

n° 1-2/2013

Prix au n° : 10 €

Information-Evangélisation



« Sur le rebord du monde », quand écologie et théologie se rencontrent

Information-Evangélisation

Rédaction

Rédacteur en chef : Bertrand de Cazenove
bertrand.de-cazenove@eglise-protestante-unie.fr

Comité de rédaction :

Rachel Barral, Bertrand de Cazenove,
Nathalie Chaumet, Ruth-Annie Coyault,
Cécile Souchon, Evelyne Tiercet,
Annie Viollet, Didier Weill.

Directeur de publication :

Laurent Schlumberger

Eglise protestante unie de France

47, rue de Clichy 75311 PARIS cedex 09
Tél : 01 48 74 90 92

Site : www.eglise-protestante-unie.fr

Conseil éditorial, conception, réalisation

MAJUSCULES - jm.bolle@free.fr

Administration

Information-Evangélisation est publiée par
l'association des Editions Olivétan

Abonnements, annonces et publicité :

Editions Olivétan

BP 4464 - 69241 LYON cedex 04

Tél. : 04 72 00 08 54

Fax : 04 72 00 02 74

Email :

florence.galliot@editions-olivetan.com

www.editions-olivetan.com

Tarif d'abonnement individuel : 24 euros

Groupé : 20 euros à partir de 7 abonnés
par paroisse

Soutien : à partir de 25 euros

N° à l'unité : n° simple : 6,50 euros

n° double : 10 euros

Imprimerie : Rouverand Imprimeurs

Dépôt légal : 2^e trim 2013 ISSN 0998-5689

Couverture : photowings - Fotolia

Photos : fournies par les auteurs ou bien archives EPUdF sauf p. 24 : Jacques Saslawsky ; p. 56 :
Martine Fleur ; p. 60 : COE ; p. 77 : Réforme

La reproduction des articles est autorisée sous condition d'indication de la source : « Information-Evangélisation ».

Ecologie et théologie... Encore ?

Que disons-nous des enjeux environnementaux et écologiques aujourd'hui ? Encore cette question dit le titre un peu provocateur ? Nous avons pourtant déjà quantité d'informations à ce sujet !

Justement !

Ce qui nous est dit de la situation ne peut pas nous laisser indifférents. Et le pari de ce nouveau dossier d'*Information-Evangélisation*, faisant suite à celui de février 2008, a été de confronter la question de l'environnement à une réflexion issue de notre foi chrétienne.

Autrement dit, un dossier rare, où des chrétiens protestants, avec d'autres confessions, proposent un point de vue bien spécifique.

Le dossier de ce numéro a donc été préparé par le réseau « *Bible et Création* » de l'Eglise protestante unie de France (voir, page 72, sa présentation, ses objectifs, les ressources qu'il vous propose). Merci à lui de tout cœur pour sa contribution à une sagesse biblique.



Pasteur Bertrand de Cazenove, secrétaire général
de l'Eglise protestante unie de France

Assis sur le rebord du Monde

Francis Cabrel

Si j'ai bien toute ma mémoire
Disait Dieu dans un coin du ciel
J'avais commencé une histoire
Sur une planète nouvelle, toute bleue
Bleue, pour pas qu'on la confonde

Je vais aller m'asseoir sur le rebord du monde
Voir ce que les hommes en ont fait

J'y avais mis des gens de passage
Et j'avais mélangé les couleurs
Je leur avais appris le partage
Ils avaient répété par cœur
"Toujours" ! tous toujours dans la même ronde

Je vais aller m'asseoir sur le rebord du monde
Voir ce que les hommes en ont fait

Je me souviens d'avoir dit aux hommes
Pour chaque fille, une colline de fleurs
Et puis j'ai planté des arbres à pommes
Où tout le monde a mordu de bon cœur
Et partout, partout des rivières profondes

Je vais aller m'asseoir sur le rebord du monde
Voir ce que les hommes en ont fait

Soudain toute la ville s'arrête
Il paraît que les fleuves ont grossi
Les enfants s'approchent, s'inquiètent
Et demandent "pourquoi tous ces bruits ?"
Sans doute, Dieu et sa barbe blonde
Dieu qui s'est assis sur le rebord du monde
Et qui pleure de le voir tel qu'il est !

Dieu qui s'est assis sur le rebord du monde
Et qui pleure de le voir tel qu'il est.

Théologie, climat et écologie

Cette première partie présente deux textes qui replacent la crise climatique dans un contexte spirituel plus large.

L'intérêt de repenser la théologie sur l'écologie

par Otto
Schaefer^(*)



Introduction

C'est le concept de personne humaine qui me semble le mieux éclairer la perspective commune des textes réunis dans ce numéro d'*Information-Évangélisation*.

Comment ? L'écologie ne concerne-t-elle pas en premier lieu les saisons et les milieux, les cycles de la biosphère et ses ressources, les systèmes macro-économiques et l'écogestion au quotidien ? Ne nous plonge-t-elle pas dans la matière, la vie organique et ses conditions physico-chimiques, dans les problématiques liées au productivisme

et au capitalisme, à la croissance économique et à la consommation scandaleusement inégale des richesses de la terre ? Certes, et toutes ces questions sont abordées dans les textes rassemblés ici.

(*) Otto Schaefer est ministre de l'Eglise protestante unie de France. Il occupe la fonction de chargé de théologie et d'éthique auprès de la Fédération des Eglises protestantes de Suisse. Docteur en écologie végétale, il est membre des conseils scientifiques du Conservatoire botanique national de Franche-Comté et du Parc naturel régional des Ballons des Vosges. Il est auteur, entre autres, de l'article « Écologie » dans *l'Encyclopédie du protestantisme* (2^e édition 2006).

Mais c'est la personne humaine qui est en jeu, la personne et les personnes dans leurs libertés et leurs solidarités qui se répondent, se stimulent et se projettent en l'avenir : liberté incluant le souci d'autrui, dialoguante et responsable, lucide aussi, prophétique quand elle est inspirée. Liberté provoquée et provocante, non dépourvue d'humour, mais allant jusqu'à la vérité qui fait mal. Car elle vient d'un Autre, de Dieu et de sa Parole, de la personnalité divine et des Personnes divines.

Cela explique l'insistance, dans les textes qui suivent, sur un certain nombre de distinctions essentielles.

Pas de choix entre deux idoles

Non, la création ne se réduit pas à la nature ; il faut même opposer les deux lorsqu'on entend par nature un monde clos et auto-fondé, hors de la grâce, monde régit par le hasard et la nécessité et qui ne serait que le terrain de notre domination et de nos violences. Rien n'empêche pour autant de parler de nature en un sens plus courant qui peut parfaitement désigner la création terrestre, étant entendu, toutefois, que Dieu Créateur fait bien plus que cela : ciel et terre, les créatures visibles et invisibles. Continuité ou discontinuité entre création et nature, entre l'humain et les autres créatures ? Nos auteurs expriment des sensibilités nuancées à cet égard – au grand bonheur des lectrices et lecteurs, nous l'espérons, qui pourront se faire leur propre idée.

Non, la création n'est pas une donnée immuable. Elle est création

continue et création nouvelle. Comme la liberté, la création relève de la promesse ; d'où l'insistance, chez les uns, sur le processus créateur, chez les autres sur le règne de Dieu, déjà présent et encore à venir ; d'où aussi la critique des possibles dérives réactionnaires de l'écologie et d'une interprétation réactionnaire de la création. Cela dit, la création continue et à venir n'est pas pour autant la caution apportée au Progrès technique et économique, « gnose », qui détermine nos sociétés, « religion qui prône le salut par la connaissance ».

Le choix n'est pas à faire entre deux idoles, celle de l'ancestrale Nature et celle de la Croissance infinie.

Écologie contemporaine

Plusieurs fondateurs de l'écologie sociale et politique contemporaine étaient des réformés (ce que l'on dit souvent) mais aussi des personnalistes (ce qu'il faudrait dire tout autant) : Jacques Ellul, Bernard Charbonneau, Denis de Rougemont. Rougemont, le suisse romand si présent en France, avait le don de la formule pour plusieurs titres de ses livres : *Penser avec les mains* ; *L'avenir est notre affaire*.

Penser avec les mains, c'est l'importance de l'action pour l'épanouissement de l'être humain et même pour la clarification de ses idées. Dans l'histoire d'Israël le rapport à la terre, dans les modalités de sa culture, est « un lieu théologique ». Il est question de sobriété, de gestion d'un camp d'éclaireurs, d'oiseaux, de protection animale et même de lichens (Que l'on

pardonne cette attention complice au botaniste qui signe la présente introduction).

Ce que font des Églises, localement et régionalement, pour assumer l'écologie dans la foi, dans la célébration communautaire et dans la gestion de la vie matérielle, cela fait partie de la réflexion – et donc des contributions dans le présent numéro.

L'avenir est notre affaire, c'est la conviction que la liberté doit être revendiquée et assumée par la participation de toutes et de tous aux décisions à prendre : l'avenir n'est pas le futur déjà tout tracé des futurologues. Il y a cependant des tendances lourdes – à cet égard notre conscience actuelle est différente de celle des années 1970 -, il y a des contraintes systémiques pesantes – les change-

ments climatiques nous y confrontent mais aussi, plus fondamentalement, la complexité de nos sociétés techniques, complexité en train de basculer dans « l'éboulement ».

Faut-il avoir peur ? Peut-être, mais nos auteurs sont réticents – faut-il dire : au nom de la personne ? Ils insistent, tous, sur la confiance, sur l'espérance, sur le mobile puissant qu'est la gratitude. Notre affaire, l'avenir est aussi celle de Dieu. Calvin est convoqué mais aussi Luther, Oberlin, Schweitzer. L'héritage de la Réforme – dont les effets historiques sont pourtant ambivalents – n'est pas épuisé ni, à travers lui, le Dieu de la Bible.

« *Si la foi est un pari sur la Vie, je le fais* », conclut l'un de nos auteurs. Nous aussi, semblent dire tous les autres.

O. S.

La crise climathéologique !

par Jean-Pierre Cavalié, pasteur

Tout le monde admet aujourd'hui que le climat change de façon préoccupante. La plupart des experts du climat affirment que si l'humanité et surtout les pays riches, ne changent pas immédiatement de mode de vie, nous allons à grand pas vers la 6^e extinction majeure de la vie sur Terre. Il ne s'agit là, ni d'une prophétie de malheur, ni d'une prédiction pessimiste, mais d'une prévision basée sur des données et des analyses scientifiques parfaitement solides, même si des nuances peuvent y être apportées. Un résumé des données de base constitue normalement le 1^{er} chapitre

de cet article que nous avons supprimé ici, pour des raisons de place.

Il est consultable sur <http://imagine-demain.wordpress.com/>

Si l'on accepte ces bases, ce cri d'alerte prend, pour les croyants, des allures de séismes théologiques remettant en cause le cœur de notre foi. La brutalité de ces propos demande quelques explications et surtout de la méditation et du débat.

Ces quelques lignes n'ont pour prétention que de l'entamer.

1 • Qu'est-ce qui est en jeu ?

A - Adopter une démarche de foi

Le problème de cette crise climatique est qu'elle est essentiellement

lente et invisible. Lente, car ses conséquences ne sont évidentes que sur plusieurs dizaines, voire centaines d'années ; les plus catastrophiques concerneront surtout nos descen-

dants. La déglaciation complète prendra peut-être 300 ans, mais nous avons moins de 10 ans pour l'empêcher. Elle est aussi en grande partie invisible, comme les effets des radiations nucléaires, des ondes électromagnétiques, des OGM, des produits chimiques (bisphénol A, phtalates...), etc.

Pour faire acte de responsabilité, cette crise exige alors deux qualités, aujourd'hui à contrecourant : l'anticipation et la perspicacité.

L'anticipation, le fait de regarder non pas l'archer qui tend son arc, ni même la flèche, mais les effets de celle-ci si elle est lâchée. Cela implique de cesser de vivre au jour le jour, de planter un arbre pour soi-même et non pour les générations à venir. La perspicacité, avoir un esprit pénétrant qui ne se contente pas des apparences, du superficiel, du look publicisé, mais recherche le sens profond.

Ces qualités sont pour moi des ressorts de la démarche de la foi qui consiste à porter attention aux choses fondamentales (les sentiments, la spiritualité, le sens) et à imaginer un avenir radieux pour tous (qu'on le nomme utopie, royaume de Dieu ou je ne sais quoi) dans le but de donner sens à notre vie aujourd'hui¹⁾.

Bien entendu, la foi étant un acte de liberté, elle ne se conjugue qu'au pluriel et peut être religieuse, athée ou agnostique.

1) C'est la lecture proleptique qui consiste à lire un événement à partir de la fin de l'histoire, à lire le sens de la vie de Jésus à partir de sa résurrection, à lire et construire l'histoire à partir du message du Royaume ou Règne de Dieu.

