorité et donc de sa domination. Mais cette dualité touche l'humain lui-même : il est corps et nature, participant de la nature ; il est âme et esprit. Le cartésianisme n'épargne pas l'homme des Temps modernes ; il est tiraillé entre les deux constituants de son être, et se trouve comme dans une sorte de schizophrénie : est-il essentiellement corps ou esprit ? Quelle dimension de son être prime sur l'autre ? Cette situation fait déboucher sur une crise de son être et de son identité dont les effets accompagnent l'humanité actuellement avec la crise écologique comme une des expressions.

Si la cause de cette dernière crise peut être associée à d'autres facteurs comme la surexploitation des ressources naturelles, la cause profonde demeure unique : l'hybris (la démesure) humaine face à la réalité de la terre foncièrement marquée par la limite, et que l'humain lui dénie au profit de son insatiable boulimie. Gérard Siegwalt en rend compte de manière saisissante : « Déraciné de la nature, l'être humain se dénature et la nature se déshumanise : au lieu d'être cultivée (toute culture est toujours d'abord culture de la nature) la nature est exploitée, au lieu d'être respectée ("*cultura"* vient de la même racine que *"cultus"* : *"colere"* qui signifie à la fois cultiver et honorer, respecter) dans son identité, car l'esprit est dans la nature tout comme chez l'être humain la nature est dans l'esprit, elle est réduite à sa fonctionnalité ; au lieu d'être "comprise", c'est-à-dire prise dans son unité et cultivée alors compte tenue de cette unité, elle est forcée, disséquée, analysée et traitée comme un agrégat

d'éléments et pas comme un tout (…) »[529]. Pour l'auteur donc, la crise écologique est à entendre comme crise de la nature. Par ailleurs, cette crise signifie l'unilatéralité de la compréhension de la nature. Elle devient une opportunité pour rappeler que la nature, tout en étant quantitative-objective est aussi qualitative-vivante ; qu'elle est en même temps matière et vie, cosmologique et écologique, visible et invisible » Et de poursuivre de façon radicale, Gérard Siegwalt pense qu'on pourrait voir la crise écologique comme signe de grève ou de révolte de la nature contre la violence que lui inflige l'humain. Elle résisterait donc à l'humain et à la réduction à la rationalité matérialiste.

Eu égard à l'analyse qui précède, la cause de la crise écologique nous apparaît de plus en plus comme reposant sur cette unilatéralité qui caractérise le rapport de l'humain à la nature. Il est vrai qu'on objectera que l'ordre du monde est marqué par un désordre latent qui couve et qui l'accompagne comme son ombre, voire comme une part de lui-même. Et que cette crise s'inscrit dans l'ordre des choses ; ainsi, au regard des cataclysmes et catastrophes qui ont marqué le cours de l'évolution du monde, la crise actuelle n'aurait rien de particulier, et son ampleur serait même à minimiser. De ce point de vue, en parler en ces termes relèverait d'une tendance catastrophiste ou serait de vouloir faire peur. D'aucuns parlent même de complotisme visant l'arrêt du progrès, ou le développement technologique et économique. Certains dénoncent une idéologie antihumaniste contre laquelle il faut se prémunir[530].

---

[529] G. SIEGWALT, *Le défi scientifique*, p. 19.

[530] Les controverses qui ont traversé les milieux des scientifiques sur la problématique écologique ou de climat sont légion. Les climato-sceptiques ou encore négateurs font osciller leur argumentaire autour de trois axes possibles :

- la terre ne se réchauffe pas ;
- la terre se réchauffe, mais l'homme n'en est pas responsable ;
- la terre se réchauffe et l'être humain en est responsable ; mais cela ne présage que des bénéfices économiques (tourisme, exploitation d'autres ressources fossiles, agriculture, etc.) et climato-environnementaux : cela nous ferait éviter une probable glaciation de la planète à venir.

Ils fustigent ainsi ce qu'ils appellent dictature écologiste. Même ceux qui se réclament d'obédience chrétienne ou catholique, ne se privent d'attirer l'attention des croyants sur la déferlante écologique. On peut noter la figure de Stanislas de Larminat qui a écrit : *Les contrevérités de l'écologisme*, Paris, Salvator, 2011 ; *Climat, et si la*

Malgré les divergences de vues, les faits semblent plaider en faveur de l'urgence de révision de regard face à l'accélération des mutations écologiques ou environnementaux. Et donc, continuer de penser que la crise écologique est un fait du destin qui s'abat sur le monde, sans lien avec l'homme nous semble improductif et ne contribuerait qu'à retarder l'échéance de l'action. L'unilatéralité qui caractérise l'attitude humaine semble être le fait d'une option ou d'un jugement philosophique profonds. Ainsi, on ne saurait logiquement pas dissocier la crise de la nature de la crise de l'humain qui remontent toutes les deux à l'époque moderne, tant elles sont corrélatives et s'interpellent mutuellement. On ne le dira jamais assez : elles résultent de cette séparation entre la nature et l'humain. On ne saurait donc les résoudre qu'ensemble, puisqu'elles sont liées à leur source à une même cause. La thérapie passe par le rétablissement de la parenté et la solidarité, de ce lien qui les unit et les porte vers leur commune destinée. Ce que l'humain fait à la nature, il le fait à lui-même, vu qu'il participe à la nature.

La crise écologique, nous l'avons reconnu, est révélateur d'une vision du monde, du regard que l'humain, dès lors qu'il s'est coupé de la nature, a porté sur celui-ci. Ce regard a eu quelques conséquences sur la relation entre humain et nature, et a généré un type de civilisation, notamment en Occident. Cette civilisation a pris un essor considérable, si bien qu'elle s'est répandue au gré des événements historiques et politiques dans le monde moderne.

IV. 4.3. Une civilisation en crise ?

Les avancées technologiques et philosophiques inspirées par la modernité sont indéniables, à plus d'un titre. Elles ont induit des mutations notables dans tous les domaines de la vie. Avant l'avènement de cette révolution de l'esprit humain, l'homme semblait livré au diktat de la nature qui lui inspirait terreur, lui imposait la famine, les maladies, et avait fait de la planète Terre une étendue infinie qui forçait la vénération eu égard à sa magnificence. L'homme moderne avait compris que le rapport au monde était quelque chose de non garanti, d'instable, continuellement en mouvement, jamais sécure. Nous appelons cela « être à l'état », c'est-à-dire être en présence d'un ensemble de forces contraires qui cherchent l'équilibre. Dans cette recherche d'équilibre,

---

vérité rendait libre ? Saint-Cloud, Terramare, 2016. Ou encore *L'écologie chrétienne n'est pas ce vous croyez,* Paris, Salvator, 2014.

qui a coïncidé avec le désir de conquête de liberté, l'humain a réussi à s'imposer et à imposer sa logique, sa loi, sa vision des choses. Il a acquis ainsi son autonomie ; une autonomie qu'il s'est arrogée au détriment (de) et par rapport à la nature. L'autonomie ainsi acquise peut élargir son spectre jusqu'à impliquer aussi son rapport à la transcendance. Il se découvre une toute-puissance ; il se voit comme étant désormais l'égal de Dieu ou comme sa ressemblance.

De ce point de vue, il s'érige comme la mesure de tout son agir ; il établit ses propres lois par lesquelles il soumet la nature et qui servent sa toute nouvelle puissance ainsi que son imperium. Désormais il peut se permettre de faire ce qu'il veut, sans avoir à s'encombrer des limites que lui imposent les lois éthiques ou biologiques. Il n'y a plus de transcendance qui lui oppose une quelconque loi pouvant mettre un frein à son élan de domination, d'exploitation et de toute-puissance. C'est de là que découle sa double erreur majeure qui accompagne son histoire jusqu'aujourd'hui, à savoir la conscience de son autonomie et le refus de la transcendance. Des erreurs que, tout compte fait, on pourrait lui excuser. Parce qu'au départ il était mû par le désir de bien faire. Ainsi, armé des progrès dans différents domaines de la vie (biologie, médecine, industrie, etc.), il pouvait organiser sa vie et la rendre plus favorable. L'angoisse face aux aléas de la vie devait être jugulée et contenue grâce à ces prouesses technologiques. En réalité, il n'en pouvait être autrement, car l'essentiel était le bien-être humain ; et donc tout ce qui entrait en ligne de compte dans cette recherche de bien-être (mieux-être ?) n'était point pris en compte dans les considérations d'ordre éthique. Le seul sujet de l'éthique classique était l'humain, et non la nature. Donc son attitude vis-à-vis de la nature semblait des plus légitimes. Il se pose cependant un problème celui de « la *modalité d'un rapport*, et d'un rapport au *meilleur* (ici, ce que Dieu a donné ou donne), rapport qui se fait pervers au cœur même d'une visée maximalisante et idéale »[531]. Puisqu'il veut « vivre à partir d'une appropriation du don de Dieu, non à partir de Dieu comme *autre*, toujours à nouveau *décentré* et *décentrant*, qui peut seul me donner d'accueillir autrui et de me recevoir moi-même »[532].

---

[531] P. GISEL & M. BOLLI-VOELIN, *L'humain. Entre résistance et dépassement*, p. 41.

[532] On peut se référer à l'article de P. GISEL, « Faire face au mal et à la souffrance. Perspective christologique à partir d'un point de vue réformé », dans J. DORÉ, (dir.) *Le péché*, Bruxelles, Académie internationale des sciences religieuses/Cerf-diffusion, 2001, p. 47-76.

Dans ce sens, le rapport ou la relation de l'humain à la nature est celle de possession : le sujet humain ***possède*** l'objet qu'est la nature. Ce qui engendre logiquement un regard autocentré ou nombriliste de l'humain : toute la réalité est ordonnée à son être, mieux à son bien-être, sans cesse expansif. Cela semble vrai d'autant plus qu'à première vue son attitude serait conforme à la recommandation de Gn 1, 28 tant décrié. N'est-ce pas qu'il venait de prendre conscience de sa ressemblance avec Dieu quant à la puissance ? Or on sait que cette capacité à dominer est orientée vers les non-humains, afin de ne pas succomber à leur violence. Selon Christoph Uehlinger « ce pouvoir sert exclusivement à protéger l'espace vital et assurer la nourriture et se trouve ainsi *orienté vers la subsistance* ». Il précise que cette violence à l'encontre de la « terre (particulièrement bénie) qui peut continuer à produire, sans que l'homme doive exercer son pouvoir » est limitée « au minimum nécessaire pour vivre »[533]. Il poursuit que pour l'auteur du récit, « cette domination n'allait pas de soi et avait besoin d'être légitimée. Mais un respect inconditionnel pour toute la création est également à la base de la conception du *dominium terrae* sacerdotal. Gn 1, 28 est sous la prééminence de la bénédiction. Celui qui n'a pas besoin de cette bénédiction ou pense qu'il doit s'en libérer, ne peut pas non plus se référer au pouvoir de domination »[534].

À en croire l'auteur, ce texte semble, a contrario, faire la critique de cette domination en la réduisant au seul droit de subsistance. À cet effet, il est légitime de se demander si l'usage des moyens technologiques appliqués à l'exploitation de la nature est ordonné à cette fin. Cet usage permet-il d'espérer voir la terre pérenniser sa capacité à offrir subsistance aux hommes et femmes de ce temps, mais aussi à leurs successeurs ? Mais à y voir de plus près, il semble que ces moyens renforcent plutôt des structures d'exploitation qui n'épargnent ni l'homme ni la nature. Si bien que l'humanité semble loin de mesurer la vraie mesure des conséquences de son

---

[533] C. UEHLINGER, « Le cri de la terre. Perspectives bibliques sur le thème « Ecologie et Violence », dans *Concilium* 261, 1995, p. 72. Pierre Gisel aborde cette question en rappelant le rôle de l'arbre du jardin d'Eden, autour duquel la création se trouve structurée ; un arbre qui est « à la fois central et limite, arbre double ou dédoublé, arbre de vie et d'un interdit. L'humain est appelé à y vivre, activemet, à se poser dans l'existence, à nommer les animaux, et cela en dualité, homme et femme, et, pour chacun, homme *ou* femme, non les deux à la fois, selon une totalité et perfection originaires et achevées », P. GISEL & Michèle BOLLI-VOELIN, *L'humain. Entre résistance et dépassement*, p. 36.

[534] C. UEHLINGER, « Le cri de la terre… », p. 73.

action contre la nature qui paraît comme un déni ou une négation de l'altérité, un refus de la subjectivité d'autres créatures, dans une vision exclusive.

Une telle situation en appelle à une relation responsable entre l'humain et la nature afin de juguler cette tyrannie écologique. Elle convie à un changement de regard, à un changement de modèle civilisationnel, à une metanoia écologique ! Ce qui implique de libérer la nature du carcan du regard de l'homme qui l'y enferme afin de répondre à ses besoins sans cesse croissants. Faut-il, pour ce faire, « fixer » l'identité de la nature qui est devenue fluctuante au gré des besoins de l'humain, ou la laisser telle ? Mais qui pourrait prendre cette initiative sans porter atteinte à l'autonomie de la création ? Nous croyons que cela ne pourrait venir que de l'humain qui doit afficher une attitude d'humilité vis-à-vis de l'immensité de la création. Car, en fin de compte, le problème relationnel reste posé au niveau de l'être humain. À lui de le prendre en charge après en avoir pris conscience. Etant donné que le refus de cette altérité (par peur pour ses intérêts) condensée dans la création est signe d'enfermement de la part de l'humain. La refouler ou la refuser ne débouche sur rien qui renforce irrémédiablement son ego, car ses propres projets y concourent de toutes les façons. C'est voulant se conforter dans ce qu'il est ou imagine être que cette réalité le bouscule et le renvoie toujours « aux autres, à l'histoire, à lui-même (moi-même) aussi ou en même temps »[535].

Tout compte fait — et ceci nous paraît d'une importance primordiale — il ne s'agit pas de créer un nouveau cadre, une création nouvelle (pas au sens eschatologique du terme !), mais plutôt d'opérer un changement, une conversion de regard, mieux une ouverture au don de soi et à une réception reconnaissante du don de la création. Car en elle se trouvent « des forces vives, dont il y a lieu de trouver une médiation pour qu'elles soient bénéfiques. Cela s'appelle, dans le langage de psychologie, la 'résilience'.

IV. 4.4. Prolégomènes à un renouveau éco-théologique

La théologienne et psychologue Michelle Bolli-Voélin, à l'entame du livre d'entretien qu'elle publie avec Pierre Gisel sur les grands thèmes de recherches théologiques de ce dernier,

[535] P. GISEL & M. BOLLI-VOELIN, *L'humain. Entre résistance et dépassement*, p. 41.

cite le poète Edmond Jabès : « Questionner c'est rompre, c'est établir un *dedans* et un *dehors* ». Et de poursuivre : « Rompre les discours déjà formulés, les images déjà projetées, les stéréotypes limitant la vie, et tant d'autres choses encore. C'est délier les éléments attachés et leur permettre, peut-être, de prendre une place différente dans l'espace. Questionner, c'est encore espérer une parole qui prendra forme dans le vide ainsi créé. Questionner fait partie de la mobilisation de la raison aux prises avec l'inconnu, ou plus encore, dans le registre religieux, avec le Mystère d'une Altérité qui peut faire signe à l'humanité au cœur du monde. Questionner, c'est le contraire de la coercition idéologique. C'est ouvrir à un renouveau. C'est très exactement entrer, avec audace, dans la réalité d'un temps qui commence »[536].

Mais un questionnement exige ou attend une réponse. Ainsi, pour l'auteure, « répondre, c'est trouver des mots neufs pour dire à nouveau, dire autrement, dire encore une fois pour d'autres oreilles, d'autres intelligences, d'autres cœurs, ce qui est important dans les propositions d'une ou de plusieurs traditions ou perspectives spirituelles. Entre la question et la réponse circule une parole qui relie et délie : une forme de *logos* qui se tient parmi les parlants, un dia-*logos* »[537].

La question écologique interroge. Elle questionne chacun et chacune, en tant qu'habitant de ce cadre qui nous est donné en partage, dont nous avons la responsabilité, chacun à son niveau, et dans lequel nous sommes appelés à nous réaliser. Aussi devient-elle une préoccupation existentielle, à laquelle chacun est appelé à apporter une ébauche de réponse, en mettant à contribution les acquis de sa tradition, de son expérience, de son domaine de savoir, etc. Ceux et celles qui ont la théologie comme référence ont la mission de proposer, tout en étant à l'écoute des autres protagonistes, des voies nouvelles pour trouver une solution aux problèmes écologiques qui s'imposent et compromettent notre commun avenir. Aucun effort ou contribution n'est à ménager ni à négliger. Aussi, dans ce chapitre, nous proposons quelques modèles de pensée qui sont susceptibles de contribuer aux échanges sur cette question existentielle.

---

[536] P. GISEL & M. BOLLI-VOELIN, *L'humain. Entre résistance et dépassement*, p. 5.