Dans le contexte actuel, cette démarche devrait provoquer la peur, mais elle est dynamisée par deux autres dimensions essentielles : la confiance et l'espérance. Le mot foi ne désigne pas la croyance, mais la fidélité (*fidere*), à des convictions, à des personnes, à Dieu ; c'est aussi croire à la fidélité de Dieu qui engendre l'espérance, les yeux toujours ouverts sur la réalité pour l'affronter et la transformer.

Lire cette crise avec les yeux de la foi, c'est donc la voir comme un « *kairos* ». Les Grecs anciens avaient en effet deux mots pour parler du temps : *chronos*, le temps froid de l'horloge qui avance imperturbablement et *kairos* qui désigne un temps de crise, c'est-à-dire de « jugement » (*crisis* en Grec) porté sur nos comportements et nos mentalités. Et comme Dieu juge pour sauver, il sonne comme un appel, non à la simple adaptation comme on nous y appelle aujourd'hui, mais à la conversion et la rupture. C'est à cette condition que cette crise peut ainsi devenir une « chance ». Pratiquement, quelles ruptures faudrait-il opérer ?

B - Sortir de l'économisme, du productivisme et du capitalisme

Le défi, me semble-t-il, est de rompre avec le modèle actuellement dominant sur la terre et que je qualifierais par l'économisme, le productivisme et le capitalisme ; ils sont liés, mais ne désignent pas la même chose.

Il nous faut sortir de l'économisme qui a placé la sphère économique à la première place, lui laissant les rênes de la gouvernance de la planète.

A partir de la fin du 18^e siècle, des penseurs libéraux²⁾ ont travaillé à la rendre autonome par rapport aux deux grands censeurs, l'éthique et le politique, abandonnant la notion de bien commun, considérant la nature comme une source illimitée de richesses exploitables, et limitant l'utilité des biens au prix que certains sont prêts à y mettre. Il nous faut sortir du productivisme qui a donné l'illusion que produire en masse permettrait de faire des « économies d'échelle » et favoriserait l'enrichissement collectif. Cela s'est réalisé en partie... ainsi que l'explosion des inégalités, la division du travail et son lot d'aliénations, l'exploitation inconsidérée de la nature, la consommation et le gaspillage de masse³⁾.

Ces deux critiques concernent autant le capitalisme que ce qui a été nommé socialisme et communisme.

2) Pour Malthus, la richesse ne provient pas de la terre mais de l'industrie ; la source du bonheur est dans les objets. Pour Jean-Baptiste Say, les richesses naturelles sont inépuisables, et l'utilité des biens provient du prix que l'on accepte d'y mettre. Avec Auguste et Léon Walras, Say rend l'économie autonome par rapport à l'éthique et le politique, et abandonne la notion de bien commun au profit de la raison calculatrice individuelle menée par le désir.

3) Il faut faire aussi la critique de la vieille dogmatique économique, notamment des concepts d'avantages comparatifs de David Ricardo, de destruction créatrice de Joseph Schumpeter, sans parler des bienfaits du marché autorégulé....

Il nous faut également sortir du capitalisme, véritable religion séculière de la richesse et du pouvoir⁴⁾ qui a fait de l'enrichissement personnel un absolu, et a porté le fétichisme de la monnaie à des sommets himalayiques, allant jusqu'à lui donner des pouvoirs quasi-divins⁵⁾ qui soumettent l'ensemble de la vie et des vivants à ses appétits infinis.

Nous devons remettre en cause des ressorts de la modernité, notamment le refus de toute limite (la fascination de l'illimité) notoire dans des domaines comme la consommation, l'enrichissement, la vitesse, la recherche appliquée, le pouvoir... Dans le récit de la création (Gn 1-2) au contraire, la vie ne peut s'épanouir que dans la limite car elle permet à chacun d'exister⁶⁾. L'infini, l'illimité sont les domaines exclusifs de Dieu, tout comme l'acceptation de la limite est le fondement même des sociétés humaines : en acceptant nos faiblesses, nous reconnaissons que nous avons besoin de la solidarité d'autrui.

Nous devons mettre fin au culte de la croissance censée être la source incontournable de la vie sociale, de

4) Cf : les travaux de Franz Hinkelammert en Amérique Latine et de Maurice Godelier, notamment, reprenant les thèses de Karl Marx sur le fétichisme de la marchandise, de l'argent et du capital (dans *Le Capital*).

5) Pouvoirs de vie et mort sur des millions d'humains, sans compter la faune et la flore, à travers l'application de ce que l'on appelle les lois du marché.

6) La terre et l'eau, la nuit et le jour... se limitent et se permettent d'exister. Le *tohu-bohu*, le chaos initial est la non-vie. La création est un acte de limitation ; c'est un peu l'idée que ma liberté s'arrête où commence celle de l'autre.

l'emploi, de la richesse, de la satisfaction des besoins et désirs, en un mot du bonheur. Or, c'est justement ce type de croissance qui crée chômage, pauvreté, pollution... La question fondamentale n'est pas celle de la quantité, mais de la qualité de la croissance ; peut-être devons-nous rejoindre ceux qui remettent en cause la notion même de croissance⁷⁾.

Nous devons franchir le Rubicon des idées, passer d'une « société de marché » où ce qui n'a pas de prix n'a pas de valeur, à une société où ce qui a vraiment de la valeur n'a pas de prix⁸⁾.

C - Chercher à « vivre bien » et non toujours mieux

C'est une véritable révolution idéologique, une grande mutation, une véritable conversion à laquelle nous appelent aujourd'hui les Indiens des Andes qui, pour faire face à la crise actuelle, « offrent au monde » leur notion de « *vivre bien* » héritée des ancêtres et vécue pendant des siècles. Elle est l'antithèse de celle de « *vivre (toujours) mieux* » qui prédomine chez nous et que ces peuples refusent, car elle est essentiellement sacrificielle, pour la production, mais aussi la consommation, au dépend d'innombrables êtres humains et de toute la terre habitée. Ils la nomment Pachamama et la respecte au plus haut point, non comme divinité, mais comme être vivant.

L'humain, croient-ils, n'est pas l'outsider de la création, il n'en est qu'une partie ; il n'est qu'un être vivant au milieu d'autres êtres vivants, animaux et végétaux ; même les roches, la matière, bougent, évoluent, vivent d'une certaine manière. Certes, l'humain a, semble-t-il, seul la capacité de penser, créer, espérer... cela ne lui donne que plus de responsabilités et non de droits envers l'ensemble de la création. C'est, nous l'avons dit, le sens du récit du même nom.

Pour ces peuples Indiens, l'essence de la relation (aux autres, à l'ensemble de la nature vivante, à Dieu, à soi) est le respect. Il est l'équivalent de ce que Paul Ricoeur nomme l'éthique avec ses deux critères : l'autre est comme moi, et doit toujours passer avant moi ; c'est parce qu'il passe avant moi qu'il peut réellement être comme moi ; telle est la clé du bonheur⁹⁾.

Ils rejoignent la distinction qu'Aristote faisait entre l'économie – la saine gestion de la maison, la chrématistique – la recherche effrénée de la richesse-, et l'éthique, c'est-à-dire la joie de vivre, la bonne vie, autant dire « *le vivre bien* ».

C'est une conception non sacrificielle de la vie qui rejoint le cœur de la foi chrétienne : la croix du Christ est une condamnation de toutes les croix de l'histoire humaine et devrait être la dernière. Elle ouvre les portes du royaume de Dieu dans lequel plus personne ne sera sacrifié pour

7) Notamment Serge Latouche, Jean Gadrey, Pierre Rabhi...

8) Cf. le rapport de Patrick Viveret : « *Reconsidérer la richesse* », avril 2002.

9) Article sur l'éthique dans l'*Encyclopedia Universalis*.

permettre à un autre de vivre mieux ou simplement de vivre. Un bonheur ne sera plus bâti sur un malheur ; l'humanité s'épanouira en harmonie avec l'ensemble de la « terre habitée »¹⁰⁾.

Un rêve, une utopie ? Oui bien sûr, car si l'on n'y croit pas, quel est l'objet de notre foi. Mais, peut-on encore aujourd'hui faire cette profession de foi ?

2 • Repenser notre foi

Les scientifiques nous ont averti : si nous ne changeons pas de route dans les toutes prochaines années¹¹⁾, il sera trop tard, même si par la suite nous nous « repentons », demandons pardon, nous convertissons... notre foi et nos prières ne suffiront pas à bloquer la débâcle funeste. Et alors, la promesse du Royaume de Dieu, la toute-puissance divine, la force de la conversion, le pardon, le salut, envolés ? Le cœur de notre foi à la poubelle des espérances illusoires ?

Cette crise climatique prend des dimensions de catastrophe climatologique. A l'égal du séisme théologique de l'exil à Babylone d'où a émergé le Judaïsme et à certains égards le monothéisme, elle nous oblige à repenser les bases de notre foi, de peur de la voir engloutie sous les flots du déluge annoncé, envolée par les ouragans, brûlée à la fournaise apocalyptique qui lèchent déjà nos thermomètres.

Je ne peux ici qu'évoquer quelques pistes de réponses pour ce qui apparaît comme un gigantesque chantier spirituel.

10) *Oikouménè* en Grec ancien qui a donné le mot *œcuménique*.

11) 2020, dit James Hansen, l'un des plus grands spécialistes, c'est-à-dire dans 7 ans...

A - Repenser le « règne de Dieu »

La notion de point de bascule globale, de non-retour quasi définitif, remet en cause toutes les notions attachées à celle de Royaume de Dieu que je viens d'évoquer. Cela est d'autant plus important que ce n'est pas Dieu comme tel qui importe aux croyants, mais son règne et sa promesse de salut pour toute sa création. Par salut, j'entends le triptyque : amour-pardon-paix¹²⁾. S'il ne règne pas, Dieu n'intéresse que les philosophes, car il nous attire moins pour ce qu'il est que pour ce qu'il fait.

Nous avons foi (*fidere*) en Dieu parce que nous croyons à la fidélité et fiabilité de ses engagements, de sa parole qui n'est pas une parole en l'air, mais une parole agie (*praxis*) ; à tel point qu'en Jésus, ce Dieu-Parole s'est incarné pour devenir compagnon de nos vies et de la vie (Jean 1, 1-18). Or, si l'avenir de la terre habitée devient rapidement et irrémédiablement la mort, violente et lente selon les cas, l'espérance n'aura plus de sens ou devra se contenter d'une éventuelle vie après la mort. Le point

12) Plus précisément *shalom*, c'est-à-dire le bonheur pour tous dans la justice et l'harmonie.

de bascule remet donc en cause Dieu lui-même... ou la conception que nous avons de lui.

Je crois que le monothéisme, l'unicité de Dieu, a été un jour affirmé non par snobisme intellectuel, mais par soif de paix et de justice, d'une certaine manière, par intérêt : en finir avec les cascades de malheurs (guerres, dominations, exploitations...) que les promoteurs de cette révolution théologique attribuaient à l'idolâtrie, la vénération de multiples idoles façonnées par les humains dans le but de calmer leurs peurs (de la mort et de l'avenir, de la faim et de la solitude) et de justifier leurs appétits (de puissance et de richesse).

L'idolâtrie ou le fétichisme repose sur la croyance que le mal vénéré peut être le remède du mal. Dans l'antiquité, on croyait que l'adoration d'un rat fétichisé pouvait écarter la peste ; aujourd'hui, on pense que se soumettre à la logique des armes thermonucléaires peut écarter la guerre ou que l'acceptation des logiques financières peut chasser la misère.

Ce qui est grave dans le fétichisme, c'est l'inversion qu'il opère : l'humain passe du statut de sujet à celui d'assujetti, alors que l'objet adoré devient un vrai sujet qui impose sa « loi » et sa logique. Nous sommes dans une phase de dé-création, de

déconstruction de la libération proposée dans le récit de la création (Genèse 1). L'humain n'est plus à l'image de Dieu, il retrouve le statut d'esclave des dieux comme dans le récit initial mésopotamien¹³⁾.

Pour les croyants, il est clair qu'avoir foi en Dieu ne consiste pas seulement à croire en son existence, [...] mais à adopter un mode de vie compatible avec l'épanouissement de toute vie sur terre.

Le défi du monothéisme est avant tout celui de l'athéisme face à toutes les divinités que les humains fabriquent. Il demeure plus que jamais actuel face aux idolâtries modernes,

notamment le fétichisme de l'argent/capital, le culte de la croissance et la fascination de la violence. Au-delà de nos confessions de foi, le monothéisme reste un projet inséparable du règne/royaume de Dieu¹⁴⁾.

Mais que veut dire « Dieu règne » ?

- Tout d'abord que les valeurs qu'il prône (équité, respect, pardon...) constituent le cœur des comportements sociaux et de la Justice. Le Droit international qui doit bien entendu rester laïc, va dans ce sens, au moins sur le papier, mais

13) L'épopée babylonienne de la création, l'Enuma Elish, probablement du 12^e siècle av. JC.

14) Je pense, après beaucoup d'autres qu'il vaut mieux parler de règne de Dieu, car le royaume est un objet (temps et lieu), alors que le règne évoque d'abord une personne.

de nombreuses lois nationales et européennes notamment, sont le fruit du travail de lobbying de grands groupes financiers, commerciaux et industriels agissant par simple cupidité. Cela doit cesser.

- Ensuite, que « le marché » n'a pas à imposer sa loi et que la sphère de l'économie doit être replacée sous la coupe de l'éthique et de la politique, pour redresser l'inversion fétichiste.
- Enfin, que ce ne sont plus les « représentants », qu'ils soient de Dieu ou du peuple, qui doivent gouverner, en fait comme ils l'entendent, mais directement le peuple, les peuples, tous les humains de la planète appelés à devenir tout un chacun « roi, prêtre et prophète », c'est-à-dire à se gouverner, à prier, à espérer et bâtir un avenir heureux pour tous sans intermédiaire.

B - Un nouvel œcuménisme

Mais la promesse de « royaume » qui qualifie le Dieu unique, est-elle inconditionnelle ? Serons-nous sauvés quoi que nous fassions ? Le règne de Dieu est-il immanquablement au bout du voyage de l'humanité, de son histoire ? Ce débat est très vieux et remonte aux sources prophétiques du monothéisme. Il est important de le reprendre, mais aujourd'hui, nous sommes obligés de constater que la réalité l'a tranché : la réalisation de la

promesse divine ne dépend pas que de nous bien sûr, mais elle est bel et bien conditionnée à un changement de mode de vie, à une conversion, une mutation au sens propre du terme¹⁵, de notre part et même de la part de tous les humains, de ceux qui croient en lui comme de ceux qui n'y croient pas.

Pour les croyants, notamment nous chrétiens, il est clair qu'avoir foi en Dieu ne consiste pas seulement à croire en son existence, à être d'accord avec les valeurs qu'il prône, à prier, aller au culte ou à la messe, suivre le catéchisme... mais à adopter un mode de vie compatible avec l'épanouissement de toute vie sur terre, humaine, animale et végétale. On peut lire ainsi le texte du « jugement dernier »¹⁶ (Matthieu 25) dans lequel les critères ne concernent ni la vie de l'Eglise (ecclésiologie), ni l'orthodoxie de la croyance (dogmatique), mais le comportement quotidien à l'égard d'autrui (social et donc aussi politique) et de toute la « terre habitée ».

Car l'humanité est de fait solidaire : nous nous en sortirons en semble ou nous mourrons ensemble, même s'il est vrai que les plus pauvres trinqueront avant et beaucoup plus que les plus riches qui sont d'abord responsables de cette situation funeste. L'humanité constitue bien une seule et même famille ou maisonnée vivant sur « une seule planète habitée » ; tel est le sens initial et

15) Conversion est la traduction du Grec *metanoia* qui désigne d'abord la mutation comme celle de la chenille qui devient papillon.

16) Je préfère parler de « jugement ultime », car les critères qu'il prône sont valables plus pour l'aujourd'hui que pour la fin des temps.

profond de « oïkuméné »¹⁷⁾ qui a donné le mot œcuménique.

D'ailleurs, la nouvelle « maison » que nous avons à gérer (économie) et à gouverner ensemble (politique) n'est plus seulement la ville (polis), mais l'ensemble de la terre habitée (oïkuméné)¹⁸⁾. Le mot « œcuménique » n'existe pas, mais il pourrait servir à désigner le nouveau défi politique : une gouvernance mondiale démocratique et participative pour un monde applé à durer.

Cela signifie que le véritable défi de l'œcuménisme n'est pas tant le rassemblement des chrétiens que celui de l'humanité, réconciliée entre elle et avec toute la nature.

C'est donc une bonne partie de la pratique des Églises chrétiennes (pour ne parler que de nous) qui se trouve remise en cause dans la mesure où elles se définissent comme préparant le règne de Dieu. Elles ne peuvent se contenter du culte liturgique ; elles doivent l'enraciner dans le culte au sens d'Isaïe : « *Voici le jeûne auquel je prends plaisir : détache les chaînes de la méchanceté, dénoue les liens de la servitude, renvoie libres les opprimés*

et que l'on rompe tout espèce de joug. Partage ton pain avec celui qui a faim, et fais entrer dans ta maison les malheureux sans asile... » (Esaïe 58,6-11)¹⁹⁾.

Les Églises²⁰⁾ ont pour vocation d'être « église » c'est-à-dire « le rassemblement » des chrétiens. N'ont-elles pas greffé le mot œcuménisme pour redire ce sens premier bien vite oublié dans les affaires de divisions sans fin ? L'écologie nous a appris que l'unité pouvait, et même devait marcher de paire avec le respect et la promotion de la diversité. L'Église de demain, l'Église du kairós sera diverse et unie. Pour apprendre cette démarche, elles peuvent se tourner vers les Forum sociaux mondiaux²¹⁾ qui rassemblent une incroyable diversité humaine, et inventent des formes de démocratie participative et directe, car cet « autre monde possible » et urgent aura ce visage.

Pour cela, nous devons apprendre à vivre en fonction des deux idéaux de la vie chrétienne : d'une part la vie communautaire et ses perles de solidarités et de partages tant affectifs que matériels ; et d'autre part la simplicité de vie. Cela implique d'entrer en cohérence à travers le

17) De oïkos = maison/maisonnée et de mono = une seule. Le mot oïkuméné signifiait « la terre habitée ».

18) Serge Latouche, *Sortir de la société de consommation* p 75 ; c/o Les liens qui libèrent 2010. 20 « ... Si tu vois un homme nu, couvre-le et ne te détourne pas de ton semblable. Alors ta lumière jaillira comme l'aurore et ta guérison germera promptement. Ta justice marchera devant toi et la gloire du Seigneur t'accompagnera, alors tu appelleras et le Seigneur répondra, tu crieras et il dira : me voici... »

19) « ... Si tu vois un homme nu, couvre-le et ne te détourne pas de ton semblable. Alors ta lumière jaillira comme l'aurore et ta guérison germera promptement. Ta justice marchera devant toi et la gloire du Seigneur t'accompagnera, alors tu appelleras et le Seigneur répondra, tu crieras et il dira : me voici... »

20) Église est la traduction d'*ecclesia* qui signifie rassemblement.

21) Cf. : Chico Witaker *Changer le monde* c/o les éditions de l'atelier, Paris 2006.

commerce équitable, la consommation de proximité, les placements éthiques... jusqu'à une véritable pastorale de l'écologie qui fait le lien entre la vie comme par exemple cette église de Tanzanie où le prêtre, pendant tout le temps du catéchisme, fait planter et prendre soin de dix arbres à chaque enfant. Je sais que pas mal de paroisses le font, au moins partiellement, mais cela pourrait-il devenir une démarche d'Eglise qui l'assume pour annoncer la « bonne nouvelle » aujourd'hui ?

Et Jésus dans tout ça ?

Alors justement, que devient « Jésus-Christ, fils de Dieu sauveur » dans tout ça ? De quoi le Sauveur peut-il nous sauver, et peut-il tout simplement nous sauver ?

Cette crise me dit que la foi est impensable sans nous comme sujets. Dieu n'est pas un bon dictateur, il n'impose ni son pardon, ni son amour, ni son règne, il les propose, il les offre gratuitement. Dans le domaine du salut, il n'y a ni consommation, ni publicité, ni loi du marché, que des artisans, des acteurs, des donateurs. Dieu est impensable sans l'humanité ; nous sommes sa force, ses bras, ses mains, ses jambes. Nous sommes promus « images de Dieu » ; pas dieux nous-mêmes²², simplement images, représentations incarnées, représentants ; pas seulement porte-paroles, mais aussi porte-actions. La

mission est terriblement exigeante, et je crois qu'en Jésus de Nazareth, Dieu est venu nous montrer comment être ses « images ». Il nous montre la voie à travers la simplicité joyeuse, la communauté, le partage, le pardon.

Cette crise me dit que Jésus est l'image d'un Dieu unique qui n'est pas le tout-puissant, mais le tout-aimant. Il peut sûrement beaucoup de choses – je n'en connais pas les limites et ne veut en mettre –, mais à condition que nous l'acceptons librement et collectivement. Il représente Dieu lui-même, compagnon de vie, venu parmi nous subvertir ce qui atrophie la vie, délégitimer la conception sacrificielle de la vie, la croyance que le prix obligatoire d'un bien, c'est la mort de quelque chose ou de quelqu'un, parce que « on ne fait pas d'omelette sans casser des œufs », parce que « la destruction (est) créatrice »²³, parce que c'est une loi de la nature... Non ! Nous voulons sortir de cette logique funeste qui risque de devenir funèbre en présidant à notre enterrement.

Mais, plutôt que de supprimer le sacrifice, peut-être s'agit-il de le redéfinir. Au départ, il s'agit d'une offrande rituelle à une divinité, caractérisée par la destruction, l'immolation réelle ou symbolique ou l'abandon volontaire de la chose offerte. (On peut se demander si le gaspillage n'est pas une sorte de sacrifice offert à la divinité de la consommation). Etymologiquement, « *sacrum facere* » c'est faire sacré, rendre sacré, rendre au sacré. Le *sacrum* désignait ce qui apparte-

22) Quand nous cherchons à l'être, nous devenons démons. En affirmant que « Dieu s'est fait Homme pour que l'Homme devienne dieu », Irénée de Lyon (IIe siècle) a dit une bêtise dangereuse théologiquement.

23) Concept clé de l'économiste Joseph Schumpeter.

nait au monde du divin par opposition au profanum, celui de la vie courante. Le passage de l'un à l'autre se faisait par des rites dont le « sacrifice ». Dans le christianisme notamment, il se réalise à travers une personne, le Christ et au-delà, la personne humaine, particulièrement les pauvres et les marginalisés²⁴⁾. Ce n'est qu'à partir du 16^e siècle que le sacré désigne un domaine interdit et inviolable, digne d'un respect absolu²⁵⁾.

Dans une conception chrétienne, l'incarnation de Dieu en Jésus met fin à la séparation « inviolable » entre le divin et l'humain, puisque le sacrum entre dans le profanum, et inversement, le profanum prend des airs de sacré. Toute vie sur la « terre habitée » devient sacrée c'est-à-dire « inviolable » et exigeant un « respect absolu ». Les humains ne deviennent pas dieux pour autant, mais simplement « reliés » en permanence au divin, c'est le sens de la religion²⁶⁾.

Au bout du « chemin... la vie » ?

Alors, je crois que le règne de Dieu commence avec cette sacralisation de la vie, de toute vie ; avec l'affirmation de la priorité absolue de la défense et l'épanouissement de la vie sur toute autre logique, idéologique, économique ou sécuritaire. Le règne de Dieu sonne le glas du règne des objets fétichisés, de la domination des grands et petits chefs, la fin d'un idéal

de vie tourné vers l'enrichissement et la puissance ; « ...car c'est à toi qu'appartiennent le règne, la puissance et la gloire »²⁷⁾ ; à toi et à toi seul, car tu es seul Dieu.

Aujourd'hui plus que jamais, se retrouvent réunis au banc des accusés les deux fétichismes de base : l'enrichissement et le pouvoir personnels, car ils sont sacrificiels, mais aussi mensonge. On ne peut vendre ni gouverner sans mentir, à soi-même et aux autres, au moins un peu, même par omission. C'est sans doute pour cela que Jésus qui se présente comme « le chemin, la vérité et la vie » (Jean 14,6), met en avant le partage et la simplicité de vie, ainsi que le service communautaire et le pardon (en Grec : effacement des dettes) comme valeurs fondamentales du règne de Dieu. Par cohérence si ce n'est par conviction, les Eglises et les chrétiens devraient tenter de les vivre au maximum possible.

C'est utopique, oui sans aucun doute, mais le « vieux » réalisme est en train de nous mener au casse-pipe général, alors il est probable que le réalisme de la Vie soit plutôt cette utopie qui désigne en Grec un lieu qui n'existe pas... encore, ainsi qu'un lieu de bonheur. Alors, si la foi est un pari sur la Vie, je le fais.

J-P C.

24) Cf : Le récit du « jugement dernier », Matthieu 25,31-46.

25) *Dictionnaire historique de la langue française* sous la direction d'Alain Rey, c/o Le Robert.

26) *Religare* signifie en latin relier.

27) Le « Notre père » est apparemment la seule prière que Jésus ait enseignée. Ce final ne se trouve pas dans les Évangiles (Matthieu 6,9-13 et Luc 11,2-4), mais il est intégré dès le 1^{er} siècle dans la Didaché, le manuel d'enseignement sur le christianisme.

De la Bible

Dans cette seconde partie, trois auteurs interrogent et commentent les textes bibliques pour nous inviter « à aimer la vie qui nous a été donnée ».