[537] P. GISEL & M. BOLLI-VOELIN, *L'humain. Entre résistance et dépassement*, p. 5.

IV.4.4.1. L'idéalisation (maximale) de la création

Dans sa recherche effrénée du mieux-être, l'humain a fait usage des ressources de la terre, les a exploitées, pressées au point de lui en demander davantage et plus qu'elle ne peut offrir. Il l'a quasiment imaginée différente de ce qu'elle : elle est infinie et, par conséquent, inépuisable ! Et donc, elle ne peut que se conformer aux ambitions et aux fantasmes de l'être humain qui a fini par l'idéaliser.

L'idéalisation de la création, que l'humain a substituée à la réception de la création et à son habitation — cette création qui est contingente et finie — en tant que telle, a donné lieu à son refus de la voir dans sa nature propre et lui a conféré une identité qui n'est pas intrinsèquement la sienne. Alors que c'est dans cette contingence, ces « déterminations concrètes non choisies, (ses) diversités irréductibles, ce qui y échappe à l'humain » que ce dernier est appelé à s'inscrire, « à inscrire son existence, une existence qui sera bonne seulement si cette condition est reconnue et non sublimée sous un pur idéal »[538]. Car ce refus vise à dirimer la nature de la création comme don et lui confère une identité qui n'est pas sienne. Par exemple, la planète Terre est vue comme une réserve de ressources inépuisables, qui doit produire le nécessaire pour le bien-être exclusivement humain, sans égard pour ce qu'elle peut produire et disposer. Et si, d'aventure, cet idéal n'est pas atteint ou, par quelconque concours des circonstances ou au gré des aléas de l'histoire, il vient à être démenti ou non atteint, l'attitude conséquente est la recherche et l'accusation du coupable. Ce dernier peut être autrui (le semblable humain, le non-humain) et, dans le cas extrême, ce peut être Dieu lui-même, notamment quand on considère sa toute-puissance et sa perfection. Si d'aventure l'idéalisation de la création n'est pas atteinte, la responsabilité de Dieu est engagée proportionnellement à sa toute-puissance. A l'extrême, si on ne trouve pas un coupable à désigner, on se retourne contre soi-même et on se culpabilise.

Dans le processus d'idéalisation ou d'idéalisation maximale, il y a toujours un sentiment de rejet. Appliquée à la création, cette vision dénie la nature profonde des choses et les travestit en exigeant d'elles de donner plus que ce qu'elles peuvent ou à les conformer à l'idée que l'humain en fait. La première précaution à prendre dans ce renouveau écologique est d'accepter la création dans ses limites et dans sa diversité.

---

[538] P. GISEL & M. BOLLI-VOELIN, *L'humain. Entre résistance et dépassement,* p.47. La suite de l'analyse s'inspire des pages 47-49.

IV.4.4.2. La complexité de la création

Le paradigme de complexité d'Edgar Morin[539], nous semble-t-il, est à mettre en phase avec l'écologie. Sommairement, d'après ce modèle, il faut prendre en compte les liens entre les différentes composantes du savoir, dans une approche multidisciplinaire, transversale. Nous voulons élargir le champ d'application de ce paradigme au-delà du seul cercle des disciplines scientifiques pour l'appliquer à la création, qui est la réalité des réalités.

Pour le savant français, la compréhension du monde passe par l'association des principes d'ordre, de désordre qui semblent s'opposer et auxquels il faut adjoindre le principe d'organisation. Il distingue la complexité organisée de celle désorganisée. La complexité organisée, contrairement à la complexité désorganisée qui vient du principe de la thermodynamique, montre la complexité des systèmes en eux-mêmes, car leur organisation s'opère dans la complexité. Il montre que « tout et parties sont organisées, c'est-à-dire reliés de façon intrinsèque. Une organisation fait apparaître des qualités nouvelles, qui n'existaient pas dans les parties isolées, et c'est ce que l'on appelle une émergence organisationnelle »[540]. Cette notion d'émergence joue un rôle fondamental dans l'effort de relation et de compréhension des parties au tout et inversement. L'émergence produit une qualité nouvelle intrinsèque et irréductible que l'on ne saurait dériver des éléments d'avant. Cette relation est renforcée par le principe « hologrammique » qui reconnaît la présence des parties dans un tout et le tout dans les parties. Chaque créature est inscrite dans la communauté de la création ; de même que chaque créature porte en elle la trace de l'œuvre créatrice divine. À petite échelle, le corps humain est composé de milliards de cellules qui le constituent comme un ensemble vivant, unique. À une plus grande échelle, celle de l'univers, nous sommes porteurs de ce dernier, et de façon particulière. Mises à part la conscience et la culture, nous sommes unis dans la solidarité intime avec la nature.

---

[539] Le sociologue et philosophe français a publié en 1977 le tome premier de son œuvre magistrale *La méthode* dans lequel il introduit trois termes clés : l'ordre, le désordre et la complexité. Ces trois notions sont élargies au point de les appliquer à l'ensemble de la réalité. Nous nous en inspirons pour fonder la relation entre les vivants, dans cette ère de la crise écologique.

[540] Cf. P. JUIGNET, « Edgar Morin et la complexité », Cf. *https://philosciences.com/philosophie-generale/la-philosophie-et-sa-critique/17-edgar-morin-complexite*, consulté le 14 août 2018.

Enfin, la notion de complexité générale ou généralisée désigne, pour Edgar Morin, le paradigme qui viserait à mettre ensemble les principes de distinction (et non de disjonction) et de conjonction. Cette complexité impose la compréhension des relations entre le tout et les parties. « Mais, la connaissance des parties ne suffit pas à la connaissance du tout ; on doit faire un va-et-vient en boucle pour réunir la connaissance du tout et celle des parties. Ainsi, au principe de réduction, on substitue un principe qui conçoit la relation d'implication mutuelle entre tout et parties »[541]. Cette notion rejoint notre préoccupation quant à la reconnaissance de la différence, de la distinction des créatures dans leur singularité, sans les enfermer dans une bulle qui les couperait des autres et de l'ensemble de la création. Bien au contraire, cette distinction sert à identifier chaque membre de la création afin de mettre en exergue son appartenance à l'ensemble de la création, et lier ses membres entre eux. Il n'existe pas une créature isolée, emmurée dans sa particularité ou sa spécificité intrinsèque, mais dans son lien avec les autres. Essayer de la comprendre sans l'inscrire dans une relation avec les autres rend cette compréhension insuffisante ou impossible.

Ainsi, ce principe de complexité viendrait corriger ceux de disjonction ou de séparation qui caractérisent l'univers scientifique, hérité du cartésianisme, caractérisé par la séparation entre sujet et objet, entre corps et esprit ; cela dans le dessein de maintenir la distinction entre les entités tout en maintenant la relation entre elles, en reconnaissant leur commune origine et finalité. Edgar Morin, à en croire Patrick Juignet, pense qu'« au principe du déterminisme généralisé, on devrait substituer un principe qui conçoit une relation entre l'ordre, le désordre et l'organisation. Étant bien entendu que l'ordre ne signifie pas seulement les lois, mais aussi les stabilités, les régularités, les cycles organisateurs, et que le désordre n'est pas seulement la dispersion, la désintégration, ce peut être aussi le tamponnement, les collisions, les irrégularités »[542].

Osons une appropriation de cette pensée. Nous constatons qu'il se pose un problème relationnel entre l'humain et les non-humains. Ainsi, au lieu de séparer ces membres de la création et considérer la crise écologique comme un désordre irrémédiable, on devrait privilégier la relation des créatures. Et considérer que de ce « désordre » pourrait surgir un ordre

---

[541] P. JUIGNET, « Edgar Morin et la complexité ».

[542] P. JUIGNET, « Edgar Morin et la complexité ».

nouveau, fondé sur une relation nouvelle qui fait la synthèse de l'ordre initial confronté au désordre qui en est résulté et l'a altéré. Car la relation en souffrance est aussi une opportunité, un kairos, un temps favorable pour générer du neuf. Ne serait-ce pas une douleur d'enfantement en vue d'une relation nouvelle entre les créatures ?

Ceci requiert une attitude nouvelle, un regard nouveau sur la réalité. En dépassant les acquis de notre éducation et de notre processus de connaissance qui sont fondés sur la séparation. Car, pour le philosophe, « connaître étant à la fois séparer et relier, nous devons maintenant faire un effort pour lier, relier, conjuguer, car ceci est nécessaire dans tous les domaines. Pour penser la complexité, il faut une pensée complexe. Une telle pensée relie, elle ne découpe pas les études en champs de connaissances centrés sur un objet. Elle restitue le contexte et les interactions et en particulier les rétroactions… Pour lui, la complexité concerne tous les champs auxquels nous participons « en tant qu'être humain, individu, personne, et citoyen »[543]. Y compris le champ écologique, dans lequel il faut appliquer le paradigme de complexité, fondé sur la distinction, la liaison, l'implication mutuelle ou l'inséparabilité, dans un élan dialogique à l'intérieur de la boucle de la création. Chaque créature est inscrite dans la création et porte en elle la création. De ce point de vue, les choses que l'humain soumet à son approche intellectuelle ne devaient pas être considérées comme inertes, mais comme un système doué d'organisation. Cela passe par le respect de la multidimensionnalité des êtres et des choses. Et l'application de la transversalité qui permet de tisser les idées transdisciplinaires.

Nous savons que la reprise de cette pensée de Morin paraît pour le moins hasardeuse, étant donné que ce concept est un concept philosophique. Circonscrire son usage et le limiter dans ses stricts contours constitue le critère de sa crédibilité. Mais le philosophe lui-même nous recommande de l'appliquer à tous les domaines et d'en faire une philosophie qu'on peut qualifier de générale. Ainsi, nous croyons être à bon droit de l'appliquer à notre paradigme écologique et à juste titre.

[543] P. JUIGNET, « Edgar Morin et la complexité ».

IV.4.4.3. Le paradigme de la maison commune

Le Pape François, dans son encyclique à la réception retentissante, *Laudato Si »,* met en avant le concept d'écologie intégrale. Ce concept est un appel à considérer la vie des humains comme inscrite dans des réseaux relationnels à quatre axes fondamentaux : le rapport à Dieu, à l'autre (ici, il s'agit du pauvre), à la nature et à soi-même. La mise en œuvre de cette écologie intégrale passe par la conversion et le changement de regard sur les êtres de la création. Mais comme reconnu par le Pape lui-même, cette démarche d'inscription de la vie humaine dans ces axes relationnels fondamentaux passe, voire commence, par une écoute attentive des meilleurs résultats scientifiques disponibles aujourd'hui sur les questions environnementales, afin d'« en faire voir la profondeur et de donner une base concrète au parcours éthique et spirituel qui suit »[544]. De ce point de vue, la science se prête comme l'instrument privilégié à travers lequel nous pouvons percevoir et écouter le cri de la terre.

Le pape François se réfère à l'attitude de fraternité universelle qui caractérisait saint François d'Assise. Un amour, une affection qui ne souffrait d'aucune exclusion : avec toute la création il entrait en communication (§ 11), des plus grands aux plus petits des êtres. Leur commune origine est un motif important justifiant le respect pour chacune des créatures, une attitude et un comportement qu'il faut absolument cultiver. De cette considération naîtra l'attitude d'émerveillement et d'étonnement face à la beauté de la création, sans laquelle « notre relation avec le monde, nos attitudes seront celles du dominateur, du consommateur ou du pur exploiteur de ressources, incapable de fixer des limites à ses intérêts immédiats »[545]. Se reconnaitre comme intimement liée ou unie à tous les êtres met l'humanité à l'abri de la tentation de « transformer la réalité en pur objet d'usage et de domination »[546]. Car, pour François, « le monde est plus qu'un problème à résoudre, il est un mystère joyeux que nous contemplons dans la joie et dans la louange »[547]. D'où l'appel à « accepter le monde comme sacrement de communion, comme manière de partager avec Dieu et avec le prochain à une échelle globale. C'est notre humble conviction que le divin et l'humain se rencontrent même dans les plus petits détails du vêtement

---

[544] FRANÇOIS, *Laudato Si'*, n° 15.

[545] FRANÇOIS, *Laudato Si',* n° 11.

[546] FRANÇOIS, *Laudato Si',* n° 11.

[547] FRANÇOIS, *Laudato Si',* n°12.

sans coutures de la création de Dieu, jusque dans l'infime grain de poussière de notre planète »[548]. Chaque créature a un message à délivrer dans l'expression de l'harmonie de la création. Elle exprime l'inépuisable richesse de l'action créatrice de Dieu, pour qui aucune de ses créatures n'est superflue ou à minimiser, peu importe sa taille ou sa grandeur physique.

Par ailleurs, l'auteur de l'encyclique montre l'urgence d'un décentrement anthropologique (qu'il situe dans la sphère spirituelle) qu'il considère comme fruit d'un processus de dialogue pluriel permettant de mieux enclencher la conversion écologique. C'est donc à juste titre que le Pape pose le dialogue comme une passerelle permettant d'accéder à la conversion écologique. Pour y parvenir, il faut prendre en compte les éléments suivants :

- le temps est supérieur à l'espace : il faut s'investir à la réconciliation et l'unification de l'humanité entière. C'est l'antidote aux clivages qui déchirent les peuples et le monde, selon qu'ils habitent telle ou telle autre partie du globe. Le sort des habitants de notre maison commune doit être ce qui y a le mieux à partager ;
- l'unité prévaut sur la diversité, sur les clivages et la dialectique de confrontation : il s'agit de nous impliquer à partir de la réalité du constat ; sortir de notre indifférence, de notre torpeur, regarder avec courage ce qui se passe dans « notre maison commune », nous y impliquer et y prendre place ;
- le tout est supérieur à la partie. Dans ce modèle, nous sommes comme des électrons équidistants autour d'une sphère. Avec nos différences nous formons un « polyèdre, chaque petit côté enrichit cette image du polyèdre qui reflète la confluence de tous les éléments partiels y compris les pauvres et les personnes critiquables » (EG 236). Il s'agit de convenir que tout est lié, et par conséquent de nous décentrer pour nous ouvrir à la communion de vie ;
- il est donc indiqué de toujours avoir présent à l'esprit et inscrit au plus profond de nous « la conscience d'une origine commune, d'une appartenance mutuelle et d'un avenir partagé par tous » (202 LS) ; ceci demeure une tâche permanente pour l'essor d'une conversion profonde qui nous conduit à une communion de vie, qui peut être la conséquence d'un décentrement (Jn 3, 30).

[548] Le pape François cite le patriarche œcuménique Bartholomée, Cf. *Laudato Si'*, n° 9.

Ce décentrement anthropologique ne peut être mieux compris que si on précise les contours du terme « environnement » et on élucide le sens de la création, qui situe la question de la crise écologique dans son fondement, comme dirait Thomas Michelet[549]. Le terme environnement comporte une certaine ambiguïté : il est axé sur un centrisme qui porte à croire que toute la planète « environne » l'homme, le situant comme à l'extérieur de la maison commune. D'où, la reconnaissance d'une certaine ascendance ou d'une supériorité sur le reste de la création. Il joue ainsi le rôle d'une force centripète et centrifuge dans l'univers. C'est justement cette image ou cette conception de l'homme qu'il faut corriger en proposant le décentrement anthropologique. Car la création désigne l'acte de Dieu ainsi que le fruit de cet acte. Cette œuvre dont il prend soin, qu'il accompagne vers son plein accomplissement en Christ Jésus, et au sein de laquelle se trouve l'homme.

Ainsi, sans tomber dans l'anti-spécisme ou le bio-centrisme qui dénient à l'homme la place spéciale de seul être spirituel capable d'entrer en relation intime avec Dieu, il est important d'inviter l'homme à retrouver sa vocation de « cultivateur et de gardien » de la création, toujours comme gestionnaire et jamais comme propriétaire. Prendre soin de la création avec amour et attention, sans s'arrêter à une simple louange de la création, mais apprendre chaque jour, sans tomber dans le panthéisme, à voir Dieu en chaque créature comme « image ou vestige du Créateur »[550]. L'homme doit y prendre place, sans se considérer seul ou objet face à la nature, sans se fermer ou se centrer sur lui-même, ni se confondre avec les autres éléments d'un *« système global écocentré »*[551], mais toujours dans une dynamique d'être spirituel investi d'une forte appréhension du sens de l'humilité dans le service, à l'image de Jésus Christ qui est venu dans le monde *« non pour être servi mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la création »* (Mt 20, 28). Telle pourrait une vertu écologique cardinale qui présiderait au processus de conversion écologique. Il changerait ainsi de statut : de bourreau de la nature, il deviendrait le soigneur qui panse ses blessures dues à la déchirure des liens et se réconcilie avec lui et avec son créateur. Il serait le tisserand des liens rompus entre les protagonistes de la création.