De Baal au Dieu créateur : le rapport de Dieu et de l'humain à la terre dans l'Ancien Testament

*par Dany Nocquet, pasteur, professeur d'Ancien Testament
Faculté de théologie de Montpellier.*

La lecture de l'Ancien Testament (AT) conduit à opposer de manière binaire et manichéenne le Dieu de l'AT, Yhwh, et les autres divinités et en particulier Baal. La représentation de Dieu que transmet l'AT reflète une intention théologique profonde qui est de valoriser Yhwh, le distinguant des divinités du Proche-Orient ancien (POA) et en en faisant le seul véritable Dieu.

Les recherches actuelles mettent en évidence le travail littéraire et théologique autour de cette représentation de Yhwh, travail qu'il ne faut pas confondre avec la réalité religieuse mouvante et multiple de l'Israël ancien. En décrivant quelques aspects de cette réalité religieuse, l'article voudrait éclairer l'évolution du rapport à la terre dans l'AT et en montrer l'actualité.

1 • Baal, la divinité mal aimée et pourtant !

Baal signifie « maître, mari » et désigne une divinité du même nom qui est attestée depuis le 2^e millénaire av. J.-C. Le dieu Baal s'identifie au dieu Haddad dont il est le fils et qu'il finit par remplacer. Hadad était le nom sous lequel une divinité de la tempête était connue dans de nombreux groupes en Syrie-Mésopotamie. Sa fonction était d'assurer la venue de la pluie par la tempête et le combat. À Ugarit¹⁾ Baal porte le nom de Haddou et occupe les mêmes fonctions climatiques.

Selon les sources iconographiques, Baal (comme Haddad) est symbolisé par le taureau et représenté avec en main un éclair (ou une arme) et brandissant une massue. L'expression Baal-Hadad désigne le modèle de toute divinité climatique. Sa fonction est de donner la pluie en son temps aux laboureurs d'Ugarit, et cette fonction fait l'objet d'une attente dramatique dans les mythes de la religion syro-cananéenne : Baal et Yam (la mer), Baal et Môt (la mort). Baal est donc une divinité très présente en Canaan et son culte fort répandu : en témoignent les découvertes de statuettes de bovidés (symbole animalier de Baal), d'un sanctuaire dédié à Baal dans les montagnes de

Samarie. De même des sceaux israéliites portent des noms yahwistes et des noms baalistes, ce qui atteste de la présence de son culte en Israël.

Pour rendre compte de la relation complexe et vitale entre le ciel, la terre et la mer pour le don de la pluie indispensable à la vie agricole et à la cité, la mythologie de Baal à Ugarit se donne telle une œuvre particulièrement élaborée. Dans l'univers symbolique de l'Antiquité orientale, elle constitue un achèvement, un sommet que les théologies plus tardives reprennent et adaptent à des circonstances nouvelles.

Dans l'AT, après les noms d'Elohim et de Yhwh, la divinité Baal est le dieu le plus mentionné. Il est présent dans toute la littérature historique et prophétique dans des expressions telles : « *Ils servirent le Baal ou les Baals* », Jg 2,11, 2R 17,16. Elles résument souvent toute la condamnation de l'infidélité à Yhwh.

En dehors de ces formules généralisantes, la divinité de Baal est la seule à avoir une place aussi importante et aussi négative dans la trame narrative de l'AT. Les récits de Gédéon de Jg 6-9 (Jg 6,25-32), le cycle d'Elie de 1R 18 à 2R 1, celui de Jéhu, 2R 9-10 (2R 10,18-28) attestent de la prégnance de ce culte dans l'Israël du Nord au 9^e s. av. J.-C. Par la suite, les prophètes Osée (Os 2) et Jérémie (Jr 7) lui donnent une place non négligeable et dénoncent les Israélites pour avoir accordé leur reconnaissance à Baal plutôt qu'à Yhwh seul.

1) Ugarit : site archéologique de Ras-Shamra. Il s'agit d'une ville du 2^e millénaire av. J.-C. située sur la côte méditerranéenne dans l'actuelle Syrie. Ce site où ont été retrouvées les tablettes cunéiformes de la mythologie de Baal, représente le cœur de la religion baalique qui prédomine dans toute la région jusqu'au 1^{er} millénaire.

2 • Les enjeux de la lutte contre Baal

On peut se demander les raisons d'un telle insistance chez les auteurs de l'AT. Dans les récits du livre des Rois contre Baal, Yhwh et Baal sont deux divinités concurrentes qui occupent des fonctions comparables. Dans un contexte de sécheresse, en 1R 18,24, les deux divinités sont caractérisées par la maîtrise du feu : « le dieu qui répondra par le feu, c'est celui-là qui sera dieu ». Dans la suite du récit d'1R 18, seul Yhwh est capable de répondre par le feu et peut procurer la pluie qui faisait défaut.

Plusieurs éléments du texte indiquent que les auteurs ont une représentation climatique de Yhwh et qu'ils considèrent que Yhwh est le véritable « Baal » d'Israël : divinité de l'orage, pourvoyeur de pluie et maître du territoire. Le massacre des serviteurs de Baal par Jéhu en 2R 10,18-28 indique combien les cultes de Baal et de Yhwh sont imbriqués. Ce récit achève l'histoire de Jéhu qui a fomenté un coup d'Etat politique et religieux. En décimant la dynastie des Omrides et en chassant le dieu Baal, Jéhu instaure une nouvelle dynastie et le culte de Yhwh comme dieu tutélaire et principal. Un premier basculement religieux s'opère au 9^e s. av. J.-C. au cours duquel le culte de Yhwh devient le culte prédominant en Israël. Mais dans ce changement Yhwh demeure la divinité climatique majeure de l'Israël du Nord, pourvoyeur, à la manière de Baal, de la nourriture des hommes²⁾

Cependant, en Os 2, le prophète du 8^e s. s'insurge encore contre l'incompréhension des Israélites qui n'ont pas reconnu que Yhwh est la seule source de la prospérité agricole :

Os 2,10 *Elle (Israël) n'avait pas compris, elle, que c'était moi (Yhwh) qui lui donnais le blé, le vin et l'huile. Je lui ai prodigué de l'argent et de l'or — et ils en ont fait offrande au Baal !*

Malgré la prédominance du culte yahwiste, la pratique du culte baalique se poursuit dans la pratique domestique de l'Israël du Nord. Certains voient dans la dénonciation oséenne l'émergence d'un exclusivisme yahwiste (le fait de rendre un culte à Yhwh seul) que les rois Ezéchias (716-687) et surtout Josias (640-609) tentent d'imposer en Juda à une époque plus tardive. Cela signifie que le culte exclusiviste de Yhwh ne s'est pas imposé dans l'Israël du Nord jusqu'à la chute de la capitale Samarie en 722³⁾. Il existe des attestations selon lesquelles Yhwh est associé à une divinité de la fécondité, ce que les textes bibliques appellent le poteau sacré (ashérah, 2R 13,6)⁴⁾.

3) Après le règne de Salomon se forment deux royaumes, Israël au Nord (926-722) qui fut un État prospère et important et Juda au Sud (926-597) qui connut une période de prospérité au 7^e s. après la chute d'Israël.

4) Plusieurs inscriptions extrabibliques témoignent de l'association de Yhwh avec les divinités Ashérah, Béthel et Anat (voir en bibliographie le Cahiers Evangile 154).

2) Dès l'origine, Yhwh fut sans doute vénéré comme « dieu de l'orage » selon Jg 5,4.

Dans le royaume du Sud (Juda) au 7^e s., le Deutéronome devient le livre de la théologie exclusiviste de Yhwh. Cependant, même dans le cadre strict de l'exigence du seul culte de Yhwh : « tu n'auras pas d'autres dieux face à moi », Yhwh demeure celui qui entretient une relation de type « climatique » à la terre : la spécificité de Yhwh est de veiller sur le pays et à son arrosage régulier selon Dt 11.

Dt 11,10 *Car le pays où tu vas entrer pour en prendre possession n'est pas comme l'Égypte, d'où vous êtes sortis, où tu jetais ta semence en l'arrosant à l'aide de tes pieds comme dans un jardin potager.*

11 *Le pays vers lequel vous passez pour en prendre possession est un pays de montagnes et de vallées, qui boit l'eau de la pluie du ciel ;*

12 *c'est un pays dont le SEIGNEUR, ton Dieu, prend soin et sur lequel le SEIGNEUR, ton Dieu, a constamment les yeux, du commencement à la fin de l'année.*

13 *Si vous écoutez mes commandements, tels que je les institue pour vous aujourd'hui, en aimant le SEIGNEUR, votre Dieu, et en le servant de tout votre cœur et de toute votre âme,*

14 *je donnerai à votre pays la pluie en son temps, celle de l'automne et celle du printemps, et tu récolteras ton blé, ton vin et ton huile ;*

15 *je mettrai aussi dans tes champs de l'herbe pour tes bêtes ; tu mangeras et tu seras rassasié.*

16 *Gardez-vous de vous laisser duper et de vous écarter en servant d'autres dieux et en vous prosternant devant eux.*

17 *Le SEIGNEUR se mettrait alors en colère contre vous ; il fermerait le ciel, et il n'y aurait pas de pluie ; la terre ne donnerait plus sa production, et vous disparaîtriez bien vite du bon pays que le SEIGNEUR vous donne.*

Dans ce passage un nouveau rapport à la terre s'instaure en raison de la fidélité ou de l'infidélité à Yhwh. Le lien au pays est désormais déterminé par l'obéissance à la loi qui prend une place prépondérante dans la théologie du Dt. Dans le contexte de la réforme du culte yahwiste sous Josias au 7^e s. (2R 22-23), Dieu devient le garant d'un lien au pays et le garant de la capacité nourricière du pays : Yhwh demeure l'unique dieu nourricier pour Juda et les Judéens. Pour soutenir la réforme de Josias, les auteurs du Deutéronome ont magistralement « recyclé » la « panoplie climatique » de Baal au profit de Yhwh.

Dans le cadre d'une économie de production d'olives et de vin, de petites cultures céréalières et d'élevage, Yhwh a une relation privilégiée au territoire de Juda auquel il apporte la pluie nécessaire. Sur cette terre, paysans et éleveurs sont dépendants de la venue régulière de la pluie dans une zone climatique à forte alternance de saison sèche et saison humide. Toute amplitude climatique un peu forte pouvait compromettre l'installation et la production et contraindre un certain nombre à une émigration temporaire pour devenir mercenaires ou ouvriers agricoles dans les pays voisins (voir le livre de Ruth).

3 • Le Dieu créateur : une terre pour espérer

L'Exil à Babylone⁵⁾ au 6^e s. av. J.-C. conduit à une rupture théologique essentielle dont témoigne le 2^e Es (Es 40-55) : l'émergence du monothéisme yahwiste (confession du Dieu unique). Plusieurs textes du prophète disent sans ambiguïté la seule réalité divine du dieu d'Israël. Cette affirmation d'Es prend naissance à partir de la crise des représentations nationales et impérialistes du divin que provoque l'Exil⁶⁾. De plus, dans le contexte de la domination perse, la position dominante et universelle du dieu Ahura-Mazda a pu influencer la théologie du Dieu unique des auteurs bibliques.

Cette nouvelle théologie conduit à confesser Yhwh comme le dieu créateur des cieux et de la terre, à l'origine de l'univers. C'est la raison pour laquelle Gn 1 reprend les construc-

tions connues de l'univers des cosmogonies du POA, mais les retravaille en faisant de Yhwh la seule divinité au travail lors de l'origine du monde.

L'élaboration d'une théologie de la création est surtout l'œuvre des prêtres de Jérusalem après la reconstruction du temple à la fin du 6^e s. av. J.-C. Les prêtres écrivent une première histoire des origines qui commence avec Gn 1 et s'achève avec les plans du temple en Ex 25-40 et les lois sacerdotales du Lévitique. Dans ce cadre là il est intéressant de noter l'évolution du rapport au pays. En effet les textes sacerdotaux accordent peu de place au pays en tant que territoire avec des frontières, préférant insister sur le temple et son fonctionnement. Pour décrire le pays ou la terre, les auteurs sacerdotaux utilisent souvent un terme qui signifie le lopin de sol (*'ahouzâh*) accordé à une famille pour sa vie quotidienne. Une des intentions de cette œuvre (Gn – Lv) est de faire comprendre à leurs lecteurs que le temps de l'histoire est bien la continuité du temps mythique des origines et que le temple de Jérusalem reconstruit est le centre de l'univers, le garant de la présence de Yhwh au monde et garant de son équilibre.

En Gn 1, l'univers devient le « temple » de Yhwh. Le terme utilisé pour décrire les astres nouvellement reconfigurés en Gn 1 est celui des luminaires du temple de Jérusalem. De cette façon, les auteurs considèrent

5) Après la domination assyrienne et égyptienne, Juda passe sous la férule babylonienne en 597. Une partie de la population de Jérusalem et de Juda sont déportés en Babylonie. Une première vague des exilés revient en Juda en 538. Juda et Jérusalem sont complètement détruits par les Babyloniens en 587 après une tentative de révolte. En 538 Juda connaît une période paisible sous la domination des rois perses qui mènent une politique tolérante à l'égard des différentes cultures et religions de l'empire (Es 45, 1 ss).