---

[549] T. MICHELET, *Les Papes et l'Écologie,* Paris, Artège, 2016, p. 28-29.

[550] T. MICHELET, *Les Papes et l'Écologie,* p. 83.

[551] T. MICHELET, *Les Papes et l'Écologie,* p. 29.

VI.4.4.4. L'humain tisserand des liens « intercréationnels »

Dans toutes les critiques provenant de différents milieux écologistes on assiste à une virulence des propos vis-à-vis de l'être humain. Et cela, à bien des égards, est justifié quand on considère l'origine anthropique de la crise écologique actuelle. On utilise le terme « d'anthropocène »[552] pour désigner cet impact de l'activité humaine sur la planète au point d'en changer la surface et la configuration de façon particulièrement accélérée. Cet impact a porté un coup au rapport entre l'humain et la nature. Nous précisons d'emblée que cette relation n'est pas rompue, elle s'est détériorée. Et donc, elle peut être retissée ; l'humain peut être relié au monde et à Dieu ! Cette reliaison est liée à un changement, une conversion de regard sur soi-même, sur le monde et sur Dieu. En d'autres termes, il s'agit de se poser la question de savoir comment l'humain « se perçoit » lui-même ; quelle image il a de sa personne. Comment voit-il le monde qui l'entoure, son semblable et non-humain compris ? Comment se représente-t-il Dieu ? Est-il son concurrent ou celui à qui il doit l'être et vers qui il doit se tourner en définitive ? Finalement, si la crise écologique est reconnue comme signe d'une relation déchirée, comment recoudre ce tissu relationnel ?

Le philosophe des religions Abdennour Bidar nous offre matière à réflexion à partir de son ouvrage au titre évocateur *Les Tisserands, Réparer ensemble le tissu déchiré du monde*[553], dans lequel il invite à réfléchir et à penser ensemble trois relations ou liens qui servent de base à la construction de l'individuation (ce processus de création et de distinction de l'individu, qui conduit à la réalisation de soi). Il situe ces relations à trois niveaux équivalents : dans le champ éthique, philosophique et spirituel, cette relation s'applique à nous-mêmes ou à soi ; au niveau de la famille, du social et du politique, elle s'applique à autrui ; et dans le domaine de l'écologie, elle s'applique à la nature. Nous pouvons y ajouter un autre pilier relationnel, que nous

[552] L'anthropocène, un terme popularisé par le Prix Nobel de chimie Paul Crutzen ; ce mot désigne, dans la chronologie géologique, une époque de l'histoire de la terre impactée par les activités humaines et ayant un impact global significatif sur l'écosystème terrestre. Même si d'aucuns (Patrick De Wever, professeur au Museum national d'histoire naturelle de Paris et Stanley Finney, professeur à l'Université de Californie à Long Beach, -pour ne citer ceux-là- reconnaissent qu'il serait inapproprié de parler d'une ère géologique, car elle n'en comporte aucune caractéristique. En revanche, ils reconnaissent que l'anthropocène est à situer dans l'histoire humaine.

[553] A. BIDAR, *Les Tisserands, Réparer ensemble le tissu déchiré du monde*, Paris, Editions Les Liens Qui Libèrent, 2016.

appliquons à Dieu en tant que partenaire de toutes ces relations, notamment en sa qualité de créateur.

Cet élargissement du champ relationnel est un dépassement du binôme relationnel auquel nous sommes habitués : soi-autrui, soi-nature, soi-Dieu. Mais pas tous les quatre à la fois. Nous pouvons affirmer que cet appel constitue un appel à une civilisation ou culture nouvelle axée sur le lien. Cela vient à point nommé, car, comme nous l'avons relevé plus haut dans ce chapitre, la civilisation qui a été mise en place il y a quelques siècles a montré ses limites en contribuant grandement à accentuer la crise écologique. Aussi, est-il un besoin pressant de mettre en place une autre civilisation, une autre culture qui porte au changement de paradigme, de regard sur le monde, et donc d'une relation nouvelle.

Cette civilisation s'exprime dans un élan de redécouverte des liens avec soi-même, avec autrui, avec la nature et avec Dieu. D'abord, se relier avec soi permet d'exhumer notre vitalité et libérer notre créativité. Car, le vrai problème avec soi, né de la culture en vogue c'est que l'humain s'est détourné de sa vraie image, de son vrai visage ; il s'est détourné de lui-même, car il est devenu prisonnier de l'image lui imposée par les structures culturelles dans lesquelles il évolue. Son ego s'est enflé et amplifié au point d'occulter la présence et le rôle de l'altérité dans son existence et dans son devenir. Pire, il est réduit au statut de simple consommateur ; il a perdu toute proactivité et devenu passif quant aux décisions qui engagent son devenir ; responsabilité laissée aux structures techno-capitalistiques. Alors qu'il est aussi et bien plus, un être capable d'amour et capable de Dieu, capable de transcendance. Ensuite, se relier avec autrui libère le partage, l'amour et la reconnaissance de sa différence et de sa singularité propre. Cet autrui est à regarder comme un autre soi, comme soi autrement, comme opportunité et condition de la découverte de sa propre identité. Cet autre peut être aussi de l'ordre de la transcendance, de la divinité. Et, à ce titre, il dépasse l'humain et se tient hors de son pouvoir ; alors que ce dernier, dans le dessein de renforcer son égo, cherche à égaler si pas le reléguer dans l'oubli ou à l'occulter de son image qui s'amplifie au gré des prouesses technologiques qui décuplent ses pouvoirs et ne lui reconnaissent point de limites. Enfin, se relier avec la nature permet de changer de regard et d'attitude vis-à-vis d'elle en passant de la perception d'un pur objet de consommation et de satisfaction des besoins vers celle d'émerveillement devant sa beauté, son immensité et sa diversité ! Lieu d'éclosion et de développement de la vie et de la puissance vitale qui s'y déploie, la nature mérite un regard teinté d'admiration et d'action de grâce à la gloire de celui qui l'a façonnée et qui y fait éclater sa gloire !

Abdennour Bidar constate que face à la déchirure de plus en plus marquée du monde, une génération qu'il qualifie de « tisseurs du monde » s'est engagée pour le préserver du démembrement total. Cette déchirure qui se caractérise par la séparation de l'humain avec son âme, avec son semblable par les guerres culturelles et fratricides de tous genres, les inégalités et les fractures sociales, mais surtout ce divorce qu'il qualifie d'épouvantable entre l'homme et la nature. Il constate cependant que leur tâche n'est pas facile eu égard aux forces de destruction qui s'imposent de plus en plus sur la planète et qui impactent les tissus sociaux par les déchirures et les divisions qu'elles occasionnent, et dont l'humanité elle-même souffre (chacun à sa manière et à son niveau) en retour.

Pour créer le terme-clé de son étude, à savoir « les tisserands », l'auteur s'est inspiré de l'ouvrage du sociologue Paul H. Ray et de la psychologue Sherry Ruth Anderson, *The Cultural Creative ; How 50 Million People Are Changing the World*, dans lequel ils ont mis en exergue les termes de « Créatifs Culturels. » Selon une étude qu'ils ont menée pendant douze ans, dans les années 1990 et impliquant 100 000 citoyens américains, ces auteurs ont, à l'issue de leurs enquêtes, constaté l'existence, ou à tout le moins l'émergence, d'un « nouveau continent » qui s'est constitué depuis les années 1960. Ce « continent » est peuplé de 50 millions de personnes « invisibles » au sein de la société américaine, mais qui « ont profondément modifié leur vision du monde, leurs valeurs et leur mode de vie, en bref leur culture… Changer de manière de voir le monde, cela signifie littéralement changer la perception de voir le monde »[554]. Ils sont à mi-chemin entre d'un côté ceux qu'on a coutume d'appeler les traditionnalistes qui se disent porteurs voire gardiens des valeurs de la société ou religieuses et, de l'autre côté, les modernistes qui croient au progrès matériel et tout le système qui le porte, axé sur la consommation.

Les créatifs culturels sont identifiés sur base de quatre considérations porteuses de valeurs : l'écologie et tout ce qui va avec, le développement personnel et la spiritualité, la participation aux initiatives citoyennes et la place de la femme dans la société en mettant en avant les qualités qui lui sont reconnues, dont l'empathie et l'écoute. Ainsi, les Créatifs culturels se caractérisent par un changement profond et général de culture qui s'opère au niveau des valeurs et de vision

---

[554] P. RAY et S. ANDERSON, *L'émergence des Créatifs Culturels, Enquête sur les acteurs d'un changement de société*, Gap, Editions Yves Michel, 2001, p. 16 (pour la version française).

du monde. Car ce sont ces derniers aspects qui déterminent et façonnent la vie en société et la vision des choses. Ils rejettent le consumérisme qui caractérise la culture moderne afin de lui redonner sa dimension anthropologique. La culture, l'âme de tout peuple, est aussi cet ensemble des « représentations de soi et du monde que nous construisons… les valeurs que ces représentations portent, les normes de comportement qui en découlent et les attitudes, conduites et modes de vie qui les incarnent »[555].

La crise écologique, on ne le répétera jamais assez, est le fait d'une relation déchirée entre l'humain et son environnement ; crise mue par une culture qui porte en elle le ferment de la division et de la séparation entre les composantes de la création ou les pôles relationnels, à l'initiative de l'humain. Cette relation n'est pas perdue ni non-reconstructible. Elle peut être reconstruite, pas sous sa forme initiale, car l'harmonie initiale n'est pas possible ; l'Eden original n'est plus à la portée. Mais on peut reconstruire un Eden à l'image de l'original, une relation avec ses limites. Mais cela est possible dans la mesure où les tisserands s'engagent à parler aux cœurs et à l'intelligence des hommes et femmes de ce temps, par la construction de sens, et en instillant de l'enthousiasme créatif en vue d'un changement de paradigme par la mise en place d'une civilisation du lien. Un lien sous sa triple déclinaison qui alimente l'humanité. Ainsi, « le lien à soi est le premier lien qui n'a de sens que s'il conduit aux autres… En retour, le lien à autrui et le lien au monde inspirent aussi le lien à soi. Le Triple Lien ne sont pas trois directions, mais trois pôles d'une circulation d'énergie dont chacun alimente l'autre »[556].

Les Tisserands sont invités à parler au cœur et à l'intelligence de l'humanité, avons-nous dit, parce que tous les idéaux politiques (Déclaration universelle des Droits de l'homme par exemple) ne sont plus porteurs de nouveauté et de progrès. Leur force motrice civilisationnelle est dévitalisée et a perdu de sa consistance, et cela à tous les niveaux des structures politiques et culturelles héritées des siècles précédents. Ainsi sont-elles devenues muettes ou aphones, incapables de tenir un discours qui parlent aux peuples et particulièrement aux générations actuelles éprises de nouveauté et en quête de sens ; elles ne veulent trouver un sens à leur vie et pas seulement à la gagner. Que leur proposer si ce n'est que ce qui leur manque, à savoir : « quelque chose de grand à quoi consacrer sa vie, un ou des idéaux qui susciteraient des

---

[555] J.- P. WORMS, Préface au livre sur les *Créatifs culturels en France,* Gap, Editions Yves Michel, 2007.

[556] A. BIDAR, *Les Tisserands. Réparer ensemble le tissu déchiré du monde*, p. 23.

convictions fortes, un ou des grands récits qui ré enchanteraient l'existence en ouvrant devant nous un horizon d'espérance, de fraternité ou de communion sans frontières ! »[557].

Mais le mutisme des structures en place risque de se perpétuer si ces idéaux « s'obstinent à rester horizontaux, c'est-à-dire sans cette dimension spirituelle »[558], laquelle « nous fera grandir en humanité et nous appellera vers le mystère de l'existence… Le spirituel serait d'être relié à plus vaste que soi »[559].

Bien plus, si l'individualité reste comprise comme autonome, indépendant de tout le reste, alors cette valeur mise sur orbite par le monde moderne aura manqué son but, à savoir le bonheur et l'épanouissement de l'individu. Car le bonheur et l'épanouissement ne sont possibles que quand l'individu est inscrit dans un réseau relationnel. Et Abdennour Bidar a raison de reconnaître que « toute l'énergie vitale nous arrive de l'extérieur de l'individualité par le triple Lien »[560].

En définitive, on ne pourra retisser les liens du monde déchirés qu'avec une humanité renouvelée, une anthropologie nouvelle. Voici les conditions de ce renouveau anthropologique :

- ne pas privilégier la vision du monde qui porte la rivalité comme vertu cardinale et condition de vie sociale où l'on se bat seul contre tous ;
- concilier autonomie des individus et leur appartenance à l'humanité et à la communauté de la création ;
- dépasser l'indifférence qui caractérise la co-existence des groupes sociaux en mutualisant leurs vues et visées de bonheur et d'accomplissement.

---

[557] A. BIDAR, *Les Tisserands. Réparer ensemble le tissu déchiré du monde*, p. 32.

[558] A. BIDAR, *Les Tisserands, Réparer ensemble le tissu déchiré du monde*, p. 120.

[559] A. BIDAR, *Les Tisserands, Réparer ensemble le tissu déchiré du monde*, p. 25.

[560] A. BIDAR, *Les Tisserands, Réparer ensemble le tissu déchiré du monde*, p. 66.

IV. 4.5. Pour une théologie de l'amour de la création

La prise de conscience de la crise écologique invite à trouver les mots pour le dire et, davantage, à s'engager pour la sauvegarde de la création. Création comme nature perçue à la lumière de la foi, en tant que celle-ci est le principe de connaissance de la révélation.

Confrontée à la crise écologique, la doctrine judéo-chrétienne de la Création est mise au défi de se dire à nouveau frais, et surtout ouvrir des perspectives qui rendent compte de cette œuvre divine dont l'humanité est partie constitutive. Quelle est le rôle de cette dernière ? Préserver une création « bonne », voire parfaite à son origine ? Ou prendre une part active à la création entendue comme un processus qui est traversé par une dynamique propre et qui doit se construire et se reconstruire sans cesse à travers le temps et les événements ? La crise écologique ne serait-elle pas une opportunité pour découvrir ou re-découvrir la beauté et la bonté de la création ? Et constituerait, pour ainsi dire, une phase dans le cheminement de la création vers son accomplissement ? Une voie qui invite à l'amour de la création ? Dieu le Créateur a fait son œuvre par amour et pour l'amour de tout ce qui en constitue la richesse ; elle a été créée en vue de l'amour, et d'échange de ce lien d'amour.

Dieu, mû par l'amour, tire la Création du chaos initial qu'il ordonne dans une stupéfiante cohérence et diversité. Inscrite dans le temps, tout en le comportant, la création se déploie de manière dynamique, marquée en même temps par la finitude exprimée par la présence du mal, la mort ou la contradiction qu'elle inclut et intègre en son sein. C'est en cela qu'elle a besoin de l'amour de Dieu et de l'homme, en vue de son progrès et sa beauté. Car le manque et le besoin qui résultent du mal, de la mort ou de la souffrance appellent l'amour, la capacité d'aimer qu'on peut situer à trois niveaux : soi-même, autrui et Dieu. Cet amour s'accompagne d'un besoin et d'un désir de dialogue avec Dieu et les autres créatures. Ce Dieu qui ne se soumet pas aux sens a, néanmoins, créé l'univers et le temps qui s'offrent à nos sens et à notre intelligence et que nous aimons ; et donc, par la relation que nous entretenons avec le monde, nous pouvons aimer et nous confier à Celui qui est à l'origine de cette merveille créationnelle.

À travers l'acte créateur, Dieu s'est dépouillé et s'est diminué. Ceci se comprend quand on sait que, malgré le fait qu'il prenne soin de sa création et la dirige par sa providence, il a laissé à la création la liberté de se déployer selon une logique qui lui est propre. N'est-ce pas cette liberté qui porte l'humain à se déterminer lui-même, parfois sans égard pour le Créateur du monde ? Tout cela parce que Dieu se tient en retrait de la création tout en étant présent dans le cours de son évolution. ; il se dessaisit de son pouvoir et de sa toute-puissance pour laisser

éclore l'autonomie de la création. Il fait de même face à l'humain à qui il confie une responsabilité particulière sur le reste de la création, car il lui fait confiance. Ce dessaisissement, cette kénose et cette confiance en l'humain, loin d'annihiler Dieu, le fait grandir dans son amour pour sa création ; l'amour qu'il offre à sa Création et auquel il l'appelle, et attend d'elle une réponse. La création est pour ainsi dire dans un besoin permanent de Dieu et de son amour. Aussi, Dieu brise-t-il la distance entre lui et sa création par son amour. Ce Dieu d'amour est un Dieu de relation et de vie.