6) La succession rapide des empires assyriens, babyloniens et perse interroge sur la divinité qui est en charge de l'histoire : est-ce Assour des Assyriens, Mardouk des Babyloniens ou Ahura-Mazda des Perses ? L'audace des auteurs du 2^e Es est d'avoir osé dire que le seul Dieu véritable maître de l'histoire, c'est Yhwh.

l'univers comme un espace sacré ou plutôt l'univers comme porteur d'une sacralité parce que créé par Dieu. Une théologie optimiste s'exprime dans ce récit par la répétition du refrain « c'est bon ! » : l'univers devient le lieu d'accueil de toutes les créatures, il y a une légitimation (un droit) pour tous à habiter cet espace avec une mission donnée par Dieu lui-même.

C'est pourquoi cohabitent dans l'AT une vision territoriale et ethnique du pays avec une vision universelle et xénophile de la terre. Dans ces théologies, Yhwh est moins le gardien de frontières que le garant d'un équilibre qui permet une relation vitale au sol nourricier.

4• Un nouveau rapport à la terre : « étranger et émigré sur le sol »

Les différentes compréhensions du rapport de Dieu à la terre ne sont pas sans conséquences sur la manière de concevoir le rapport de l'humain au sol, rapport qui se comprend dans la tension entre justice et promesse.

Dans l'axe de la Justice, une tendance lourde parcourt les textes de l'AT : celle de garantir à chacun l'accès à la terre nourricière et l'accès à la nourriture pour les plus démunis. L'AT est ici mu par le souci de la justice qui se fonde sur une compréhension de Dieu comme celui qui entend le cri de l'opprimé et se manifeste tel le Dieu climatique qui bénit et nourrit. Depuis les prophètes en passant par les textes historiques et législatifs, la tradition biblique souligne de manière constante et cohérente l'importance du respect du sol et des bornes (Dt 19,14 ; 1R 21), l'importance du droit de glanage (Lv 19,9-10).

De l'Exode au Deutéronome (Ex 23,10-11 ; Dt 15,1-11) la mise sur pied de la loi sabbatique apparaît

comme le fruit d'une mémoire et garantit un accès au sol pour tout Israélite et permet la sortie de la pauvreté, une remise à zéro.

Le Lévitique (Lv 25) développe une vision plus intégrative de cette loi en élargissant la notion de repos à la terre, Lv 25,1-7. Lv poursuit cette loi par celle du Jubilé qui ordonne le retour dans la propriété familiale accordée à l'origine à chaque clan. Lv 25,24 considère Yhwh comme le seul propriétaire du pays qui permet l'accès à tous au sol nourricier, les Israélites sont des « hôtes et des émigrés ». Les gens qui ne sont pas du pays peuvent aussi bénéficier d'un accès au sol nourricier (Lv 19,9-10 ; Gn 20 ; 23). Le culte sacrificiel est en partie corrélé à cette vision. En effet, les sacrifices sont à comprendre tels un repas et une reconnaissance. Lorsque l'Israélite offre un sacrifice végétal ou animal, il partage un repas dans lequel Dieu est l'hôte invisible. Il Lui manifeste ainsi sa reconnaissance, Lui qui a accordé sa bénédiction à

travers les récoltes et la prospérité du troupeau.

L'urgence de la justice nourricière dans l'AT reste d'une brûlante actualité. La quête d'une justice alimentaire doit faire l'objet d'un engagement éthique international prioritaire de la part des États pour éviter la spéculation financière sur les denrées alimentaires et l'accaparement éhonté et exponentiel de terres cultivables ou de forêts nourricières à d'autres fins.

Dans l'axe de la promesse, l'expression, « *pays ruisselant de lait et de miel* » (Ex 3,8), dessine un horizon d'espérance pour bénéficier des fruits du sol dans la liberté et la libre obéissance à Yhwh. Cette espérance, liée essentiellement à la terre de Canaan, concerne également le monde habité.

Ainsi, l'utopie prophétique, malgré un certain judéocentrisme, résonne de plusieurs appels à transformer les armes en outils de production agricole, Es 2,1-4, pour une ère de paix où chacun pourra se nourrir. Ces textes invitent à une nouvelle forme de partage et de rapports entre les nations (Es 56-66).

Gn 1 participe à cette promesse en soulignant la domination douce de l'humain sur son environnement animalier poursuivant l'œuvre créa-

trice divine⁷. En effet l'humain n'est pas chasseur en Gn 1, sa nourriture demeure végétale. Certes le rapport au monde vivant va changer suite à l'entrée de la violence dans l'univers à partir de Gn 4. Dès lors le monde et Dieu sont confrontés à cette question infinie : comment réguler la violence et la travailler de manière à ce qu'elle ne déborde pas l'humain et l'univers ? Ce qui équivaldrait au retour du chaos initial⁸.

Ce changement dans la relation à l'univers s'opère de manière sensible dans la relation aux animaux entre Gn 1 et Gn 9. En Gn 9 l'homme est autorisé à tuer les animaux, mais il y a une limite symbolique à cette violence : le respect du sang. L'acte même de tuer un animal pour se nourrir devient un geste mémoriel, il doit toujours rappeler que seul Dieu est à l'origine de la vie et que c'est Lui qui accorde cette nourriture. En ce sens Gn 1, texte de l'origine, est aussi en quelque sorte devant le lecteur telle une harmonie à (re)trouver à la fois avec Dieu et la création.

Le développement des militances associatives dans le domaine environnemental est essentiel, il est heureux que les chrétiens participent à ces prises de conscience salutaires. Mais il demeure encore beaucoup à faire auprès des Églises.

7) Les verbes utilisés pour dire la domination humaine en Gn 1 sont ceux de l'idéologie royale du POA dans laquelle la domination était pensée en principe telle une domination de service, pour tous. Gn 1 ne peut être utilisé pour légitimer une soumission tyrannique et brutale de l'environnement à l'humain.

8) Plus loin dans le Pentateuque, l'autre élément essentiel pour la régulation de la violence, c'est le don de la Torah et des dix paroles. L'interdit de tuer son prochain ainsi que les autres interdits créent l'espace nouveau d'un vivre ensemble communautaire.

Conclusion

En pensant Dieu, de Baal au Dieu créateur, les auteurs bibliques ont insisté sur le fait que Dieu n'est pas indifférent à la terre et à la production agricole. Ils ont compris le rapport à la terre (sol) tel un lieu théologique où doit se manifester la justice et l'espérance pour tous. Dans l'acte de se nourrir et d'habiter la terre, nous

disons, volontairement ou involontairement, consciemment ou inconsciemment, quelque chose du rapport à Dieu et à la terre nourricière. Il y a bien là un terrain éthique sur lequel les Églises ont encore une parole prophétique à proclamer.

D. N.

Pour continuer

SEUX Jean Marc, *Lois de l'ancien Orient*, Paris, Cerf, Supplément *Cahiers Evangile* 56, Cerf 1985

WESTBROOK Raymond, *Property and the Family in Biblical Law*, JSOT SS 113, Academic Press, Sheffield 1991

WÉNIN André, *Les errances de l'humain. Lecture de Gn 1,1-12,4*, *Lire la Bible*, Paris, Cerf 2007

CAUSSE Jean-Daniel, MÜLLER Denis, *Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir*, *Le champ éthique* 51, Labor & Fides, Genève 2009

NOCQUET Dany, *Le Dieu unique et les autres*, *Cahiers Evangile* 154, Cerf 2010.

La Création

Texte du professeur André Gounelle



Les récits de la création sont évidemment mythiques. Ils expriment sous forme de contes (comme le font les paraboles) des convictions, un message et une compréhension de la réalité.

Le mythe n'est ni un récit historique ni un compte-rendu scientifique. Il a cependant du sens et on aurait tort de le disqualifier. Qu'il s'agisse de fiction ne diminue en rien sa valeur religieuse ni ne lui enlève son intérêt théologique, voire philosophique. Si on lit le premier chapitre de la Genèse en s'interrogeant sur les conceptions qu'il exprime, engendre ou véhicule (peut-être à l'insu de ses rédacteurs), on y découvre deux grands thèmes.

Le premier concerne l'action de Dieu, le second la nature du monde. Examinons-les successivement.

1- L'acte créateur

« *Au commencement* »

Contrairement à ce qu'on pense souvent, le premier chapitre de la Genèse ne parle pas d'un début absolu ou d'une origine radicale. Au départ, sans qu'on sache pourquoi ni comment, quelque chose se trouve là : un *tohu-wa-bohu* (nos traductions rendent tendancieusement ce mot, qui a donné en français *tohu-bohu*, par « *informe, désert, vide* ») ; il y a aussi un océan (nos versions disent « *abîme* », ce qui n'est pas très juste, il s'agit plutôt d'une sorte de bouillie) ; on mentionne également des ténèbres auxquelles la pensée juive accorde une certaine consistance.

On ne nous dit pas d'où vient cette réalité initiale ; on la pose sans explication ; elle constitue une donnée primordiale énigmatique. La plupart des spécialistes actuels recon-

naissent que la Genèse ne raconte pas une création *ex nihilo* (à partir de rien).

Auparavant, des rabbins avaient souligné que la Bible ne commence pas par la première lettre de l'alphabet, le *aleph*, mais par la seconde le *beth* (*berechit*, mot inaugural de Genèse 1, qu'on traduit souvent par « *au commencement* »). Selon un conte juif, le *aleph* se serait un jour plaint auprès de Dieu de n'être pas en tête : le *beth* l'aurait injustement supplanté et l'aurait lésé. Dieu aurait répondu que l'homme n'a pas accès au *aleph* de l'univers. Comprenons que la naissance des choses lui échappe ; elle est hors de la portée de son savoir et de son entendement. L'homme ne connaît que des commencements relatifs, il ne peut pas remonter au-delà jusqu'à l'origine absolue de l'être, ce qu'indique le fait que le *beth* (qui a la forme d'un c renversé) est fermé comme une impasse, sans aucune ouverture sur ce qui existe derrière lui.

Des hébraïsants signalent que *berechit* ne veut d'ailleurs probablement pas dire « au commencement », mais plutôt « *dans les temps primitifs, à une époque reculée* ».

L'idée d'une création *ex nihilo* apparaît plus tard. On la repère pour la première fois non pas dans la Genèse, mais dans un livre deutérocanonique qui date du 2^e siècle avant notre ère, celui des Macchabées. La lutte contre des conceptions dualistes en vogue dans l'Antiquité tardive explique qu'elle se soit développée et imposée.

« *créa* »

Ce donné primordial, dont on ne nous explique pas d'où il vient, se caractérise par une confusion ou une indistinction : lumière et ténèbres, eau et sec, océans supérieur et inférieur y sont entremêlés. L'activité créatrice de Dieu ne consiste pas à faire surgir quelque chose là où auparavant il n'y avait rien, mais à séparer, à ranger, à classer.

Le verbe *bara*, qu'on traduit par « créer » pourrait bien d'ailleurs venir d'une racine qui signifie « tailler », « découper ». Dans son poème *Retrouvailles* (Le divan), Goethe en a l'intuition : quand Dieu prononce la parole créatrice « *que le monde soit* », « [...] *l'univers dans un puissant effort se rompit [...] les éléments se dissocient et l'un et l'autre se fuient* ».

De même Hermann Cohen (1842-1918), un philosophe néokantien qui a tenté une interprétation rationnelle du judaïsme, voit dans la création un processus de séparation. Cette séparation, contrairement à ce que suggère Goethe, n'engendre pas le malheur en entraînant la déchirure ou la rupture de l'être ; elle introduit, au contraire, l'harmonie et la richesse du divers.

La Genèse raconte la transformation du chaos indifférencié en un cosmos articulé. Dieu fait surgir le monde en structurant une masse informe. Il organise le temps et l'espace, il trie et démêle un fouillis, il met de l'ordre dans un fatras et un magma, un peu comme une mère de famille à partir de la pagaille laissée par ses enfants et son mari donne à sa

maison une bonne tenue et la rend agréable. L'acte créateur ne se limite toutefois pas à une redistribution cohérente des données. Il ne se borne pas à disposer autrement les éléments présents sans rien leur ajouter. L'organisation qu'il opère permet l'émergence d'existences qui n'auraient pas pu naître et se maintenir dans le chaos précédent.

De même, un romancier écrit un roman à partir des mots que lui fournit le lexique. Son roman ne se réduit cependant pas à un simple réagencement du vocabulaire, il représente une œuvre nouvelle et différente par rapport au dictionnaire. De même, une cuisinière à partir d'ingrédients et d'éléments divers confectionne un plat qui ne comprend rien d'autre que ces ingrédients et éléments, mais qui n'existait cependant pas auparavant.