De ce qui précède on peut induire que l'humain qui reçoit le privilège de la responsabilité sur les autres créatures doit faire preuve d'amour vis-à-vis de celles-ci, à l'instar de Dieu qui par amour l'a institué par amour. Cet amour pour les créatures n'est pas conditionné par une finalité intéressée, c'est-à-dire par le profit qu'on peut en tirer, mais par ce qu'elles sont foncièrement les fruits de l'amour de Dieu. Or nous savons que la question de la crise écologique est en grande partie imputable à la mentalité « utilitariste » et « consumériste » qui a présidé à l'exploitation de la création pour répondre aux besoins de l'humain. Dans cette optique, est digne d'amour toute créature qui est rentable, dont on peut tirer quelque profit. En réalité, il ne s'agit pas à proprement parler d'amour, mais d'intérêt. Car l'amour est dessaisissement, considération sans condition. On aime autrui pour ce qu'il est et non pour ce qu'il peut nous donner. Et dans le cas des créatures, leur commune origine et leur commune destinée constituent le ciment de cet amour qui les lie entre eux et avec leur Créateur. Il est légitime d'affirmer que les gémissements de la création (selon Rm 8, 18-30) doivent être unis à ceux des humains, ou mieux que les gémissements des humains soient unis à ceux de la création. Et comme le reconnait Julia Esquivel Velasquez, la soif de posséder et de s'attacher, mise en place par l'idée du progrès, a rendu les humains sourds à ces gémissements. Les créatures ont à leur cœur l'amour de Dieu qui invite l'humain à s'unir à eux dans une relation qui exclut cette soif effrénée de posséder et de nous attacher à eux[561]. Elle cite le Dr Deepak Chopra en ces termes : « Bien que nous identifiions fréquemment l'amour à l'attachement et à la possession, il existe ici une vérité profonde : perdre le pouvoir du détachement équivaut à perdre la capacité d'aimer ». Et de commenter : « L'amour est inclusif et extensible. Il ne finit pas là où se terminent notre peau ou nos sentiments, ou les murs de Ma maison, ou les frontières

[561] J. ESQUIVEL VELÁSQUEZ, « Spiritualité de la terre », dans *Concilium* 260, 1995, p. 85.

de Mon pays. Cultivé, il s'étend à l'infini »[562]. Et nous ajoutons : il s'étend à l'ensemble de la création, sans exception.

La relation de possession[563] est exclusive et enferme le possesseur dans la prison de ses désirs et de ses possessions. Julia Esquivel Velasquez affirme « qu'un tel humain n'est pas libre. Il souffre d'un vide. Il ignore et redoute les sentiments de fraternité, de respect, de gratitude et de gratuité. Il a perdu la vision, l'ouïe et le cœur. Il est mortellement malade ». Elle renforce ses propos en citant encore Albert Einstein : « Notre tâche doit consister à nous libérer de cette prison, en élargissant notre cercle de compassion pour y inclure toute créature vivante et la nature entière dans toute sa beauté »[564]. La clé de la libération de cette prison est et demeure

---

[562] J. ESQUIVEL VELÁSQUEZ, « Spiritualité de la terre », p. 85. Elle cite Deepak CHOPRA, *Un corps sans âge, un esprit immortel. A la découverte du pays où nul n'est vieux*, Interéditions, 2005.

[563] Nous pouvons nous poser la question de savoir quel est la part de la langue dans l'attitude de l'humain dans le processus de possession. En français, pour exprimer la possession, on dit : « Je possède ou j'ai », la relation entre le possesseur et l'objet possédé exprime initialement l'éloignement, et l'entrée en relation s'opère dans un climat de violence. Celui qui devient possesseur dans cette relation était un potentiel objet avant d'exercer la force sur l'autre qui devient finalement son objet. Son sort ne l'intéresse pas vraiment, étant donné que la force qui l'a mû et l'a porté est une volonté d'assujettir. En Lingala, par exemple, pour exprimer la possession, il est dit : « Nazali na… », ce qui se traduit par « Je suis avec… ». L'objet possédé n'est plus quelque chose en dehors de moi ou loin de moi, mais partage mon être. Aussi, le sort de l'objet affecte absolument celui qui exerce sur lui l'autorité et la possession.

[564] J. ESQUIVEL VELÁSQUEZ, « Spiritualité de la terre », p.85. L'origine de cet extrait est relayée de façon diverse. Pour d'aucuns, c'est l'extrait d'une lettre qu'Albert Einstein aurait adressée à son ami Robert Marcus qui venait de perdre son fils, pour le consoler, en 1950. Cf. *Einstein et la dualité, http://lerefletdelalune.blogspot.com/2016/07/einstein-et-la-non-dualite.html,* consulté le 17 janvier 2019. Pour d'autres, comme Didier Van Cauwelaert, c'est l'extrait des propos tenus par Albert Einstein au rabbin Robert Marcus, un des anciens libérateurs des camps nazi, sur son lit de malade. D. VAN CAUWELAERT, *Les émotions cachées des plantes*, Paris, Plon, 2018. Dans les deux cas, le destinataire est le même : Robert Marcus. « L'être humain, dit-il, est une partie du tout que nous appelons univers, une partie limitée par le temps et l'espace. Il fait l'expérience de lui-même, de ses pensées et de ses sentiments come des événements séparés du reste, c'est là une sorte d'illusion optique de sa conscience. Cette illusion est une forme de prison pour nous, car elle nous restreint à nos désirs personnels et qui nous contraint à réserver notre affection aux quelques personnes qui sont les plus proches de nous. Notre tâche devrait consister à nous libérer de cette prison en élargissant notre cercle de compassion de manière à y inclure toutes les créatures vivantes et toute la nature dans sa beauté » Cf. M.

l'amour, lequel nous ouvre aux autres et nous amène à transcender les murs et les frontières qui nous enferment. Il nous ouvre à la diversité des cultures et des peuples et nous engage à la recherche du bien-être global de toute la création, de toute l'humanité et de tout le mystère de la Vie.

Vie à laquelle Dieu participe par le don son amour. Cet amour dans lequel baigne toute la création dans la communion de tout ce qui existe. Ainsi, toute la création est « fruit de l'Amour, de la Sagesse, de la Force de la Vie… et la vie qui continue sur la planète n'est possible que parce qu'elle est un processus dynamique de partage, de communion des uns avec les autres. C'est ce que nous appelons équilibre écologique... Il n'y a rien dans la nature qui soit déchet. Même la mort signifie vie pour l'ensemble. Des microbes à l'homme, tous nous sommes planifiés pour la subsistance de tous. Nous pourrions dire que la vie consiste en vérité à faire vie commune en communiant »[565].

IV.5. RELATION AVEC LA CRÉATION : ENTRE ABSOLUTISATION ET RELATIVISATION

Une des questions majeures qui a accompagné l'élaboration de cette dissertation est celle-ci : comment concilier les différents points de vue sur la création, quand on sait qu'ils vont dans tous les sens et semblent souvent ne pas prendre en compte sa consistance propre ? Car il y a, d'un côté, l'attitude des militants de certains courants écologistes qui confine avec l'absolutisation de la nature, au risque de la « diviniser » ; et de l'autre, celle des défenseurs d'un anthropocentrisme rigide, qui relativise la place et le rôle de la nature au bénéfice de l'humain, comme si ce dernier pouvait s'en passer ou était hors de la nature. Cette absolutisation de la nature s'accompagne aussi d'un discours de même nature (absolutisant) qui la porte et l'affirme, entrainant, par le fait même, la relativisation des autres. Mais peut-on sérieusement prétendre avoir une vision unique, pour ne pas dire réconciliée de la création ?

BLANCHET-DOUSPIS, *L'influence de l'histoire contemporaine dans l'œuvre de Marguerite Yourcenar,* Amsterdam-New York, Rodopi B.V., 2008, p. 426.

[565] J. ESQUIVEL VELASQUEZ, « Spiritualité de la terre », p. 87.

Nous l'avons vu, dès le début de cette dissertation, que la crise écologique qui frappe la planète Terre fédère les points de vue. Les signes illustrateurs de cette crise sont bien là, et vérifiables sur base des données scientifiques éprouvées. Même si les climato-sceptiques veulent trouver des raisons pour réfuter cette évidence, les changements environnementaux et climatiques semblent les contredire. Une question de taille semble s'imposer, celle relative aux causes de cette crise et, plus encore, celle se rapportant aux voies de solution, qui divise les personnes et instances engagées dans la problématique écologique. Les réponses ou tentatives de réponse apportées sont loin de faire l'unanimité ; au contraire, elles semblent creuser le fossé entre elles et deviennent des motifs de discorde ou de séparation parmi ces protagonistes. Cela se comprend d'autant plus que les intérêts en jeu, les visions du monde qui sous-tendent leurs discours et actions sont divergents. Ainsi donc, les vues sont souvent marquées par un parallélisme qui offre difficilement de perspective de convergence. Alors que les uns veulent le respect de la nature en tant que telle, sans égard pour l'humain dont certaines tendances écologiste tendent à minimiser le rôle, d'autres pensent qu'on ne peut parler de la nature qu'au regard de ce son utilité pour l'humain.

Dans le cas de l'absolutisation, les points de vue des uns écartent toute possibilité de voir autrement le monde. Seule leur vision s'impose comme modèle à l'aune duquel toute la réalité du monde devra être comprise et interprétée. Cela entraîne la relativisation de tout autre discours ou vision qui tendrait à s'opposer au premier, ou qui lui serait tout simplement différent. La quintessence de la création elle-même est occultée par la vision qu'on en a, ou de la compréhension qu'on en a. On est là face à deux extrêmes qui s'écartent mutuellement en voulant s'imposer à tout prix. Alors qu'on sait bien qu'aucune vision ou représentation du monde n'est définitive et totale. Elles peuvent se compléter ou s'enrichir d'apports extérieurs ; ou au contact avec d'autres, se remettre en question, et davantage parler à d'autres. Les débats semblent donc sans fin et sans issue. D'où la nécessité d'une voie qui concilie les deux perceptions du monde qui s'opposent ; une voie qui se situe à mi-chemin entre l'absolutisation de la nature et sa relativisation, entre radicalisme écologique et relativisme écologique. Un entre-deux, une voie médiane qui ouvre à la possibilité d'un dialogue ou d'un consensus afin de contourner les pièges de l'absolutisme et du relativisme, notamment l'arbitraire qui va avec ces attitudes. On peut considérer les différents points de vue comme relatifs, en tenant compte du fait que s'ils s'imposent dans un contexte et pas nécessairement dans un autre. A titre d'exemple, la vision du monde telle que représentée par le milieu judéo-chrétien n'a pas la même autorité dans d'autres contextes, comme celui de la science physique ou chimique. La

vision du monde scientifique ne s'accorde pas toujours avec celles mythiques. Comme quoi, la représentation du monde, ce seul monde, varie au gré des registres ou des contextes qui sont particuliers et qui, logiquement, ne peuvent s'imposer à tous et dans tous les contextes. En revanche, mis ensemble, ils peuvent donner une vue plus large du monde. Mais cette vue à vocation universelle ne peut les épuiser, en dépit de leur caractère restreint. Elle demeure cependant un liant, le lieu de rencontre des différents contextes particuliers.

Cette préoccupation nous a conduit, avec le concours de la pensée théologique de Pierre Gisel et l'apport de la science écologique, à montrer le lien indissociable entre les différentes composantes de la création, ce lien d'interdépendance et d'interrelation qui constitue la trame essentielle de la création. Partant de cet acquis, les partenaires de la question écologique peuvent trouver un point de convergence de leur point de vue respectif sur le monde, commun objet de leur préoccupation. « Il s'agit en fait d'adopter une ontologie de points de vue : ce sont les contextes, les points de vue, qui constituent le monde, non seulement les regards humains, mais à tous les niveaux de la réalité »[566]. Puisque ces points de vue ne sont pas des îles, il est important de les fédérer autour de l'avenir du monde qui est aussi celui de tous les êtres qui y trouvent demeure. Le passage d'un contexte à l'autre trouve le lieu de son application dans l'interdisciplinarité, dans la convocation plurielle des regards qui se portent sur le monde.

C'est cette attitude qui constitue la toile de fond de l'être au monde des êtres et qui s'impose à leur relation. Quelle que soit leur différence constitutive, les êtres sont appelés à entrer dans le micro ou le macro contexte de l'altérité, qui est un nouveau contexte enrichissant et qui fait acquérir une prise de conscience plus accrue de ce qu'ils ont en commun, à savoir leur milieu de vie, la planète Terre confrontée à la crise écologique multiforme. Cette entrée en relation est un effort qui dépasse le niveau fondamental de la prise de conscience de leur être au monde et engage à accepter qu'aucun vivant n'est réductible à l'autre, fut-il de quelque ordre ou de quelque niveau d'évolution que ce soit. Affirmer cette irréductibilité ne signifie pas la mise sur le même pied des êtres ; chacun d'entre eux occupe sa place dans l'ordre du monde, mais y joue un rôle déterminant qu'on ne saurait ignorer ou occulter. Car ils dépendent les uns des autres dans une sorte de circularité relationnelle, qui les intègre dans ce grand ensemble des vivants, en ayant chacun un rôle spécifique dans la toile de la vie sur la terre. Pierre Gisel préconise

[566] « Entre relativisme et absolutisme », Cf. *http://ungraindesable.blogspot.com/2013/01/entre-relativisme-et-absolutisme.html*, consulté le 26 octobre 2018.

donc la reconnaissance de leur singularité afin d'identifier en quoi ils sont spécifiques et quel rôle chacun d'eux joue dans la création. Ce faisant, on peut reconnaître le statut propre de chacun des êtres et les apprécier à leur juste valeur, sans les sur estimer ni les sous-estimer.

L'humain, car c'est de son statut qu'il s'agit en premier dans ce débat, tout en étant la créature qui « dit » la création, qui « raconte » l'œuvre de Dieu et continue par ses activités et par ses œuvres l'action créatrice de Dieu, n'est pas hors de la création. Il n'est pas au-dessus de la création ou du monde qu'on lui subordonnerait, mais il en fait partie. Aussi doit-on le cerner et le comprendre, non pas en-dehors de la création ou de son point de vue (du regard qu'il porte sur lui-même), mais à partir de la création, au sein de la création et du point de vue de la création. Pas comme une entité insulaire, séparée des autres créatures dont il serait séparé, avec lesquelles il n'aurait rien à voir, mais comme une créature, un être, un vivant engagé dans une relation d'interdépendance réciproque.

L'absolutisation de la place de l'homme et de ses besoins a grandement contribué à la crise écologique d'origine anthropique à laquelle nous faisons face actuellement, laquelle est l'expression de la déchirure de la relation entre les espèces, et entre l'homme et les autres espèces. Et dans ce contexte, l'humain a intérêt à retisser pour son propre bien et pour celui de toutes les autres créatures. Il s'y prendra en maintenant l'équilibre entre ces deux attitudes : être responsable de la création et se reconnaitre membre de cette même création devant Dieu !

IV.6. CONCLUSION

La planète Terre est un corps organisé et structuré, dans lequel chaque individu ou chaque groupe d'individus trouve un lieu d'épanouissement et de développement, dans l'interrelation. Si bien que comprendre un être et son fonctionnement ou sa vie suppose aussi la compréhension de son milieu de vie dans sa globalité, c'est-à-dire les conditions physiques et relationnelles de cet être. Telle est en résumé la substance de la science écologique dont le modèle nous a servi dans la proposition de paradigme relationnel de la création.

Longtemps comprise comme un puits de ressources inépuisables, la création a servi à combler les besoins de l'humanité, sans égard pour le rôle que chaque être, fut-il minime, joue dans l'ensemble et la cohésion de la création. Il a fallu changer de regard en reconnaissant la singularité et la particularité de chaque créature dans l'ordre des choses. Cette reconnaissance devient aussi le critère d'identification de l'humain et de son entrée en relation avec l'altérité

qu'est le non-humain et Dieu par extension. Cette entrée en relation signifie qu'il a besoin d'autrui pour exister en tant qu'entité distincte, autonome mais aussi dépendante. Le sort de chaque habitant de notre maison commune doit préoccuper les autres ; car un fil de ce réseau planétaire ne peut bouger sans impacter l'ensemble de l'édifice. Une telle conception engage à un renouvellement de regard, une transfiguration de regard sur l'ensemble de la création. Un renouvellement de regard qui s'effectue au moyen d'une conversion écologique et implique un décentrement anthropologique, qui ne s'entend pas comme rejet de l'humain ou un nivellement de l'ordre de la création, mais la reconnaissance de la valeur intime de chaque créature eu égard à sa divine origine. Cela engage l'humain à soigner et essayer de guérir le lien intercréationnel qui est déchiré par son attitude vis-à-vis de la création, un comportement qui dérive de la culture ou de la civilisation de possession et de l'individualisme qui a profondément marqué l'humain ces derniers siècles. Il est donc invité à être tisserand des liens entre les êtres.

Aussi, une fois retissés, ces liens devaient ouvrir l'humain à l'amour de la création, à l'instar du Créateur qui, par amour pour sa création, se rabaisse en lui reconnaissant son autonomie et sa liberté tout en l'accompagnant dans son cheminement. Cet amour-kénose est condition de respect de chaque créature et expression de lien d'interdépendance qui trône au cœur du monde. Ainsi, l'humain n'est ni au-dessus ni en-deçà de la création, il en est membre et en même temps celui qui a reçu du Créateur la mission d'y veiller (intendant) et d'en répondre, la dire et la faire chanter.

CONCLUSION GÉNÉRALE

La réflexion que nous avons menée dans cette dissertation a porté sur l'interface entre la crise écologique et le traité chrétien de la création, notamment les questionnements qu'elle adresse à ce dernier. Nous avons aussi focalisé notre attention sur le concept de relation comme concept opératoire dans la mise en œuvre de pensée à convoquer dans la recherche de solution à la crise écologique qui interroge les convictions, les systèmes de pensée, les croyances et les différentes représentations du monde.

Nous sommes partis d'un constat et avons posé une hypothèse : la crise écologique, avons-nous remarqué, n'est pas un phénomène spontané sans racines ; au contraire, elle est ancrée dans un comportement, une vision ou une représentation du monde qui a impulsé l'attitude des humains vis-à-vis du monde et de la nature. On le sait, la planète Terre n'en est pas à sa première crise écologique ; mais celle-ci a la spécificité d'être d'origine anthropique, c'est-à-dire émanant de l'impact des activités humaines sur la nature. Or depuis son apparition sur terre, l'humain a toujours commercé avec la nature ou le monde. D'où vient-il qu'en ce moment précis de l'histoire récente et de la récente histoire de l'humanité à l'échelle de l'évolution du monde cet impact ait modifié aussi durement la surface de la Terre et bousculé ses systèmes, ses écosystèmes ? On parle à cet effet de l'anthropocène, c'est-à-dire de la phase de l'évolution de la Terre marquée par l'impact humain qui l'a marqué de son empreinte. Comment en-est-il arrivé là ? Qu'est-ce qui a permis cette accélération de changements sur la surface de la terre et induit les bouleversements multiples que nous connaissons aujourd'hui, dont les dérèglements ou le réchauffement climatiques, la pollution de l'air, des sols et des eaux, l'épuisement des ressources naturelles, la déforestation, la disparition des espèces, etc. ? La description de la crise écologique et de ses manifestations que nous venons de brièvement relever, la recherche des causes de l'attitude que d'aucuns qualifient de prométhéenne vis-à-vis de la nature, ainsi que les quelques questionnements que cette situation de crise adresse à la théologie chrétienne ont constitué l'essentiel de notre effort dans le premier chapitre de cette étude. Nous avons élargi le spectre de champ d'étude des causes de la crise écologique à la sphère anthropologique, précisément dans les études de Philippe Descola qui explore le déplacement de paradigme de la nature vers la culture dans la pensée occidentale.

La foi chrétienne est l'une des instances ayant une vision du monde, laquelle est nourrie à la mamelle de la tradition judaïque biblique et de la philosophie grecque. Forte de l'autorité de

cette tradition deux fois millénaire, elle a une voix à faire entendre sur la question du monde. Bien plus, elle est citée à comparaître comme étant porteuse d'un enseignement qui encourage l'assujétissement de la création, et donc de l'exploitation effrénée des ressources de la terre afin de répondre à ses besoins. Un décret divin lui reconnaitrait ce droit de jouir des biens de la création, car il est créé à l'image de Dieu. Ce dernier étant le Créateur de l'univers visible et invisible, aurait conféré le droit de domination sur l'ensemble de la création à celle d'entre elles qui est créée à son image et à sa ressemblance, à savoir l'humain. C'est ce qui aurait impulsé l'attitude agressive et prédatrice de l'humain vis-à-vis des autres créatures. À ce titre, la théologie chrétienne est appelée à redire ce qu'elle a comme pensée sur la création en en clarifiant les contours afin d'éviter, dans la mesure du possible, tout écueil dans la compréhension de son attitude vis-à-vis de la création. Le deuxième chapitre s'est appesanti sur les différents thèmes qui ont servi de socle à la réplique des théologiens aux questions que leur adressent les différents courants écologistes, telles que les droits des animaux et la valeur intrinsèque de la Nature, le caractère religieux que revêtent les discours écologistes, l'écoféminisme, etc. Ces thèmes sont précisément : l'intendance ou le stewardship qui reconnait à l'humain la fonction d'intendant et de gardien de la création ; mais lui impose aussi de faire bon usage des ressources de la terre. La vision spiritualiste développée par Thomas Berry prône le changement de la vision du monde, en y portant pas seulement un regard simplement matérialiste, mais aussi spirituel. Et se rappeler que nous faisons partie intégrante de la terre et en dépendons, en vivant dans l'interdépendance avec les autres humains, les animaux et les plantes. Cela passe par une connexion rituelle avec la nature, laquelle permet d'établir l'identité culturelle et personnalisée avec chaque altérité.

Ce changement de regard est aussi nécessaire et utile pour l'humain qui compte parmi les victimes de la crise écologique. Aussi, Leonardo Boff propose-t-il le principe d'éco-justice pour intégrer toutes les composantes de la création dans la relation avec le Créateur en qui elles trouvent leur valeur. Ainsi, tout jugement porté sur la création doit prendre appui sur sa relation avec Dieu : le respect et l'amour de la création est aussi respect et amour de Dieu. Il faut pour cela opérer une conversion radicale, un changement de regard conforme à la théologie de la libération. Tous les êtres sont reliés, ils évoluent concomitamment et ne peuvent être perçus que dans une dynamique systémique dont le paradigme est la périchorèse trinitaire. Tous s'originent en Dieu et trouvent en Lui leur achèvement.

Les ouvertures effectuées par les papes Jean-Paul II, Benoît XVI et François font un bref panorama des efforts déployés par le milieu catholique en matière d'écologie. Et faire mentir le supposé silence dont les milieux écologistes l'ont affublé depuis l'engouement planétaire pour l'avenir de la planète. Jean-Paul II focalise son attention sur l'aspect exclusivement social de l'écologie : il allie intérêt pour l'environnement à la considération de la personne humaine dans sa complexité. La conscience écologique est inséparablement liée à la préoccupation pour la dignité humaine. La surexploitation de la nature est la conséquence d'un système économique qui ne vise pas le partage des biens de la nature entre les humains, mais le profit pour le profit, et cela au détriment de la justice sociale et du partage. Il appelle donc à faire la paix avec la création.

Son successeur, Benoit XVI, lui, lance un vibrant appel à la culture du souci pour la nature. Car si nous avons reçu du Créateur la création, nous avons en même temps reçu mission de la sauvegarder. Car, tout en étant notre maison commune, la terre est aussi le lieu de partage ; partage des biens que fournit la terre, mais aussi des responsabilités vis-à-vis de la terre.

François considère comme péché l'attitude de l'humain face à la nature, qui a entraîné la destruction de celle-ci, et en appelle à la conversion, la conversion écologique. Il met ensemble le ciel et la terre, dans ce qu'il convient désormais d'appeler écologie intégrale, laquelle enrichie d'une spiritualité mystique, nous fait comprendre que tout est lié et que nous faisons maison commune. Et donc, tout effort de développement intégral doit prendre en compte aussi bien le bien-être multiforme de l'humain que de l'environnement qui l'abrite.

Telle est la substance du deuxième chapitre.

Le troisième chapitre a porté un regard critique et renouvelé sur le traité chrétien de la création ; il a suivi le théologien Pierre Gisel dans sa réflexion sur la création, sur le lien entre le Créateur et son œuvre, et entre les créatures elles-mêmes. Ce traité, nous l'avons vu, a bénéficié des apports de la philosophie et n'a pas toujours suivi un parcours rectiligne dans son élaboration. Il a connu des moments d'oubli ou de 'mutisme' au bénéfice du thème de salut qui, lui, a semblé plus en phase avec l'anthropocentrisme rigide ambiant, lequel s'est amplifié et imposé au cours des siècles en occultant le rôle et la place de la nature dans le plan de Dieu. Cette attitude est partagée tant par le catholicisme que par le protestantisme. Anthropocentrisme que Pierre Gisel essaye de tempérer ; car en recourant aux données exégétiques relatives aux récits de la création, il montre que l'homme n'est pas en-dehors de la création mais en son sein, il en fait partie intégrante. Pour lui, la création c'est le monde, lieu de déploiement historique

et de réalisation de l'homme, le cadre de sa vie. Cela implique tout ce qu'il a reçu comme don de la part du Créateur, d'un côté et tout ce qu'il fait dans le dessein de son accomplissement, de l'autre. Dans ce sens, on ne saurait mieux cerner la création qu'en prenant en compte toute l'œuvre de Dieu ainsi que les activités humaines qui vont avec. Ainsi, pour espérer le meilleur pour son existence, pour sa bénédiction, l'humain est appelé à œuvrer dans et à partir de la création, et non à partir de lui-même et pour lui-même ; car cette dernière attitude est le chemin de la mort, conséquence de l'auto-idolâtrie de l'homme qui se perçoit comme le centre de la création. En effet, cette dernière, de l'avis de Pierre Gisel, a une consistance propre ; elle est irréductible à l'homme qu'elle dépasse et dont elle ne dépend nullement. Mais ce dernier a le privilège de la recevoir ; il en est le gérant et non le créateur ; il prend le relais de l'œuvre créatrice de Dieu mais ne l'épuise pas. La création est singularité et naît de l'altérité ; elle est faite de séparation et de différence. Aussi, tout commerce avec la nature doit s'effectuer dans le respect de cette altérité et de la singularité de chaque créature, dans l'harmonie. Ce qui n'est pas à comprendre comme la recherche d'une nature ou d'un monde perdu et qu'il faut retrouver. Cette habitation du monde doit s'opérer en tenant compte de l'évolution de ce dernier, mieux en s'y adaptant. Il y a des limites constitutives à la création qui s'imposent à ses membres. Tel est d'ailleurs le sens de la revue d'écologie intégrale, « *Limite* », d'inspiration catholique qui montre la nécessité de la mesure et des limites dans ce monde en proie à la domination de l'idéologie libérale.

La pensée chrétienne sur la création cohabite avec d'autres représentations du monde, avec lesquelles elle entre parfois en concurrence. Aussi, Pierre Gisel propose une approche multidisciplinaire du monde, car aucune de ces modes de pensée ne peut l'épuiser. Et pour ce qui la concerne, la théologie chrétienne, afin prétendre se faire comprendre et porter un discours audible, se doit d'être attentive aux autres discours sur le monde. Ceci lui permet d'enrichir son propre discours en se laissant interroger par les autres et en adaptant son propos en tenant compte de l'évolution des esprits. Il ne s'agit pas de faire une théologie à la mode ou sur mesure, comme pour se conformer à la mode, mais de la nécessité de remettre à jour les acquis de sa tradition multiséculaire.

Hormis les questionnements lui adressés par le milieu écologiste, le traité chrétien se trouve confronté à d'autres défis liés à l'évolution des technologies ou des esprits. Ils le convoquent à la réflexion et à affiner son discours. Le transhumanisme ou le projet H+ questionne sur la place de l'humain et convie à se demander jusqu'où les progrès technologiques peuvent aller. La

théorie de l'évolution qui fait passer d'autres représentations du monde pour superflue. Fondée scientifiquement, elle prétend avoir une vision du monde globale et donc suffisante. Quelle serait la pertinence et la portée du discours théologique face à cette prétention à la vérité ? Voilà un autre défi de taille pour le discours chrétien sur le monde.

Le quatrième et dernier chapitre, partant des acquis de la théologie de Pierre Gisel et de la science de l'écologie, a essayé de proposer modestement quelques linéaments pouvant paver le chemin de réflexion sur la nature elle-même et sur la relation de l'humain avec le monde. Car il apparait, au regard du parcours effectué, que de la crise écologique est essentiellement un problème de regard sur le monde et donc de relation avec celui-ci dans son ensemble. La discipline écologique démontre à suffisance que le monde est un tissu de relations, dans lequel tout est lié, corrélé et interdépendant. Les vivants avec leur lieu de vie d'un côté et les vivants entre eux, de l'autre. Comment entrer en relation avec la nature et ses composantes sans reconnaissance de leur altérité singulière et de leur différence constitutive ? Tant les Écritures que les autres représentations du monde reconnaissent cet aspect de tout vivant, inscrit dans une communauté à travers sa singularité qui le caractérise et spécifie sa nature et son rôle. C'est à travers et par la reconnaissance de l'altérité et de l'hétérogénéité que l'on se découvre comme différent, qu'on se détermine à aller vers autrui, à s'engager dans une relation, mais aussi que l'on prend conscience de sa ou ses responsabilités vis-à-vis d'autrui et de la communauté des vivants, dans l'effort concerté pour la pérennisation de la vie sur terre. Les êtres finis n'existent en tant que tels que dans leur pluralité.

Étant donné que la relation entre les vivants semble déchirée et que la cohabitation en pâtit, il est impératif de mettre en place un nouveau paradigme relationnel sur la planète. Ce renouveau paradigmatique est fondé sur une réévaluation des valeurs et des priorités de notre vie. Dans ce sens, la question suivante mérite d'être posée : le capitalisme demeure-t-il le modèle porteur de mieux-être pour les humains, ou faut-il le réévaluer ou le remplacer par un autre ? Ce faisant, quelles sont les responsabilités éthiques qui doivent accompagner ce changement ? Le rapport de l'humain à la nature ne devrait plus être celui de possession ou de sujet-objet, mais d'être-avec. Sans idéaliser la nature au point de lui demander ce qu'elle ne peut offrir, ni s'idéaliser soi-même, et vouloir tout se permettre. Et par conséquent, la presser en exigeant davantage d'elle, la contraignant à répondre à nos besoins sans cesse illimités. Il en va de notre commun avenir et de celui de notre maison commune, maison dont la beauté nous

invite à l'émerveillement et à changer de regard pour voir en elle le lieu où chaque créature, de quelque ordre qu'il soit, a un mot à délivrer et qu'on doit écouter.

L'impact des activités de l'homme sur le monde est tel qu'il a profondément bousculé le rapport entre l'homme et la nature ; mieux il a déchiré le tissu de relation qui les lie entre eux et avec Dieu. D'où la nécessité de changer de rôle : passer de statut de déchireur de tissus de relation à celui de tisserands de cette relation qui est abimée. Il s'agit de mettre en place une culture ou une civilisation dont le concept opératoire est le lien, afin de corriger celle actuelle qui a contribué à exacerber la crise écologique en brisant les liens qui lient les êtres entre eux et entre eux et leur Créateur. Se relier à lui-même et se relier aux autres vivants dans le partage et la reconnaissance de leur altérité.

Relier les membres de la création ne peut s'effectuer qu'en cultivant l'amour de la création. Tel est le programme d'une théologie de la création à l'ère de la crise écologique. Aimer la création à l'instar de Dieu créateur qui aime chacune des créatures, en l'appelant par son nom, veille sur elle et la conduit à travers son cheminement dans le temps vers son accomplissement. Ainsi, l'humain devient solidaire de toute la création dont il partage les joies et les peines, dont il entend les gémissements et l'engage à en changer ses comportements. Il répond de la création et dit la création. Telle est la mission reçue du Créateur.

Nous sommes conscients que notre démarche n'avait pas la prétention de faire le tour des implications de la crise écologique et moins encore de proposer des voies de sortie. Car cette crise écologique étant protéiforme, elle requiert une approche qui prenne en compte les différents aspects de la vie du monde qui sont impactés et concernés par cette crise. Il y a des implications éthiques, économiques, politiques et culturelles qui en résultent. Au point de vue éthique, il faut intégrer les questions de justice et des comportements vis-à-vis des ressources de la terre et de nos semblables. Politiquement, comment amener les acteurs et les décideurs à s'accorder pour instituer une autorité supranationale qui mette en place une législation coercitive pouvant protéger l'environnement ? Les choix économiques ordonnés à la croissance ne semblent pas favorables au changement de paradigme. On peut se demander si les changer ou leur substituer un autre modèle ne provoquerait pas des vagues de chômages et, par conséquent, des déséquilibres sociaux ? Nous croyons cependant que le génie humain est assez fertile pour générer un autre modèle qu'on pourrait substituer à celui auquel l'humanité est habituée, au point d'y être profondément attachée. Par ailleurs, si la révolution des technologies peut contribuer à tempérer les effets de la crise écologique, il ne serait pas prudent de penser

qu’elle soit une panacée. Il faut la conjugaison de plusieurs facteurs et volontés afin, non pas de réguler le fonctionnement de l’environnement, mais de mettre en place des moyens et des comportements qui soient favorables aux équilibres naturels de la planète, notre maison commune.

Nous ne pouvons clore cette réflexion sans nous poser la question suivante : quelle Terre laisserons-nous à l’humanité, et quelle humanité laisserons-nous à la Terre ?