Ainsi apparaissent le jour, la nuit, la mer, les continents. Ainsi surviennent le soleil, la lune, les étoiles, de l'herbe et des arbres, des poissons, des oiseaux, des serpents, des quadrupèdes et des bipèdes. Dans le chaos, on ne trouve pas d'êtres animés, vivants, personnalisés. Au soir du 6^e jour, il y en a beaucoup : des objets meublent le monde ; des plantes, des animaux marins, aériens, terrestres et humains l'habitent.

Selon le poème déjà cité de Goethe, la séparation créatrice a pour conséquence que « *tout était muet, silencieux et désert* » et elle rend « *Dieu solitaire pour la première fois* ».

Au contraire, dans la Bible, elle n'instaure pas des solitudes mais

établit des différences qui permettent la relation. En articulant au sein du monde altérité et proximité, différence et similitude, elle suscite des dialogues et des échanges que l'indistinction rendait impossibles.

« Dieu dit »

Pour organiser le monde, faire naître du nouveau et créer, Dieu parle. La Genèse insiste sur ces « *dièses* » de Dieu qui rythment le chapitre premier et marquent le début de chaque journée ou de chaque étape de la formation du monde. Dieu crée en parlant. La parole présente deux caractéristiques.

D'abord, elle implique une altérité. On parle à quelqu'un, à quelque chose et non pas à rien ni dans le vide. Ensuite, la parole cherche à obtenir un consentement. Elle sollicite un accord. Elle agit en persuadant, elle ne contraint pas (sauf quand on la dévoie). Elle est vocation, elle appelle et sollicite une liberté.

Quand Dieu prend la parole pour créer le monde, à qui s'adresse-t-il ? Évidemment à cette réalité initiale, ténébreuse et marécageuse que la Genèse nomme *tohu-wa-bohu*. Il lui suggère de changer ; il lui assigne des objectifs : devenir jour et nuit, terre et eau, végétal et animal, etc. En évoquant une possibilité auparavant inaperçue, la parole de Dieu fait naître dans ce chaos confus et inerte un désir ; elle provoque un frémissement. Le magma initial entend l'interpellation de Dieu, y réagit positivement, et la lumière jaillit. Il n'est pas écrit « *Dieu fit la lumière* » mais : « *Dieu dit que la lumière soit. Et la*

lumière fut. Et Dieu vit que la lumière était bonne ». Dieu prend la décision de parler ; l'initiative lui appartient ; s'il se taisait, rien ne se passerait. Le chaos l'entend, lui obéit et, comme Dieu le lui demande, il produit la lumière. Et Dieu constate que le chaos a su saisir la possibilité qu'il lui offrait et répondre à la vocation qu'il lui adressait. Les versets 11 et 12 indiquent bien ce processus : « *Dieu dit : que la terre se couvre de verdure, d'herbe porteuse de semences et d'arbres fruitiers [...] et la terre produisit de la verdure, de l'herbe porteuse de semences et d'arbres donnant du fruit.* »

Le philosophe et théologien américain Lewis Ford commente : « *La parole, une fois dite, réclame une écoute. Elle a besoin d'un être, humain ou non, qui soit capable de répondre. Quand Dieu dit : "que la terre se couvre de verdure", nous devons comprendre que la végétation qui apparaît est la réponse de la terre à l'objectif désigné par Dieu.* » Goethe parle d'un « *puissant effort de l'univers* » pour que surgissent les réalités. Bergson souligne que Dieu crée en rendant créateur.

2 - Les trois temps

Dans Genèse 1 l'acte créateur conjugue et combine trois facteurs : un passé, un futur et un présent.

D'abord, un passé. Il part d'une situation qui constitue un héritage ; il utilise des données fournies par ce qu'il y avait antérieurement. Le chaos symbolise ce quelque chose qui précède. Loin de l'annuler et de le

rejeter, l'acte créateur le prend en compte et le transforme.

Ensuite un futur. La parole divine suggère un avenir différent du passé. Elle ouvre des perspectives inédites. Elle indique un but, un objectif à atteindre. Elle suscite une vision qui aimante et mobilise, qui met en route un processus. Sans la parole divine, rien ne bougerait ni n'arriverait. Le chaos resterait vaseux, marécageux, obscur, confus, indécis et stérile. Le statu quo continuerait indéfiniment si Dieu ne prenait pas l'initiative de parler pour l'orienter vers autre chose.

Enfin un présent. La parole qui ouvre un avenir se dit dans le présent et s'adresse à un donné qui se trouve là au moment où elle retentit. Il lui faut y trouver un écho, y rencontrer un consentement, y susciter une décision. La création ne se fera que si le présent s'arrache au passé, réagit à ce que Dieu dit, accueille sa suggestion.

3 - Un modèle

Cette structure se retrouve presque chaque fois que la Bible raconte une intervention de Dieu. L'histoire d'Abraham, l'Exode, le retour de l'exil babylonien, la naissance de Jésus, Pâques, Pentecôte suivent le même schéma et apparaissent comme autant d'actes créateurs de Dieu. Souvent on y rencontre, d'ailleurs, le même vocabulaire que dans Genèse 1.

Prenons, par exemple, la vision des ossements desséchés du chap. 37 d'Ezéchiel, dont Honegger (sur des

paroles de Claudel) a tiré un oratorio bien connu. Les squelettes démantibulés et épars forment un chaos, legs du passé. La parole de Dieu par la bouche du prophète appelle à un avenir. Et vient la réponse positive du présent : « *Sitôt que j'eus prophétisé, il se fit un bruit, puis un tremblement, et ces os s'approchèrent les uns des autres.* » La puissance persuasive et suggestive de la parole permet aux ossements desséchés et disjointes de devenir un peuple vivant et structuré. Le récit de Genèse fournit un modèle qui permet de comprendre comment Dieu agit à toute époque et en toutes circonstances.

Aujourd'hui, comme il l'a fait autrefois et comme il le fera dans l'avenir, il œuvre pour une nouvelle création et invite les humains à devenir de nouvelles créatures.

Selon une parole de l'Apocalypse, reprise du prophète Ésaïe, Dieu est celui qui fait « *toutes choses nouvelles* ». Pour le croyant biblique, la création ne représente pas un passé lointain et fondateur ; elle est une réalité présente et une tâche actuelle. À chaque instant, la parole divine fait surgir de l'inédit dans sa vie et dans le monde. Dieu ne cesse de créer et d'appeler à devenir ouvriers avec lui.

Plus qu'une doctrine, le thème biblique de la création m'apparaît comme une prédication qui invite les auditeurs à répondre positivement à l'appel de Dieu. Elle leur demande de s'engager dans le renouvellement qu'il opère, d'avancer avec lui sur cette route qui va du chaos au cosmos, de la brutalité à la concorde,

de la haine à la fraternité, de la dislocation à l'harmonie.

4 - Le monde créé

En second lieu, se dégage du premier chapitre de la Genèse une conception du monde et de l'existence croyante que structurent trois convictions.

Le monde n'est pas divin

D'abord, le récit interdit de confondre, d'assimiler ou d'identifier Dieu avec la nature, ou avec une partie de la nature. La terre où nous vivons, qui nous porte et nous nourrit n'est pas un dieu ou une déesse. Elle ne mérite pas, et rien de ce qui s'y trouve ne mérite, qu'on l'adore. Le monde est une créature, un objet fabriqué par Dieu. Nous n'avons pas à lui rendre un culte, il n'est pas la réalité suprême qui commande notre existence et qui lui confère du sens.

Dans le monde des religions et des philosophies, l'affirmation que Dieu se situe au-delà du monde et en diffère totalement ne va pas de soi. Depuis les stoïciens de l'Antiquité jusqu'aux animistes, en passant par le panthéisme classique et romantique se manifeste une forte tendance à diviniser le monde ou certains de ses éléments. On connaît de multiples exemples de cultes rendus aux astres (Ra et Ishtar), à des arbres, à des sources, à des volcans, à des animaux (taureaux, boucs, monstres marins, etc.).

Cette tendance contamine le christianisme lui-même avec certaines versions de la transsubstantiation (et

de la consubstantiation) ainsi que de l'incarnation (par exemple, avec la thèse dite de la communication des idiomes et avec la « jésulâtrie »).

Avec une pointe d'exagération et de provocation, le théologien baptiste américain Harvey Cox

déclare que Genèse 1 est le premier manifeste athée que nous connaissons. En détaillant les six jours de la création, ce chapitre démolit et exécute, en effet, quantité de divinités. Il nie, contredit, renverse ce que croyaient beaucoup

de gens. Contrairement à ce que pensaient les cananéens, les sources, les montagnes, les arbres ne sont pas des puissances surnaturelles mais les créatures du troisième jour. Le soleil, la lune, les étoiles ne sont que des luminaires célestes, des lampes que Dieu a accrochées au plafond. Dans la hiérarchie des œuvres divines, les astres n'occupent même pas une place de choix, puisqu'ils ont été fabriqués le quatrième jour et non pas le premier ni le dernier réservés aux créatures principales. Même au sein de la création, on refuse de leur accorder une prééminence. Dans cette place qui leur est assignée, on perçoit une raillerie mordante, insolente, qui tourne en dérision ce qu'à l'époque on respectait.

Le chapitre premier de la Genèse proclame sur tous les tons : « *Ces prétendus dieux que vous redoutez, à qui vous adressez vos prières, à qui*

vous offrez des sacrifices, que vous cherchez par tous les moyens à vous rendre propices ne sont que des créatures, et des créatures qui vous sont inférieures. Elles n'ont pas la valeur que vous leur attribuez, elles n'ont aucun titre à votre vénération. »

Le récit de la création déclare que Dieu seul est Dieu ; si on vénère ce qui le manifeste ou ce qui vient de lui, on tombe dans l'idolâtrie.

Aujourd'hui, nous ne sommes guère enclins à adorer les arbres, les sources ou les étoiles. Par contre, notre époque divinise parfois la politique, l'argent, la réussite professionnelle, le sexe. Quelques écologistes, se réclamant de l'animisme amérindien ou africain, font de la terre ou de la nature une divinité.

Le récit de la création déclare que Dieu seul est Dieu ; si on vénère ce qui le manifeste ou ce qui vient de lui, on tombe dans l'idolâtrie.

La bonté du monde

Le récit de la création proclame ensuite la bonté du monde. Cette affirmation y revient comme un refrain. À quatre reprises, Dieu s'arrête pour regarder ce qu'il vient de faire et constate que c'est bon ou que c'est bien. Une cinquième fois, tout à la fin, il contemple son œuvre et il en rajoute ; il s'accorde, si je puis dire, un satisfecit encore supérieur : « *c'est très bien* » ou « *c'est vraiment bon* ».

Souvent les auteurs bibliques s'émerveillent devant la nature, devant les cieux et même devant le corps humain. De même que le

premier, ce deuxième thème comporte une forte pointe polémique. Il s'oppose à certains courants qui commençaient à apparaître du côté de la Perse et aussi de la Grèce, et qui se développeront beaucoup par la suite, en particulier dans le gnosticisme. Ils pensaient que la terre avait été fabriquée soit par des démiurges maladroits qui avaient raté leur affaire, soit, idée qui revient plus fréquemment, par des démons en révolte contre le Dieu suprême, le Dieu de lumière et de vérité. Par désir de nuire, par malveillance et malfaisance, ces puissances ténébreuses et négatives avaient créé un monde vil, mauvais, pervers, détestable. Seuls des êtres vulgaires, méchants et corrompus s'y plaisent et le trouvent beau. Les âmes d'élite le méprisent, le haïssent, s'efforcent de s'en évader par la contemplation mystique ou de s'en retirer en devenant moine ou ermite.

Dans cette perspective, la foi en Dieu entraîne une attitude négative devant la vie terrestre. Elle n'apporte que souffrances, misères et déceptions. Ses joies ne sont que des pièges pour nous séduire et nous perdre.

Le récit de la création rejette ce dédain, écarte ce dégoût, combat cette aversion, disqualifie cette répugnance. Il ne tombe nullement dans cet optimisme aveugle pour qui, comme pour le Docteur Pangloss du *Candide* de Voltaire, tout est pour le mieux dans le meilleur du monde. Il arrive trop souvent que le pire et l'horreur l'emportent. Le malheur, la souffrance, la cruauté, la bêtise, l'appât de pouvoir et d'argent malmé-

nent, torturent, martyrisent l'existence humaine (et aussi l'existence animale, végétale, cosmique) à un degré parfois insupportable.

Pourtant, même difficile et douloureuse, la vie représente un don merveilleux qui nous a été fait, et non pas une fatalité malheureuse qui pèserait sur nous et nous écraserait. En dépit de ce qui l'abîme et le défigure, le monde, œuvre de Dieu, est foncièrement, fondamentalement bon. Le croyant, le spirituel ne s'en détourne pas ; il s'intéresse à lui, s'y engage, s'en occupe.

Si le monde n'est pas Dieu, il est une fabrication ou, plus exactement, une entreprise de Dieu. On le méconnaît lorsqu'on le juge diabolique. On se méprend quand on lui accorde un rôle seulement utilitaire en le réduisant à un réservoir ou à un magasin qu'on peut utiliser sans limites. Il mérite qu'on l'admire, sans l'adorer, et qu'on en prenne soin.

Les réalités terrestres et naturelles sont des créatures, au même titre que l'être humain, que le croyant est appelé à respecter et à servir. « *Tu aimeras ton prochain* », lui est-il dit. Prochain ne désigne pas seulement le semblable, celui qui, comme moi, est un être humain. Prochain veut dire ce qui est proche, ce qui nous entoure, l'air, l'eau, les végétaux, les animaux, les montagnes et les plaines.

Comment ne pas évoquer la vision fraternelle et sororale du monde non humain que propose le beau cantique des créatures de François d'Assise ? Le croyant doit aimer la terre comme lui-

même, y voir une œuvre et une création de Dieu, sans en faire pour cela un dieu ou une déesse.

La parole

Lorsque Jérôme, au 4^e siècle, a traduit la Bible en latin, il a rendu le mot initial de la Genèse, *bereschit*, de même que l'expression inaugurale de l'évangile de Jean, en *arché*, par *in principio*. En s'inspirant de cette traduction, on pourrait dire que le premier chapitre de la Genèse pose la question suivante : « *Quel est le principe, le principal ou le prince de notre existence ?* »

À cette question, depuis l'Antiquité jusqu'à aujourd'hui, les sages et les religions ont proposé deux grandes réponses.

La première estime que des déterminismes assez stricts commandent notre existence et font d'elle ce qu'elle est. Le destin, des logiques économiques, des mécanismes psychologiques, des facteurs culturels, les circonstances, les événements historiques façonnent notre personnalité. Nous sommes le produit de causes diverses, extérieures à nous. Ce qui prime, c'est l'ordre et le cours des choses ; autrement dit, le monde est notre créateur.

La seconde réponse insiste au contraire sur nos décisions, nos choix, notre volonté. Par notre courage, notre énergie, nos efforts et nos actions, nous forgeons notre être, nous construisons notre vie, et rien ni personne ne peut le faire à notre place. Nous sommes des sujets autonomes, nous nous faisons, on pourrait presque dire nous nous créons nous-mêmes. Ce qui prime, c'est notre liberté.

La foi biblique apporte une autre réponse. Pour elle, la nature et l'histoire ne décident pas de notre vie ; nous ne la maîtrisons pas non plus par notre volonté propre, nos désirs et nos ambitions. Elle dépend principalement de la parole que Dieu nous adresse.

Nous ne sommes pas abandonnés aux lois ou aux hasards qui régissent l'univers. Nous ne sommes pas non plus livrés à nos fantaisies et à nos caprices. Nous sommes confrontés à une parole qui nous interpelle, nous demande de répondre et nous rend, par là même responsables, et donc ni automates ni autonomes.

Ce qui doit primer dans notre vie, c'est la parole de Dieu.

Conclusion

La lecture que je viens de proposer du premier chapitre de la Genèse a trois implications.

Premièrement, elle montre la non-pertinence, d'un point de vue théologique, de la querelle entre créa-

tionnistes et évolutionnistes. Il ne s'agit nullement de cela dans ce texte, qui esquisse non pas une théorie du commencement mais une compréhension existentielle des liens spirituels entre Dieu et le monde d'une part, entre le croyant et le monde

d'autre part. Quand, par exemple, on se moque de ce chapitre parce que la lumière y précède le soleil ou qu'on le défend en disant que toute lumière ne procède pas des astres, on ne comprend tout simplement pas ce qu'il dit. On en manque le sens auquel on substitue un faux-sens, voire un contresens.

Deuxièmement, l'être humain se partage toujours entre deux tendances contradictoires : la nostalgie des origines ou du passé, et l'attrait de la finalité ou de l'avenir à atteindre. On a souvent rattaché le thème de la création à la première tendance. On a estimé qu'il valorisait les débuts et fondait une stabilité du monde.

L'interprétation que j'ai esquissée va exactement dans le sens contraire. L'acte créateur ne se situe pas au départ, dans le passé mais à chaque instant. Il n'installe pas une permanence, il suscite et génère un mouvement, il fait bouger les choses et les êtres. Le parfait et l'idéal ne se localisent pas dans l'initial et l'Éden ne représente nullement un paradis perdu.

Pour la Bible, le paradis (si on tient à conserver ce mot) se situe plutôt au bout de la route dans ce que le Nouveau Testament appelle « le Royaume », ou encore de « nouveaux cieux et une nouvelle terre ». La création ne prend pas fin au bout de la semaine mythique de la Genèse. Elle se poursuit chaque jour. Elle est eschatologique et non archéologique ; elle n'invite pas à un retour en arrière, vers ce qui précède, elle tourne notre regard en avant, vers ce

qui va venir. La foi biblique ne fait pas revenir à un passé fondateur ; elle oriente vers un avenir mobilisateur.

Troisièmement, le thème biblique de la création souligne le dynamisme de Dieu. Il se caractérise par une activité incessante, une énergie toujours à l'œuvre, et nullement par un calme olympien et une sérénité béate. S'il lui arrive de se reposer, c'est pour la durée d'un sabbat et pas plus (ni un week-end, ni cinq semaines de congé). Inlassablement, il travaille, ce que dit Jésus dans l'Évangile de Jean (5, 17).

Il nous appelle à faire reculer le chaos et avancer le cosmos. Il ne réussit pas toujours. Ainsi, avec le déluge (et malheureusement en bien d'autres occasions) le chaos reconquiert et submerge des territoires où le cosmos s'était établi. Dieu ne se décourage pas. Il recommence après le meurtre d'Abel, après le déluge, après le veau d'or, après les désobéissances d'Israël, après la crucifixion de Jésus, après les trahisons des églises. Il n'abandonne pas son œuvre de création, il la reprend, la relance : il suscite Noé, Abraham, Moïse, les prophètes. Il ressuscite Jésus. Il inspire des conversions et des réformes.

Dieu est essentiellement, avant tout « dynamisme créateur » et pour le souligner, plutôt que de création (terme équivoque qui peut désigner un objet aussi bien qu'un geste), il serait préférable de parler de l'action ou de l'activité créatrice de Dieu.

Semence

par Jean-Pierre Sternberger, pasteur, bibliste

*S'asseoir tranquillement,
ne rien faire vient le printemps et
l'herbe pousse d'elle-même.*

Haïku de Zenkei Shibayama

Quand nos Églises souhaitent débattre d'un thème, elles se tournent parfois vers un bibliste qui interroge les Écritures et dit comment elles autorisent qu'on abordât la question. La parole peut alors être confiée aux vrais experts.

Pourtant, de même qu'il n'est pas nécessaire d'être croyant pour s'engager dans la lutte pour la sauvegarde de la vie sur la planète, les croyants n'ont nullement besoin de se justifier par le recours aux Écritures pour fonder une pratique écologique : le commandement de l'amour du prochain suffit amplement. Le mot « prochain » y gagne même en épaisseur s'il désigne non seulement le voisin dans l'espace mais aussi celui qui va venir à l'être, celui ou celle qui appartient aux prochaines comme aux plus lointaines générations.

Il n'est donc pas nécessaire d'ouvrir la Bible avant d'entendre les propos des sages et des savants. Mais s'il s'agit de lire ensemble le texte ancien et fondateur quand il aborde les thèmes de la vie, du temps, du rapport de l'être humain et de Dieu avec le monde et ses vivants, l'Évan-

gile a encore et largement de quoi nous interroger, nous apprendre, nous surprendre et nous inviter à aimer la vie qui nous a été donnée.

J'en veux pour preuve le texte que je propose à notre méditation : « [Jésus] disait : « Le Royaume de Dieu est comme [cela] : un homme jette la graine sur la terre; il dort ; il veille, nuit et jour. La graine germe et croît en sorte qu'il ne sait pas comment. D'elle-même la terre porte du fruit : d'abord l'herbe, puis l'épi, puis le blé formé dans l'épi. Quand le fruit est mûr, immédiatement, il envoie la faucille, car la moisson est arrivée. » (Marc 4,26-29)

À première vue, ce récit évoque une agriculture d'autrefois dont témoignent certains tableaux de Van Gogh ou de Millet. On y voit l'action linéaire d'un l'homme qui sème et récolte quand le fruit est mûr : ici ni intrant ni O.G.M., on n'achète pas la récolte avant que le grain ne soit semé, on ne récolte pas des fruits verts pour les expédier par camion frigorifique à travers toute l'Europe, on ne mélange pas le cours du blé et celui du gasoil.

Le Royaume de Dieu peut alors sembler être derrière nous, seulement accessible au prix d'une impossible marche arrière vers un Éden des rapports simples entre les vivants. Il n'est pas à exclure que cette impression première ait déjà été celle des auditeurs de Jésus, à une époque où l'agriculture, pour n'être pas insérée dans une économie aussi mondialisée que la nôtre, subissait amplement les aléas de la politique agricole commune à l'empire romain.

Mais ce récit est aussi une énigme (traduction du mot hébreu *mashal*, correspondant au grec parabole) : en quoi cette histoire évoque-t-elle le Royaume de Dieu ? **Je proposerais trois pistes d'interprétation** qui me semblent propres à susciter une réflexion sur notre rapport entre l'écologie, les vivants... et le Royaume de Dieu !

Une première lecture consisterait à voir dans ce récit l'illustration de ce que le monde créé par Dieu est simple, stable et structuré. Selon Genèse 1, Dieu crée et sépare. Il donne à la terre arbres et herbes portant en eux-mêmes des semences d'arbres et d'herbes selon leurs espèces. Il inscrit dans le vivant une loi immuable qui se perpétue de génération en génération. La parabole pourrait renvoyer à ce récit de la création en sept jours puisqu'elle peut être lue comme deux ensembles de sept stiques :

Le Royaume de Dieu est comme
[cela] :
un homme jette la graine sur la terre ;
il dort ;
il veille, nuit et jour.

La graine germe
et croît
en sorte qu'il ne sait pas comment.

D'elle-même la terre porte du fruit :
d'abord l'herbe,
puis l'épi,
puis le blé formé dans l'épi.

Quand le fruit est mûr,
immédiatement, il envoie la faucille,
car la moisson est arrivée.

En sept étapes, le semeur, homme ou image de dieu, jette la semence et se sépare de ce qui n'est déjà plus lui et qui, à la septième ligne, échappe à sa connaissance. Au centre de cette première partie se lit la figure d'un veilleur infatigable (cf. Psaumes 121, 4). Puis en sept autres étapes, la terre rend à l'homme ce qui est né en elle. Le semeur est devenu moissonneur. Il recouvre ce dont il s'était séparé. Au centre de cette deuxième partie : l'accomplissement d'un grain parfait au sein de l'épi.

À cette lecture, le croyant peut envisager son rapport au monde dans la perspective d'un respect des « lois de la nature » donnée par Dieu. Les crises de la vache folle ou de la grippe H5N1, les contestations des techniques des OGM ou de la fracturation hydraulique pour l'exploitation du gaz de schiste donnent à penser que le non-respect de la loi divine inscrite dans le vivant conduit inmanquablement à la rupture des équilibres dont nous sommes tributaires.

De nouveaux commandements
encore plus stricts que ceux de Moïse

se font jour : tu ne pollueras pas, tu ne nourriras pas ton bétail de farines animales, honore ta terre et tes mers ... si bien que le Royaume de Dieu n'est ouvert qu'à celui qui respecte le vivant et se plie patiemment aux lois voulues par Dieu. Rappelons-nous toutefois qu'un tel raisonnement conduit certaines personnes à refuser l'utilisation du vaccin ou de la périodale.

Une deuxième lecture s'inspire de la lettre de Jacques (5,7) : « *Prenez donc patience, mes frères, jusqu'à l'avènement du Seigneur. Le cultivateur attend le précieux fruit de la terre, plein de patience à son égard, jusqu'à ce qu'il en ait reçu les produits précoces et tardifs.* »

Interprétée comme une allégorie dans laquelle Dieu serait le semeur devenu moissonneur à la fin de l'histoire, notre parabole semble répondre à l'énigme du retard de la parousie et de la fin des temps. Il ne s'agit donc plus d'un homme, mais du monde où germe le Royaume et qui souffre des douleurs de l'enfantement. D'autres paraboles traitent de cette question à commencer par celle de l'ivraie qui, en Matthieu 13,24-30, occupe dans le récit évangélique la place de notre histoire.

Or ce motif de la fin des temps, ou de la fin d'un temps, est récurrent aujourd'hui. La prise de conscience de l'épuisement des ressources naturelles, du réchauffement sans précédent de l'atmosphère et autres impacts des activités humaines sur les conditions de vie sur la planète induit ce diagnostic. Pour certains nous assis-

tons depuis la révolution industrielle à un changement d'ère géologique, passant de l'holocène à l'anthropocène. Les phénomènes que nous ne parvenons pas à enrayer provoquent des franchissements irréversibles de seuils au delà desquels notre monde n'est déjà plus le même.