BIBLIOGRAPHIE

Textes du Magistère

VATICAN II, *Les seize documents conciliaires* (texte intégral), Paris, Fides, 1969.

Catéchisme de l'Église Catholique, Bayard-Cerf/ Fleurus-Mame, 1992.

CONSEIL PONTIFICAL « JUSTICE ET PAIX », *Compendium de la doctrine sociale de l'Église,* Paris, Fayard/Cerf/Fleurus-Mame, 2005.

CONSEIL PONTIFICAL *« COR UNUM »,* « La faim dans le monde. Un défi pour tous : le développement solidaire », 1996, dans *Revue du Tiers Monde* (1997), 15, p. 710-712.

CONGRÉGATION POUR L'ÉDUCATION CATHOLIQUE, « Mission des laïcs et des religieux dans l'Ecole catholique », dans *La Documentation catholique*, N° 2395, 2, 2008.

JEAN XXIII, *Mater et Magistra,* Lettre encyclique du 15 mai 1961.

JEAN-PAUL II, *Inter sanctos,* lettre apostolique à l'occasion de l'élection de saint François d'Assise comme Patron céleste de l'écologie, *Acta Apostolicae Sedis* 71, du 29 novembre 1979, p. 1509-1510.

JEAN-PAUL II, *Sollicitudo Rei Socialis,* lettre encyclique à l'occasion du vingtième anniversaire de l'encyclique *Populorum Progressio,* le 30 décembre 1987.

JEAN-PAUL II, *La paix avec toute la création,* du 1er janvier 1990, en ligne : http://w2.vatican.va/content/johnpaulii/fr/messages/peace/documents/hf_jpii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.html., (consulté le 24 lars 2014).

JEAN-PAUL II, *Evangelium Vitae,* encyclique sur l'Evangile de la vie, Paris, Bayard Editions-Fleurus Mame, les Editions du Cerf, 2003.

JEAN-PAUL II, *Centesimus Annus*, lettre encyclique à l'occasion du centenaire de l'encyclique *Rerum Novarum,* du 1er septembre 1991.

JEAN-PAUL II, Catéchèse du 17 janvier 2001, n°4, en ligne : https://w2.vatican.va/content/johnpaulii/fr/audiences/2001/documents/hf_jpii_aud_20010117.html, (consulté le 22 mars 2015).

JEAN-PAUL II, « Angelus du dimanche à Castel Gandolfo, le 25 août 2002 », en ligne : https://w2.vatican.va/content/johnpaulii/fr/angelus/2002/documents/hf_jpii_ang_20020825.html, (consulté le 28 novembre 2015).

JEAN-PAUL II « L'engagement pour éviter une catastrophe écologique majeure », audience générale du 17 janvier 2001, en ligne : https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/audiences/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010117.html, (consulté le 22 novembre 2015).

BENOIT XVI « Homélie de la vigile de Pentecôte 2006 », en ligne : http://w2.vatican.va/content/benedictxvi/fr/homilies/2006/documents/hf_benxvi_hom_20060604_pentecoste.html,(consulté le 22 novembre 2015)

BENOIT XVI, *La personne humaine, cœur de la paix*, message à l'occasion de la journée mondiale de la paix, le 1er janvier 2017, en ligne : http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace.html (consulté le 22 septembre 2018).

BENOIT XVI, *Spe salvi*, Lettre encyclique sur l'espérance chrétienne, le 30 novembre 2007.

FRANÇOIS, *Laudato Si ' Loué sois-tu !* Lettre encyclique sur la sauvegarde de la maison commune, Namur, éditions jésuites, 2015.

CONFERENCE DES EVEQUES DE FRANCE (CEF), *Notre Bien Commun*, Paris, L'Atelier, 2014.

Source protestante

Covenant Protestant Reformed Church,

en ligne : http://www.cprf.co.uk/languages/belgic_french.htm, (consulté le 25 mars 2013).

Ouvrages sur l'écologie et la théologie de la création

ACOT Pascal, *Histoire de l'écologie*, Paris, PUF, 1988.

ALLEGRE Claude, *Dieu face à la science*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1997.

ARAGIONE Gabriella, *Les chrétiens et la loi. Allégeance et émancipation aux IIe et IIIe siècles*, Genève, Labor et Fides, 2011.

ARENDT Hannah, *La crise de culture*, (traduit par P. LEVY), Paris, Gallimard, 1989.

ATLAN Monique, DROIT Roger-Paul, *Humain. Une enquête philosophique sur ces révolutions qui changent nos vies*, Paris, Flammarion, 2011.

BACON Francis, *Novum Organum*, 1620 (traduit par M. MALHERBE et J.- M. POUSSEUR), Paris, PUF, 1986.

BARBAULT Robert, *Ecologie générale. Structure et fonctionnement de la biosphère*, 6ème édition, Paris, Dunod, 2008.

BARTH Karl, *Dogmatique,* v. III *La Doctrine de la création*, t. III, Genève, Labor et Fides, 1960.

BARTH Karl, *Esquisse d'une dogmatique,* Paris - Genève, Cerf - Labor et Fides, 1984.

BASILE Joseph., *Retrouver le sens de la vie. Les deux faces de la réalité*, Bruxelles, La Renaissance du livre, 1984.

BASTAIRE Hélène, BASTAIRE Jean, *Pour une écologie chrétienne*, Paris, Cerf, 2004.

BASTAIRE Jean, *Les gémissements de la Création*, Paris, Parole et Silence, 2006.

BASTAIRE Hélène, BASTAIRE Jean, *La terre de gloire. Essai d'écologie parousiaque,* Paris, Cerf, 2008.

BASTAIRE Hélène, BASTAIRE Jean, *Pour un Christ vert*, Paris, Salvator, 2009.

BASTAIRE Jean, BASTAIRE Hélène, *La Création, pour quoi faire ? : une réponse aux créationnistes*, Paris, Salvator, 2010.

BAUER Johanne, *Forging Environmentalism. Justice, Livelihood, and Contested Environments*, New York, M. E. Sharpe, 2006.

BEAUCHAMP Paul, *Création et séparation*, Paris, Cerf, 2005.

BELLET Maurice, *Le Dieu sauvage. Pour une foi critique*, Paris, Bayard, 2007.

BESNIER Jean-Michel, *Demain les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous ?*, Paris, Hachette, 2009.

BERRY Thomas, *The Sacred Universe. Earth, Spirituality, and Religion in the Twenty-First Century*, New York, Columbia University Press, 2009.

BERRY Wendell, *The Art of the Common Place. The Agrarian Essays of Wendell Berry*, Counterpoint Press, Berkeley, 2002.

BIDAR Abdenour, *Les Tisserands, Réparer ensemble le tissu déchiré du monde*, Paris, Editions Les Liens Qui Libèrent, 2016.

BLANCHET-DOUSPIS Mireille, *L'influence de l'histoire contemporaine dans l'œuvre de Marguerite Yourcenar*, Amsterdam-New York, Rodopi B.V., 2008.

BOFF Leonardo, *La Terre en devenir. Une nouvelle théologie de la libération*, Paris, Albin Michel, 1994.

BOFF Leonardo, *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, Maryknoll, Orbis Book, 1997.

BOFF Leonardo, HATHAWAY Mark, *The Tao of Liberation. Exploring the Ecology of Transformation*, Maryknoll, Orbis Book, 2009.

BONHOEFFER Dietrich, *Éthique*, 4ème éd., rassemblé et édité par Eberhard BETHGE, (traduction française de L. JEANNERET) (Le champ éthique, n° 16), Genève, Labor et Fides, 1969.

BOURG Dominique, ROCH Philippe (éds), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité* (Société), Paris, Labor et Fides, 2010.

BOURG Dominique, PAPAUX Alain (dir.), *Dictionnaire de la pensée écologique*, Paris, PUF, 2015.

Boutros BOUTROS-GHALI, *Rapport de la conférence des Nations unies sur l'environnement et le développement*, Rio de Janeiro, 3-14 juin 1992, ONU, New York, 1993, A/CONF. 151/26/Rev. 1, v. IV., en ligne : http://www.un.org/documents/ga/conf151/french/aconf1526-4f.htm, (consulté le 12 février 2014).

BRAGUE Rémi, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999.

CARLSON Rachel., *Silent Spring*, New York, 1962.

CAZENAVE Michel, *De la science à la philosophie. Y-a-t-il une unité de la connaissance ?* Paris, Albin Michel, 2005.

CHAPOUTHIER Georges, *Les droits de l'animal*, Paris, PUF, 1992.

CHRIST Carole P., *Rethiking Theology and Nature*, San Francisco, Sierra Club Books, 1990.

CLAVER Pierre et al., *Les sciences face à la Création*, Paris-La Roche-sur-Yon, Ed.de l'Emmanuel-ICES, 2014.

DARMANGEAT Christophe, *Le communisme primitif n'est plus ce qu'il était. Aux origines de l'oppression des femmes,* Toulouse, Collectif d'édition Smolny, 2012.

DAWKINS Richard, *Pour en finir avec Dieu*, Paris, Laffont, 2008.

D'EAUBONNE Françoise, *Le féminisme ou la mort*, Ed. P Horay, 1974.

DEBÈS Joseph, *Levinas, l'approche de l'autre,* Paris, Les Editions de l'Atelier - Les Editions ouvrières, 2000.

DEL RIO Domenico, *Jean-Paul II, une vie, un destin* (sous la direction d'Alix Van Buren), Gala Hors-série/National Geographic, Prisma Press, 2003.

DESCARTES René, *Discours de la méthode, suivi des Méditations,* Paris, UGE, 1981.

D'ORMESSON Jean, *La création du monde,* Paris, Robert Laffont, 2006.

DE LARMINAT Stanislas, *Les contrevérités de l'écologisme*, Paris, Salvator, 2011.

DE LARMINAT Stanislas, *L'écologie chrétienne n'est pas ce vous croyez,* Paris, Salvator, 2014.

DE LARMINAT Stanislas, *Climat, et si la vérité rendait libre ?* Saint-Cloud, Terramare, 2016.

DE LUBAC Henri, *Sur les chemins de Dieu,* Paris, Aubier-Montaigne, 1956.

DE RAVIGNAN François, *L'économie à l'épreuve de l'Evangile,* Lyon, Ed. A plus d'un titre, 2008.

DESCOLA Philippe, *Par-delà la nature et culture* (Bibliothèque des sciences humaines), Paris, NRF Gallimard, 2005.

DEVALL Bill, SESSIONS Georges, *Deep Ecology*, Salt Lake City (Utah), Peregrine Smith, 1985.

DUBOIS Claude-Gilbert, *Mythe et langage au XVIe siècle* (nouvelle édition revue, corrigée et augmentée), Paris, Eurédit, 2010.

DUFOING Frédéric, *L'écologie radicale*, Lausanne, Infolio, 2012.

DROUIN Jean-Marc, *Réinventer la nature. L'écologie et son histoire*, Paris, Desclée De Brouwer, 1991.

EBELING Gerhard, *Dogmatik des christlichen Glaubens,* t.1, Tübingen, 1979.

ELLUL Jacques, *Sans feu ni lieu,* Paris, La Table ronde, 2003.

ÉPHREM DE NISIBE, *Hymnes sur le paradis* (Sources chrétiennes, 137), (traduit par R. LAVENANT), Paris, Cerf, 1968.

EUVE François, *Penser la création comme jeu*, (Cogitatio Fidei, 219), Paris, Cerf, 2000.

EUVE François, *Darwin et le christianisme. Vrais et faux débats. Essai*, Paris, Buchet - Chastel, 2009.

EUVE François, *Écologie et christianisme*. *Ecologie et théologie : une alliance salutaire et universelle*, (Ethique n°168), Paris, Médiasevres, 2012.

FERGUSON Marilyn, *Temps de Verseau*. *Pour un nouveau paradigme* (traduit de l'américain par G. BENEY, du titre original *The Aquarian Conspiracy*), Paris, Calmann-Lévy, 1980.

FERONE Geneviève, VINCENT Jean-Didier, *Bienvenue en transhumanie. Sur l'homme de demain,* Paris, Grasset, 2011.

FERRY Luc, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme,* Paris, Grasset, 1992.

FOX Matthew, BESRET Bernard, *Le Christ cosmique* (traduit par J.- P. DENIS), Ed. Le grand livre du mois, 1997.

FRIETZSCHE Hans Georg, *Lehrbuch der Dogmatik II*, Götingen, 1967.

FURFARI Samuele, *Dieu, l'Homme et la Nature. L'écologie, nouvel opium du peuple ?* Paris, Bourin Éditeur, 2010.

GANOCZY Alexandre, *Homme créateur, Dieu Créateur* (Cogitatio fidei 98), Paris, Cerf, 1979.

GEFFRE Claude, *Un nouvel âge de la théologie,* Paris, Cerf, 1987.

GENIN Pascal, *Le choc des cosmologies. 2500 ans d'histoire. Perspectives théologiques,* Namur, Lessius, 2016.

GESCHE Adolphe et alii, *Création et salut*, Bruxelles, Publications des FUSL, 1989.

GESCHE Adolphe, *Dieu pour penser*, t. VII. *Le sens*, Paris, Cerf, 2003.

GINGRAS Yves, *Éloge de l'homo techno-logicus* (Grandes conférences), Montréal, Fides, 2005.

GISEL Pierre, *La création, essai sur la liberté, l'histoire et la loi ; l'homme, le mal et Dieu,* Genève, Labor et Fides, 1980.

GISEL Pierre, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1987.

GISEL Pierre, KAENEL Lucie, *La création du monde. Discours religieux, discours scientifiques, discours de foi*, Genève - Bienne, Labor et Fides - Société biblique suisse, 1999.

GISEL Pierre, *Traiter du religieux à l'université. Une dispute socialement révélatrice* (« Contre-pied »), Lausanne, Antipodes, 2011.

GISEL Pierre, BOLLI-VOELIN Michelle, *L'humain. Entre résistance et dépassement. Entretiens sur le christianisme et le religieux en société contemporaine*, Le Mont-sur-Lausanne, Ed. Ouverture, 2017.

GOUDARD Alexandra, *Fonctionnement des écosystèmes et invasions biologiques : importance de la biodiversité et des interactions interspécifiques. Ecologie, Environnement*, Paris, Université Pierre et Marie Curie - Paris VI, 2007.

HARAWAY Donna, *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature*, Arles, Actes Sud. 2009.

HÖSLE Vittorio, *Philosophie de la crise écologique*, Paris, Payot et Rivages, 2011.

JACQUEMIN Dominique, *Écologie, Éthique et Création. De la mode verte à l'éthique écologique*, Montréal, Artel-Fides, 1994.

JENKINS Willis, *Ecologies of Grace: Environmental Ethics and Christian Theology*, New York, Oxford University Press, 2008.

JONAS Hans, GREISH Jean, *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1991.

JONAS Hans, *Une éthique pour la nature* (traduit par S. COURTINE-DENAMY), Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1986.

KEHL Medard, *« Et Dieu vit que cela était bon ». Une théologie de la création* (Cogitatio Fidei, 264), Paris, Cerf, 2008.

KINSLEY David R., *Ecology and Religion. Ecological Spirituality in Cross-Cultural Perspective.* New Jersey, Prentice Hall, 1995.

LAËRCE Diogène, *Vies*, 7, 88 (traduit par R. GOULET), Paris, Le livre de poche, 1999.

LAMBIN Éric, *Une écologie du bonheur*, Paris, Le Pommier, 2014.

LANG Dominique, *Petit manuel d'écologie intégrale. Avec l'encyclique « Laudato Si' », un printemps pour l'Eglise*, Couze-sur-Loire, éd. Saint-Léger, 2015.

LEOPOLD Aldo, *A Sand County Almanach*, New York, Ballantine Books, 1991.

LOVELOCK John, *The Ages of Gaia : a biography of our Living Earth*, New York, Norton, 1998.

MALDAMÉ Jean-Michel, *En travail d'enfantement,* Saint-Étienne, Aubin, 2000.

MALDAMÉ Jean-Michel, *Création et Providence. Bible, science et philosophie* (Initiations), Paris, Cerf, 2006.

MARSH George Perkins, *Man and Nature, or Physical Geography as modified by Human Action*, Londres, S. Low, 1864.

MARZOLF Hedwig, *Libéralisme et religion*, Paris, Cerf, 2013.

MENARD Camil, VILLENEUVE Florent (dir.), *Spiritualité contemporaine : défis culturels et théologiques. Actes du Congrès 1995 de la Société canadienne de théologie*, Montréal, Fides, 1996.

MERCHANT Carolyn, *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper and Row, 1980.

MERCHANT Carolyn, *Earthcare, Women and the Environment*, New York, Routledge, 1996.

MERTON Robert K., *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Plon,1965.

MICHELET Thomas, *Les Papes et l'Écologie. De Vatican II à Laudato Si',* Paris, Artège, 2016.

MIES Maria, SHIVA Vandana, *Ecofeminism*, Londres, Zed Books, 1993.

MOLTMANN Jürgen, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création* (Cogitatio Fidei, 146), Paris, Cerf, 1988.

MOLTMANN Jürgen, *Le rire de l'univers*, Paris, Cerf, 2004.

MORIN Edgar, *La Voie*, Fayard, Paris, 2011.

NAESS Arne, *Spinoza and the Deep Ecology*, Delft, Eburon, 1993.

NAESS Arne, *Ecology, community and lifestyle* (translated and edited by D. ROTHENBERG), Cambridge University Press, 1989.

NAESS Arne, ROTHENBERG David, *Is it painful to think ? Conversations with Arne Naess,*, University of Minessota Press, 1993.

OELSCHLAEGER Max, *The Idea of Wilderness. From Prehistory to the Age of Ecology*, New Haven - London, Yale University Press, 1991.

PALEY William, *Théologie naturelle, ou preuves de l'existence et des attributs de la Divinité, tirées des apparences de la nature* (traduction libre de l'Anglois, *Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity* d'après William Paley, par Ch. PICTET), Genève, J.- J. Paschoud, imprimeur-libraire, 1818.

PANNENBERG Wolfhart, *Théologie systématique*, v. 2 (traduit sous la direction de O. RIAUDEL), Paris, Cerf, 2011.

PASSET René, *L'illusion néo-libérale*, Paris, Fayard, 2000.

RABHI Pierre, *Du Sahara aux Cévennes, ou la reconquête du songe*, La ville dieu, Ed. Candide, 1983.

RAHNER Karl, *Dogmatique*, Tome II, Genève, Labor et Fides, 1953-1970.

RAHNER Karl, *Est-il possible de croire* ? *Dialogue avec les hommes de notre temps* (traduit de l'allemand par Ch. MÜLLER), Paris, Mame, 1968.

RAHNER Karl, *Dogmatic Questions on Easter* (Theological Investigations, 4), New York, Seabury Press, 1974.

RAY Paul H., ANDERSON Sherry Ruth, *L'émergence des Créatifs Culturels, Enquête sur les acteurs d'un changement de société*, Gap, Editions Yves Michel, 2001, p. 16 (pour la version française).

ROTHENBERG David, *Is it Painful to Think ? Conversation with Arne Naess,* Minneapolis, University of Minessota Press, 1993.

SERRES Michel, *Le contrat naturel,* Paris, Bourin, 1990.

SHEPARD Paul, *Nature and madness*, Athens - London, The University of Georgia Press, 1998.

SIEGWALT Gérard, *Le défi scientifique. L'ébranlement de la civilisation moderne – l'université et la théologie – la sauvegarde de la création. Écrits théologiques III,* Paris, Cerf-Patrimoines, 2015.

SINAÏ Agnès (dir.), *Penser la décroissance. Politiques de l'Anthropocène*, Paris, Presses de Sciences Po, 2013.

SINAÏ Agnès, *Economie de l'après croissance. Politiques de l'Anthropocène II*, Paris, Presses de Sciences Po, 2015.

STENGER Marc (dir.), *Ecologie et création*, Angers, Paroles et Silence, 2008.

SUSSAN Rémi, *Les Utopies posthumaines. Contre-culture, cyberculture, culture du chaos*, Paris, Omnisciences, 2005.

SUSSAN Rémi, *Demain, les mondes virtuels* et *Optimiser son cerveau* (La fabrique des possibles), Limoges, FYP, 2009.

TESSIER Robert, *Déplacements du sacré dans la société moderne. Culture, politique, économie et écologie.* Montréal, Bellarmin, 1994.

TESTART Alain, *Le communisme primitif : Economie et idéologie*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1985.

TILLICH Paul, *Théologie systématique.* Deuxième partie : *L'être et Dieu* (traduit par A. GOUNELLE, en collaboration avec M. HEBERT et Cl. CONEDERA), Québec - Paris - Genève, Presses universitaires de Laval - Cerf - Labor et Fides, 2003.

TRITSCH Danièle, MARIANI Jean, *Ça va pas la tête ! Cerveau, immortalité et intelligence artificielle. L'imposture du transhumanisme,* Paris, Belin, 2018.

VAILLANCOURT Louis, *L'intendance de la création. La vocation de l'humain dans la théologie de Douglas J. Hall* (Brèches théologiques), Montréal, Médiaspaul, 2002.

VAN CAUWELAERT Didier, *Les émotions cachées des plantes,* Paris, Plon, 2018.

VAN DYKE Fred, *Between Heaven and Earth. Christian Perspective on Environmental Protection*, Praeger, Santa Barbara, 2010.

VAN GAVER Falk, *L'écologie selon Jésus Christ,* Paris, Ed. de l'homme nouveau, 2010.

WORMS Jean-Pierre, Préface au livre sur les *Créatifs culturels en France,* Gap, Editions Yves Michel, 2007.

ZIEGLER Jean, *L'empire de la honte*, Paris, Fayard, 2012.

Articles

ALPHANDÉRY Pierre, « Romantisme et écologie », en ligne : https://collectiflieuxcommuns.fr/?386-romantisme-et-ecologie, (consulté le 20 mai 2013).

AYROULET Élie., « Le monde et l'homme, une opposition irréductible ? L'approche des Pères de l'Église », dans Jean-Marie GUELLETTE, Fabien REVOL (dir.), *Avec les créatures. Pour une approche chrétienne de l'écologie,* Paris, Cerf, 2015, p. 75-96.

BACON Francis, *Essais,* 1625, en ligne : https://citations.ouest-france.fr/citation-francis-bacon-philosophe/connaissance-meme-puissance-1116.htm, (consulté le 22 février 2013).

BARDE Jean-Philippe, VARET Jacques (dir.), « Les chrétiens et le développement durables », dans *Information-Evangélisation,* ERF, n° 2, avril 2008, en ligne : http://blog.bibleetcreation.com/post/2010/10/04/Les-chr%C3%A9tiens%2C-l-environnement-et-le-d%C3%A9veloppement-durable (consulté le 20 avril 2016).

BASTAIRE Jean, « L'exigence écologique chrétienne », dans *Études* 2005, n° 9, t. 403, p. 203-211.

BELLEFEUILLE Jean, « Éléments pour une écothéologie. La vision contemporaine nous amène à revoir la vision médiévale du monde que nous véhiculons encore ». Conférence tenue au festival de la Bible *« Écothéologie de la création »,* CRC, 2010, en ligne :

http://viecontemplative.saintefamille.fr/2011/02/24/elements-pour-une-ecotheologie/(consulté le 18 novembre 2013).

BERLET Jean-Luc, « On est ce que nous mangeons »,

en ligne : http://www.accordphilo.com/article-4957880.html, (consulté le 13 août 2018).

BERRY Wendell, « The Gift of Good Land », dans Wendell BERRY, Norman WIRZBA, (éd.) *The Art of the Common Place. The Agrarian Calvin B. De Witt, The Three Big Questions,* Berkeley (CA), Counter Point, 2002, 293-305, en ligne: http//www.aeseonline.org Essays of Wendell Berry (consulté le 22 octobre 2014).

BERRY Thomas, « Religion in the Ecozoic Era », dans *The Sacred Universe. Earth, Spirituality, and Religion in the Twenty-First Century*, New York, Columbia University Press, 2009.

BERRY Wendell, « Christianity and the Survival of Creation », dans Wendell BERRY, Norman WIRZBA, (éd.), *The Art of the Commonplace. The Agrarian Essays of Wendell Berry*, Berkeley, Counterpoint Press, 2002, p. 305-321.

BERRY Thomas, « Our Way into the Future: A Communion of Subjects », dans Thomas BERRY, Mary Evelyn TUCKER (éds.), *Evening Thoughts. Reflecting on Earth as Sacred Community*, San Francisco, Sierra Club Books, 2006.

BERRY Thomas, « Traditional Religion in the Modern World », dans Mary Evelyn TUCKER (éd.), *The Sacred Universe. Earth, Spirituality, and Religion in the Twenty-First Century*, New York, Columbia University Press, 2009, p. 61-62.

BERRY Thomas, «The Universe as Cosmic Liturgy», dans Mary Evelyn TUCKER (éd.), *The Christian Future and the Faith of Earth*, Maryknoll, Orbis Book, 2009.

BLESSON Mathieu, « Aux origines du transcendantalisme américain : un autre regard sur l'écologie d'aujourd'hui », dans *L'homme et la Société*, 2014/2, n° 192, Paris, L'Harmattan, p. 207-214.

BOFF Leonardo, ELIZONDO Virgil, « Éditorial », dans *Pauvreté et écologie*, *Concilium* n° 261 1995, p. 7-10.

BOURGINE Benoît, « L'idée de création dans la théologie contemporaine », dans Françoise MIES (dir.), *Que soit ! L'idée de la création comme don à la pensée,* Bruxelles, Lessius, 2013, p. 133-154.

BOUVIER Pierre, « L'objet de la socio-anthropologie : Crise, déstructuration, recomposition, perdurance », in *Socio-Anthropologie*, n° 1*, L'objet de la Socio-anthropologie*, 1997, en ligne : http://socioanthropologie.revues.org.document27.html., (consulté le 17 décembre 2017).

BROOTCORNE Jean-Claude, *«* Dieu-Créateur », dans *La Foi et le Temps*, n° 13, 1983, p. 291-317.

BÜHLER Pierre, « Le problème de l'avenir dans la question de la justice. Une critique de la théologie politique », dans Pierre BÜHLER et al., *Justice en dialogue*, Genève, Labor et Fides, 1982, p. 157-170.

CHAPRON Jean-Yves (éd.), « Le changement climatique »,

http://www.academie-sciences.fr/publications/rapports/pdf/climat_261010.pdf, (consulté le 12 février 2014).

CHARBONNEAU Bernard, ELLUL Jacques, « Directives pour un manifeste personnaliste » (1935), dans Patrick TROUDE CHASTENET (éd.), *Cahiers Jacques Ellul*, Les années personnalistes, n°1, 2003, p. 63-79.

CHEVALIER Christian, « Nommer 'rq », en ligne : http://aleph.beyt.chez-alice.fr/qara.html., (consulté le 12 août 2018).

D'EAUBONNE Françoise, « Le féminisme ou la mort », dans P. HORAY (éd.), *Les Cahiers du GRIF*, n°4, *L'insécurité sociale des femmes*, 1974, p. 66-67.

DAVIS Chandler, « La sociobiologie et son explication de l'humanité », dans *Annales*, 1981, v. 36, n° 4, p. 531-571.

DE WITT Calvin B., « The Scientist and the Shepherd. The Emergence of Evangelical Environmentalism », in Roger GOTTLIEB (dir.), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, Oxford University Press, New York, 2006, p. 568-587.

DE WITT Calvin B., «The place of Creation in Today's Missionary Discourse. Evangelical Environmentalism in America», dans Lukas VISCHER, *Missiology and Environment*, Genève, John Kwox Center, 2007, p. 174-204.

DE WITT Calvin B., « Ecology and Ethics: Relation of Religious Belief to Ecological Practice in the Biblical Tradition », in *Biodiversity and Conservation*, n°4, 1995, p. 838-848.

DE WITT Calvin B., « Stewardship: Responding Dynamically to the Consequences of Human Action in the World », dans *Association of Evangelical Relief and Development Agencies*, en ligne: http://www.faculty.nelson.wisc.edu/dewitt/docs/environmental_stewardship.pdf , (consulté le 22 mars 2013).

DE WITT Calvin B., « Contemporary Missiology and the Biosphere », dans *The Boston Theological Institute*, en ligne: http://www.bostontheological.org/assets/files/17dewitt.pdf, (consulté le 22 mars 2013).

DE WITT Calvin B., « Creation Care and Evangelical Relief and Development, Association of Evangelical Relief and Development Agencies, Occasional Paper 4», en ligne: http://enjoyfreepdf.com/download/creation-care-and-evangelical-relief-and-development/, (consulté le 11 novembre 2015).

DE WITT Calvin B., «The place of Creation in Today's Missionary Discourse. Evangelical Environmentalism in America», dans Lukas VISCHER, *Missiology and Environment*, Genève, John Kwox Center, 2007, p. 174-204.

DE WITT Calvin B., « Behemoth and Battrachians in the Eye of God », dans T. Hessel DICHTER, Rosemary Radford RUETHER. (éds), *Christianityand Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Human*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, p. 291-310.

DUCLOS Denis, « Deux aspects de la singularité humaine : l'assomption de la personnalité et la construction du soi mystique », ligne : www.geo-anthropology.com/Deux-aspects-de-la-singularite-humaine-l-assomption-de-la-personnalite-et-la-construction-du-soi-mystique_a52.html, (consulté le 8 août 2018).

DUFOING Frédéric, « Le christianisme est-il éco-compatible ? Retour sur les critiques environnementalistes du christianisme et la réappropriation chrétienne de l'écologie », dans *Krisis*, n° 36, avril 2012 ou en ligne : http://www.revuejibrile.com/JIBRILE/PDF/CHRISTIANISME.pdf, (consulté le 22 avril 2013).

DUHAIME Jean, « Remplissez la terre et dominez-la. Genèse 1,28 et l'éthique de l'environnement », dans Jacques TREMBLAY, *Ecologie et environnement* (Cahiers de recherche éthique, 9), Montréal, Fides, 1983, p. 115-128.

EKBLAW Walter Elmer, «The Ecological Relations of the Polar Eskimo », in *Ecology*, v. 3, n° 2, 1921, p.132-144.

EMERY Gilles, « Personne humaine et relation : la personne se définit-elle par la relation ? »,

en ligne : https://doc.rero.ch/record/257503/files/G.Emery.personne_relation.pdf, (consulté le 1er octobre 2018).

EUVE François, « Théologie de la nature », dans *Recherches de Science Religieuse* 2010, n°2, t. 98, p. 267-290.

GALUS Christiane « La Terre est entrée dans une nouvelle ère géologique : l'"anthropocène" », en ligne : https://www.lemonde.fr/planete/article/2008/01/08/la-terre-est-entree-dans-une-nouvelle-ere-geologique-l-anthropocene_996927_3244.html, (consulté le 18 janvier 2018).

GEBARA Ivonne, « Ecoféminisme et spiritualité chrétienne », en ligne : http://universitedesfemmes.be., (consulté le 12 novembre 2015).

GISEL Pierre, « Finitude, temporalité et contingence », dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, n° 111, 1979, p. 217-231.

GISEL Pierre, « Nature et création selon la perspective chrétienne », dans Danièle HERVIEU-LEGER (éd.) *Religion et écologie*, Paris, Cerf, 1993, p. 29-45.

GISEL Pierre, « Faire face au mal et à la souffrance. Perspective christologique à partir d'un point de vue réformé », dans DORÉ Joseph (dir.), *Le péché*, Bruxelles, Académie internationale des sciences religieuses/Cerf-diffusion, 2001, p. 47-76.

GISEL Pierre, « Un salut inscrit en création », dans GESCHE Adolphe et al., *Création et salut*, Bruxelles, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 1989, p. 121-161.

GISEL Pierre, « Théologie de la création », dans André BIMERLE et al. (éds), *Introduction à la théologie systématique* (Lieux théologiques 39), Genève, Labor et Fides, 2010, p. 401-427.

GISEL Pierre, « Vérité et histoire », *Entretien*, dans *Lumière et vie*, n° 281, janvier-mars 2009, p. 5-17.

GOUNELLE André, « Christianisme et écologie. Le paysage écologique », en ligne : http://blog.bibleetcreation.com/public/Bible_et_Theologie/christianisme_et_ecologie-Gounelle.pdf., (consulté le 25 mars 2016).

GOUNELLE André, « Éclipse et retour de la doctrine de la création », en ligne : http://andregounelle.fr/histoire-des-idees/eclipse-et-retour-de-la-doctrine-de-la-creation.php., (consulté le 23 février 2016).

GOUNELLE André, « S'intéresser à la création », dans *Etudes théologiques et religieuses*, 1989, n° 1, p. 59-69.

HUGUES Donald, « Pan: Environmentals Ethics in Classical Polytheism », dans Eugene C. HARGROVE (dir.), *Religion and Environmental Crisis*, University of Georgia Press, Athens and London, 1986, p. 7-24.

JUIGNET Patrick, *Edgar Morin et la complexité*, en ligne : https://philosciences.com/philosophie-generale/la-philosophie-et-sa-critique, (consulté le 14 août 2018).

LANASPEZE Baptiste, « L'écologie profonde est-elle un humanisme ? », en ligne : http://www.la-bibliotheque-resistante.org/mes_textes/ecologie_profonde.pdf., (consulté le consulté le 20 avril 2013).

LARRERE Catherine, « L'écoféminisme : féminisme écologique ou écologie féministe », dans *Tracés* 1/2012, n° 22, p. 105-121.

LATOUCHE Serge, « Nature, écologie et économie. Une approche anti-utilitariste », dans *Revue du MAUSS* 2001/1, n° 17, p. 57-70.

LINDEMAN Raymond L., « The Trophic-dynamic Aspect of Ecology », dans *Ecology* 23, nº 4 Oct. 1942, p. 399-417.

MACQUERON Grégoire, « Robert Barbault : la biodiversité est plus qu'un catalogue d'espèces », en ligne : https://www.futura-sciences.com/planete/actualites/developpement-durable-robert-barbault-biodiversite-plus-quun-catalogue-especes-22259/, (consulté le 26 janvier 2014).

MARLE René, « La Création : une doctrine périmée *?* », dans *Etudes*, 1982, n°2-3, p. 247-251.

MEYSSAN Thierry, « L'écologie de marché »,

http://www.voltairenet.org/article164791.html, (consulté le 10 novembre 2015).

MOORE John, « Introduction au primitivisme » (traduit de l'anglais par M. SAUVAGE), en ligne : http://www.robin-woodard.eu/spip.php?article1108&lang=fr, (consulté le 13 février 2014).

NASS Arne, « Qu'est-ce que l'écologie profonde ? », dans *L'écologiste*, avril-mai-juin 2004, n° 12, p. 40-47.

PAEHLER Robert, « Espace biophysique et sens des proportions. Pour une politique environnementale à la bonne échelle », dans Edouard A. PARSON (dir.), *Gérer l'environnement : défis constants, solutions incertaines* (Tendances), Québec, Les Presses de l'Université de Montréal, 2001, p. 79 – 130.

PATY Michel, « La philosophie naturelle »,

en ligne : https://www.universalis.fr/encyclopedie/isaac-newton/6-la-philosophie-naturelle, (consulté le 28 février 2013).

PERRIN Eris, « Individu, personne et singularité », en ligne :

http://www.eris-perrin.net/article-individu-personne-et-singularite-118372421.html., (consulté le 9 octobre 2018).

POCHEVILLE Arnaud, « La niche écologique. Histoire et controverses récentes », dans Thomas HEAMS, et al. (éds), *Les mondes darwiniens. L'évolution de l'évolution*, v.1 (Sciences et Philosophie), Paris, Matériologiques, 2011, p. 897-933.

PLUMWOOD Val, « Nature, self, and gender : feminism, environmental philosophy, and the critique of rationalism », dans Michael E. ZIMMERMAN (éd.*), Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*, New Jersey, Prentice Hall, 1998, p. 291-314.

POSIDONIUS, « Éléments météorologiques », dans Gilles VANNIER, Michèle DOUERIN, Chantal MOUBAHIR-GENIN (éds), *La recherche du bonheur : la vie heureuse et la brièveté de la vie de Sénèque*, Paris, Armand Collin, 2005.

RAHBI Pierre, Interview accordée au quotidien « La Croix », n° 40951, du mercredi 15 novembre 2017, p. 4.

RUETHER Rosemary Radford, « Ecofeminism. Challenge to Theology », *DEP*, 20 2012, n° 20, p. 22-33.

RUSH Timothy, « Alexander de Humboldt : saisir l'unité de la nature », en ligne :

https://www.solidariteetprogres.org/documents-de-fond-7/science/alexandre-de-humboldt-unite-nature.html, (consulté le 6 avril 2018).

SINAÏ Agnès, « L'Anthropocène est en passe d'être caractérisé comme une nouvelle époque géologique », en ligne : https://www.actu-environnement.com/ae/news/anthropocene-nouvelle-epoque-geologique-27430.php4, (consulté le 17 janvier 2018).

STENGER Marc, « L'Église et la protection de la nature : les apports de la Bible et du Magistère », in Marc STENGER (dir.), *Ecologie et création*, Angers, Paroles et Silence, 2008.

STEPHEN Will, CRUTZEN Paul Josef, Mc NEILL John Robert, « The Anthropocene : Are Humans now Overwhelming the Great Forces of Nature ? », dans *Ambio*, nº 36, décembre 2007, p. 614-621.

THEOBALD Christoph, « La théologie de la création en question. Un état des lieux », dans *Revue des Sciences Religieuses*, v.84, n°4, 1993, p. 613-641.

UEHLINGER Christoph, « Le cri de la terre. Perspectives bibliques sur le thème « Ecologie et Violence », dans *Concilium*, n° 261, 1995, p. 59-76.

VAILLANCOURT Louis, « Écologie, Christianisme et Nouvel Age : quand nature et spiritualité se rencontrent », dans *Studies in Religion/Sciences religieuses*, *v.*31, n° 2, 2002, p. 148-158.

VELASQUEZ Julia E., « Spiritualité de la terre », dans *Concilium*, n° 260, 1995, p. 82-83.

VEON Joan, « Tyranny by another Name : Protecting the Environment », dans *The Women's International Media Group*, Inc., en ligne : http://www.womensgroup.org/TYRANNY.html., (consulté le 15 février 2014).

VIDAL Michel, SIMONNEAUX Laurence, « Conceptions de l'animal au regard de la dialectique objet/sujet », en ligne : http://www.journals.openedition.org., (consulté le consulté le 2 mars 2014).

WARREN Karen J., « The power and the promise of ecological feminism », dans Michael E. ZIMMERMAN (éd.), *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*, New Jersey, Prentice Hall, 1998, p. 325-345.

WHITE Lynn Townsend, « The Historical Roots of Our Ecological Crisis », in *Science*, vol. 155, n° 3767, 1967, p. 1204-1207.

WINTZER Pascal, « Présentation », dans Pascal WINTZER et al., *Sauver la création : écologie enjeu spirituel*, Angers, Parole et Silence, 2015, p. 8-9.

ZUNDEL Maurice, *Symboles et sacrements, conférence au Caire*, le 23 mai 1961, p. 5 (inédit)., en ligne : http://www.mauricezundel.com/category/articles-anterieurs-par-date-ou-theme-principal/year2013/page/2/, (consulté le 9 octobre 2018).

Autres sources

Rapport de FAO « La déforestation se poursuit à un rythme alarmant », du 15 novembre 2005

http://www.fao.org/newsroom/fr/news/2005/1000127/index.html,(consulté le 19 février 2014).

« Anthologie d'écologie profonde », en ligne :

http://biosphere.ouvaton.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1106:anthologie-ecologie-profonde&catid=108:auteurs&itemid=95, (consulté le 28 février 2014).

« Changement climatique », en ligne : https://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89cologie, (consulté le 12 janvier 2014).

« Le malthusianisme », en ligne : https://www.universalis.fr/encyclopedie/malthusianisme-et-neo-malthusianisme/, (visité le 27 mars 2014).

« Le piège de l'écologisme. Critiques du fondement judéo-chrétien du progrès », en ligne : http://alerte-environnement.fr/ecologie-et-religions/., (consulté le 23 mars 2015).

« Comprendre le changement climatique. Causes, effets et enjeux du changement climatique », en ligne : https://www.ecologique-solidaire.gouv.fr/politiques/comprendre-changement-climatiqueChangement climatique », (consulté le 13 décembre 2016).

« Crise écologique », en ligne : http://www. wikipedia.com/écologie, (consulté le 20 février 2013).

« Entre relativisme et absolutisme »,

en ligne : http://ungraindesable.blogspot.com/2013/01/entre-relativisme-et-absolutisme.html, (consulté le 26 octobre 2018).

« Biocénose, la cohabitation des espèces à l'état naturel », en ligne : https://www.geo.fr/environnement/biocenose-la-cohabitation-des-especes-a-l-etat-naturel-171751, (consulté le 8 avril 2018).

« L'Anthropocène : approche géologique et politique de la Grande Accélération », conférence organisée par le Pôle (pluridisciplinaire) Risques, Qualité et Environnement Durable de la MRSH de l'Université de Caen, en ligne : http://www.unicaen.fr/recherche/mrsh/risques/3629, (consulté le 17 janvier 2018).

« Climate Change 2001. The Scientific Basis », GIEC, IPCC, 3rd assessment report, 2001, en ligne: https://www.ipcc.ch/ipccreports/tar/wg1/pdf/WGI_TAR_full_report.pdf, (consulté le 13 janvier 2014).

« Holisme », en ligne: https://fr.wikipedia.org/wiki/Holisme, (consulté le 28 mars 2013).

«The IPCC 4th Assessment Report is coming out. A picture of climate change the current state of understanding », GIEC,2007, en ligne:

https://www.ipcc.ch/publications_and_data/publications_ipcc_fourth_assessment_report_synthesis_report.htm, (consulté le 10 février 2014).

« New Age », en ligne : https://fr.wikipedia.org/wiki/New_Age, (consulté le 20 janvier 2014).

Rapport de FAO « La déforestation se poursuit à un rythme alarmant », (du 15 novembre 2005), en ligne :

http://www.fao.org/newsroom/fr/news/2005/1000127/index.html,(consulté le 19 février 2014).

« Anthologie d'écologie profonde », En ligne : http://biosphere.ouvaton.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1106:anthologie-ecologie-profonde&catid=108:auteurs&itemid=95, (consulté le 28 février 2014).

« Une ébauche de droit spatial », en ligne : https://www.sciencesetavenir.fr/espace/le-luxembourg-legifere-sur-l-exploitation-miniere-des-ressources-spatiales_114764, (consulté le 17 décembre 2017).

« Le transhumanisme, en quelques définitions et enjeux », en ligne :

https://www.lautrequotidien.fr/articles/2018/3/30/le-transhumanisme-en-quelques-dfinitions-et-enjeux, (consulté le 3 avril 2018).

Sources inédites

GISEL Pierre, « Entre l'homme et Dieu : répondre de la création », donnée à l'Université pontificale grégorienne de Rome, le 12 décembre 2013, dans le cadre d'un cycle « *Qu'as-tu fait de la création ? Parcours philosophique et théologique pour penser le défi écologique* » organisé par le Centre Saint-Louis/ Institut français et l'Ambassade de France près-le-Saint-Siège (inédit, reçu de l'auteur).

GISEL Pierre « Le monde entre commencements et fins. Évolutionnisme, théisme/athéisme, créationnisme, transhumanisme, révision dans le champ théologique : une mise en perspective », conférence donnée à l'Université de Lorraine, Metz dans le cadre du Colloque en l'honneur de Jacques Fantino sur le thème « Théologies et Sciences : compréhension du monde et de l'homme, regards croisés », du 19 au 21 juin 2014 (inédit, reçu de l'auteur).

RATZINGER Josef, « Les difficultés en matière de foi dans l'Europe d'aujourd'hui », en ligne :http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/incontri/rc_con_cfaith_19890502_laxenburg-ratzinger_fr.html, une conférence tenue le 2 mai 1989, à Laxenburg, en Autriche, (consulté le 23 février 2013).

Notes de cours en ligne

BAROT Sébastien « Introduction à l'écologie », en ligne :

http://millsonia.free.fr/Cours/Barot%20Intro.pdf, (consulté le 18 avril 2018)

COQUILLARD Patrick, « Cours de Biologie et Ecologie végétale », en ligne :

http://www.unice.fr/coquillard, (consulté les 19 et 21 avril 2018)

BOREL-GRAUX Céline, TSTG, « Uniformisation et fractures du monde », en ligne sur http://www.histoire-geo.org/Partenaire/Graux/GrauxC_cours_tstg_monde.pdf , (consulté le 10

Cours d'« Ecologie générale »,

en ligne : http:// www.fsr.ac.ma/cours/biologie/.../ecologie%20generale%20I.pdf, (consulté le 8 avril 2018).

Cours Ecologie générale I, en ligne :

http://www.fsr.ac.ma/cours/biologie/BAZAIRI/ecologie%20generale%20I.pdf, (consulté le 22 avril 2018).

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE 1

Chapitre I 13

CRISE ÉCOLOGIQUE : DESCRIPTION, ORIGINES ET QUESTIONNEMENTS THÉOLOGIQUES 13

I.1. INTRODUCTION 13

I.2. BRÈVE DESCRIPTION DE LA CRISE ÉCOLOGIQUE 16

I.2.1. Les changements climatiques 17

I.2.2. La pollution de l'air, de l'eau et des sols 20

I.2.3. La destruction des forêts 21

I.2.4. La biodiversité en danger 23

I.3. ORIGINES DE LA CRISE ECOLOGIQUE 25

I.3.1. Origine physique et naturelle de la crise écologique 25

I.3.2. Origines spirituelles et philosophiques de la crise écologique 30

I.4. THESES « THEOLOGIQUES » DE LA DEEP ECOLOGY ET DE L'ENVIRONNEMENTALISME 53

I.4.1 De la Deep Ecology 56

I.4.2 Écoféminisme 67

I.5. LES QUESTIONNEMENTS THÉOLOGIQUES DES MOUVEMENTS ENVIRONNEMENTALISTES 75

I.5.1. Les Droits des animaux et de la Nature dotés d'une valeur intrinsèque 75

I.5.2. Le bio-régionalisme 77

I.5.3. Des exposés sur l'écologie comme nouvelle religion (l'hypothèse Gaïa et d'autres) 81

I.5.4. L'écoféminisme et la remise en cause de l'institution ecclésiale 83

I.6. UN ARGUMENT DE FOND CONTRE LA CRITIQUE ÉCOLOGIQUE DU CHRISTIANISME : L'HYPOTHÈSE D'UN CHANGEMENT DE PARADIGME AU SEIN DE LA PENSÉE OCCIDENTALE 86

I.7. CONCLUSION 91

Chapitre II 92

RÉACTIONS DES THÉOLOGIENS ET DU MAGISTÈRE FACE AUX QUESTIONNEMENTS ÉCOLOGIQUES 92

II.1. INTRODUCTION : ETAT DE LA QUESTION 92

II.2. PARCOURS DE QUELQUES TENDANCES OU « STRATÉGIES » THÉOLOGIQUES ÉCOLOGIQUES 96

II. 2.1. L'approche d'intendance ou de *stewardship* 96

II. 2.2 L'approche spiritualiste 113

II. 2.3. L'éco-justice 118

II. 3. OUVERTURES THÉOLOGIQUES ET « ÉCOLOGIQUES » DU MAGISTÈRE 125

II. 3.1. Ouvertures écologiques dans la pensée théologique de Jean-Paul II 125

II. 3. 2. Le Pape Benoît XVI et l'écologie 135

II. 3.3. Le Pape François et « *Laudato Si »* 138

II. 4. CONCLUSION 144

Chapitre III 147

LA THÉOLOGIE DE LA CRÉATION DANS LA PERSPECTIVE DE PIERRE GISEL 147

III.1. INTRODUCTION 147

III.2. L'ECLIPSE DU TRAITE DE LA CREATION ET SON DIFFICILE RETOUR 149

III. 2.1. Rencontre avec la philosophie grecque 149

III. 2.2. Du virage anthropologique à l'anthropocentrisme 152

III. 2.3. Ce qu'il en résulte… 155

III. 2.4 Théologie de la création en protestantisme 158

III. 2.5. Théologie de la création en catholicisme 164
III. 2.6. D'autres raisons de « l'éclipse » de la création 170
III. 3. LA THEOLOGIE DE LA CREATION SELON PIERRE GISEL 175
III. 3.1. Le choix de sa théologie de la création : motivations 178
III. 3.2. Ce qu'il nous faut retenir 184
III. 3.3. Approche thématique de la pensée théologique de la création chez Pierre Gisel 191
III. 3.4. Appréciation critique 217
III. 4. QUELQUES QUESTIONS CONNEXES À LA THÉOLOGIE DE LA CRÉATION 223
III. 4.1. La théorie de l'évolution 223
III. 4.2. Le Transhumanisme ou le Projet H+ 226
III.5. CONCLUSION 232
Chapitre IV 234
IV. 1. INTRODUCTION 234
IV. 2. L'ÉCOLOGIE, SCIENCE D'INTERRELATION (S) 235
IV. 2.1. Écologie : un mot, une histoire, une discipline scientifique 235
IV. 2.2. Écologie discipline systémique 244
IV. 3. AFFIRMATION DE LA DIFFÉRENCE ET DE LA SINGULARITÉ COMME CONDITION DE L'INTERDÉPENDANCE, DE L'INTERRELATION ET DE LA CORRELATION. 251
IV. 3.1 Parler de la singularité à partir des Écritures 252
IV. 4. 1. Nécessité d'un dialogue interdisciplinaire : écueils et possibilités 263
IV. 4.2. Crise écologique, crise de regard et de relation. Plaidoyer pour un changement de regard écologique. 267
IV. 4.3. Une civilisation en crise ? 269
IV. 4.4. Prolégomènes à un renouveau éco-théologique 272

IV. 4.5. Pour une théologie de l'amour de la création 286

IV.5. RELATION AVEC LA CRÉATION : ENTRE ABSOLUTISATION ET RELATIVISATION 289

CONCLUSION GÉNÉRALE 294

BIBLIOGRAPHIE 301