Cette appréhension de l'histoire que partagent nos contemporains s'apparente, quant à la forme, au discours des apocalypses qu'elles soient ou non bibliques. Comme les apocalypses, cette lecture est concomitante avec une certaine abolition des frontières et la remise en question des cadres nationaux dans lesquels s'inscrivaient économies et systèmes de pensée. L'apocalypse est fille de la mondialisation. Ses partisans s'expriment en terme de destinée humaine, de jugement de tous, de remise en cause de toute vie et de la vie. Nous savons que le monde aura une fin. Nous pouvons également penser que, bien avant cette fin, l'humanité aura mis elle-même un terme à son hégémonie sur la planète. L'apocalypse est enclenchée.

Mais si le mot « apocalypse » dans sa signification la plus triviale de fin des temps, fleurit ci où là, on ne saurait en conclure que nos contemporains appréhendent ainsi la proximité du jugement dernier. La fin qui, pour les prophètes antiques, résultait de l'intervention de Dieu dans l'histoire, est pour nous la simple conséquence d'un épuisement des ressources naturelles et d'un trop grand nombre d'activités polluantes et dangereuses. La moisson n'est plus celle de Dieu qui trie le bon grain de

l'ivraie du diable, elle est la récolte par les humains de ce qu'ils ont eux-mêmes semé. On pourrait citer ici l'apôtre Paul : « *Ne vous égarez pas : on ne se moque pas de Dieu. Ce qu'un homme aura semé, c'est aussi ce qu'il récoltera* » (Galates 6,7). Ce que l'homme a semé, nous –et plus encore nos enfants– sommes en train d'en voir le commencement de l'amère récolte. Mais Paul poursuit sur le ton de l'exhortation : « *Ne nous lassons pas de faire ce qui est bien, car nous moissonnerons en temps voulu, si nous ne nous relâchons pas.* » (Galates 6,8). Il est encore temps d'agir et de semer d'autres graines. Le pire n'est pas totalement assuré. Le jugement appartient aussi à Dieu. La grâce est possible.

Une troisième lecture pourrait alors nous entraîner sur les chemins de la sagesse. Car notre parabole peut aussi être lue de la manière suivante :

Le Royaume de Dieu est comme
[cela] ;
un homme jette la graine sur la
terre ;
il dort ; il veille, nuit et jour.
La graine germe
et croît
en sorte qu'il ne sait pas comment.
D'elle-même la terre porte du fruit :
d'abord l'herbe,
puis l'épi,
puis le blé formé dans l'épi.
Quand le fruit est mûr,
immédiatement, il envoie la faucille,
car la moisson est arrivée.

Selon cette disposition du texte, la parabole peut être lue en 3 temps :

temps du semeur, temps de la graine et temps du moissonneur. Dans la partie centrale qui comporte de nouveau sept stiques (mais pas les mêmes), l'homme est quasiment absent, seulement mentionné comme celui qui ne sait pas. Le stique central au sujet de la terre laisse même entendre que la vie n'a guère besoin de lui, ce qui paraît contradictoire avec le début de l'histoire où l'homme jette la semence dans la terre. Il y a comme une vraie tension entre ce cœur de la parabole et son début ou sa fin. Mais on peut aussi y lire que pour que le blé se forme, il faut que l'homme se retire et qu'il accepte d'ignorer comment la graine germe et croît, comment l'herbe devient épi, comment l'épi porte le grain.

Comme le rappelle Jean Valette dans son commentaire, « *l'essentiel se passe de son secours et de sa compréhension* ». L'essentiel aurait pu se passer de nous mais nous, comment saurions-nous nous passer de l'essentiel ? Telle pourrait être aussi la leçon d'humilité qui se dit ici. Nous autres, gens de l'anthropocène, ignorons encore bien des secrets du vivant et c'est sans doute encore mieux ainsi.

C'est une parabole du Royaume dans l'évangile de Marc. Elle reste une énigme. Inusable. Elle reste à méditer. Car si, comme le croyait fermement Théodore Monod, « *le christianisme n'a pas échoué. Il n'a pas été essayé* », c'est qu'il nous reste à entrer dans le Royaume ou à laisser l'esprit du Royaume entrer en nous.

Essayons.

J.-P. S.

De la responsabilité

La création n'est pas la nature

Éléments pour une éthique de la responsabilité

par Jean-Daniel Causse,
Université Montpellier 3 et Institut
protestant de théologie-Montpellier 1



1 • La création n'est pas la nature

Lorsqu'on aborde en terrain religieux, chrétien en particulier, les problèmes d'environnement et d'écologie, on confond souvent nature et création.

Or, il est indispensable de distinguer avec soin ces deux notions : théologiquement, la *création* n'est pas la *nature* ; on peut même dire que, d'une certaine façon, il n'y a de création que par « *dénaturation* », et que l'être humain, à la différence de l'animal, est un être fondamentale-

ment « *dénaturé* ». Les animaux ont, en effet, cette « chance » que nous n'avons pas d'avoir en eux, dès le départ, de façon innée – naturelle justement –, tout ce qui leur faut pour effectuer le trajet qui va du début à la fin de la vie.

Ils peuvent se fier à ce qui leur est instinctif et vivre en fonction d'un certain nombre de besoins qu'il leur faut satisfaire. Ils font corps avec le monde ; ils vivent en harmonie avec lui sans se poser la question de ce

qu'ils font dans cet espace, ni s'interroger sur les raisons qui donnent un sens à leur existence.

Ce n'est pas le cas de l'être humain qui, parce qu'il est humain, ne fait pas corps avec le monde, mais a cette capacité qui lui est spécifique de donner une représentation au monde, c'est-à-dire de l'ouvrir à la question du sens. Bien entendu, l'être humain est soumis lui aussi aux mêmes règles que les autres mammifères, mais d'une certaine façon il n'est pas du tout un être naturel parce qu'il ne trouve pas en lui spontanément, instinctivement, la réponse à la question de savoir comment il doit vivre, ce qu'il doit faire pour cela, comment il va s'adapter, et aussi pour savoir ce qui lui donne des raisons de vivre, etc.

Ainsi, anthropologiquement, le *monde* n'est pas la nature, mais une réalité toujours construite, interprétée, élaborée pour que la vie et sa transmission soient possibles.

Théologiquement, la *création* n'est pas la nature parce qu'elle n'est jamais une donnée, un « il y a », et pas davantage une essence immuable, mais une construction, un « apparaître », une réalité pensée et construite prise dans son historicité et sa contingence. La création c'est la nature qui est toujours déjà habitée par un monde du langage et qui ferme tout retour possible à une origine. La création signifie que le monde de l'humain est toujours déjà sorti de l'état de nature. Cette problématique correspond au passage de la nature à la culture, comme le relève le psycha-

nalyste Moustapha Safouan : « *L'idée d'un passage de la nature à la culture est une idée mythique ; seul un discours mythique peut affirmer l'antériorité "historique" de la nature puisque celle-ci est insaisissable sinon à l'intérieur des nominations de la culture* ».

De cela, les grands mythes bibliques témoignent, contre toute logique païenne de divinisation ou de sacralisation d'une nature. Les grands récits de la création, dans la Genèse, mettent en place un lieu qui a statut de *création*, c'est-à-dire un espace à aménager et à rendre habitable.

L'idée centrale d'un Dieu créateur signifie que le monde n'est pas auto-engendré, auto-fondé, et qu'il est donc marqué par la limite. En ce sens, le jardin d'Eden n'est pas un paradis compris comme totalité, mais un espace humain toujours déjà marqué par le manque (l'arbre de la connaissance du bien et du mal est présent et désigné comme interdit). Le terme « monde » est le signifiant d'une finitude.

Le monde n'est donc pas Dieu, et d'une certaine façon la pensée biblique se souvient de ceci que l'affirmation de Dieu comme Dieu est nécessaire à l'affirmation du *monde comme monde*, faute de quoi c'est le monde qui perd la conscience de lui-même et qui se divinise. On trouve chez D. Bonhoeffer une thématisation de ce type avec la compréhension du monde comme réalité avant-dernière et non pas dernière : vivre l'avant-dernier consiste à habiter le monde, mais un monde désabsolusité

où l'exercice de la responsabilité devient possible parce que limitée, avant-dernière et non dernière. L'avant-dernier est donc une réconciliation avec la contingence, la finitude des êtres et des choses, avec le statut même de créature.

De cette façon, D. Bonhoeffer a

redonné une grandeur certaine à l'ici-bas, à l'immanence et au caractère profane des choses. Il s'agit d'élaborer les formes possibles de « l'habiter » ou de la « co-existence », contre ce que le philosophe Jean-Luc Nancy appelle « l'im-monde ». Il s'agit toujours d'habiter le monde pour résister à l'immonde au cœur du monde.

2 • Création et fin du monde

La pensée théologique de la création suppose de penser un monde qui n'est pas éternel et qui donc a une fin.

C'est sur ce plan que résonne toute une série de questions, de peurs, d'angoisses, souvent légitimes, à propos de la « fin du monde », c'est-à-dire ce qui concerne le destin de notre planète et des prévisions catastrophiques à plus ou moins long terme. On se trouve ici renvoyé, par un biais inattendu, à la doctrine chrétienne des fins dernières, c'est-à-dire au chapitre classique de l'eschatologie que la dogmatique chrétienne a eu l'habitude de traiter, mais dont on ne sait trop que faire aujourd'hui.

On dispose pourtant de ressources à revisiter. Prenons ici, non pas directement la théologie, mais la philosophie, et précisément un petit texte fulgurant que Kant rédige en 1794 sur *La fin de toutes choses*. C'est en homme des Lumières que Kant se situe, situant la religion dans les limites de la simple raison, et rompant avec toute volonté spéculative. Or, pour Kant, une conscience des limites suppose de pouvoir penser que le monde ne soit pas justement tout,

qu'il ne soit pas l'éternité, qu'il ne soit pas Dieu d'une certaine façon, et qu'il faut donc pouvoir penser la fin du monde.

Plus globalement, il s'agit de penser que tout à une fin et donc que rien dans le monde, rien *du* monde, n'est éternel. C'est pourquoi, Kant ne donne pas comme titre à son texte « La fin du monde » ou « Le jugement dernier », mais *La fin de toutes choses*, c'est-à-dire qu'il s'agit de penser que toutes choses ont une fin, que rien de ce qui est n'échappe au registre de la finitude, et qu'il faut aussi pouvoir penser le temps dans cette perspective. Le temps n'est pas éternel. Il est la manifestation même de ce qui passe, de ce que tout est situé dans le temporel.

Et donc, ajoute Kant, il faut penser que l'éternité ne peut pas être une extension du temps, un prolongement infini du temps, faute de quoi le temps n'aurait pas de fin. L'éternité est un temps qualitativement autre ; il est un temps qui n'appartient pas au temps.

Le motif de la fin des temps est

présent dans la littérature biblique ; il se trouve représenté par exemple par l'idée de royaume de Dieu ou de royaume des cieux ; il nourrit non pas une angoisse, mais une pensée de l'espérance, et une confiance, avec la conviction profonde que Dieu est seul maître de l'histoire et de sa destinée ; le motif de la fin des temps n'est pas

non plus élaboré sur le mode d'une progression continue vers un « toujours mieux », mais il suppose l'idée de jugement dont Kant dira, dans le texte évoqué, qu'elle signifie que le mal sera toujours là jusqu'à la fin, et que si les hommes ont, pour vocation, la gestion du monde, le salut, quant à lui, vient de Dieu.

3 • Pistes éthiques

En fonction de ce qui a été brièvement évoqué, je note simplement trois pistes, ou éléments de réflexion, sur le plan de l'éthique.

a) Une pensée de la création suppose un rapport critique à l'égard des différentes formes de sacralisation, ou même d'idolâtrie, de la nature, qui ne sont pas sans réactiver des figures lointaines du paganisme. Les traditions religieuses déployées par le judaïsme et le christianisme soutiennent que non seulement la création est toujours un monde construit, élaboré, mis à l'œuvre pour devenir habitable, mais aussi qu'il n'existe pas une origine naturelle bonne qu'il faudrait retrouver ou préserver. Le monde est le lieu d'une complexité et d'une ambiguïté ; il est ce qu'il faut ouvrir à la possibilité infinie du sens.

b) Une pensée de la création suppose de développer une éthique de la responsabilité, ce qui signifie à la fois un engagement et un sens des limites.

Il ne s'agit pas de « sauver » le monde (le salut est de Dieu), mais

d'en user avec prudence et intelligence. La tradition théologique, augustinienne notamment, a mis en avant cette idée centrale d'un usage modéré de toutes les choses dans le monde. Il y a de la retenue dans l'usage du monde contre une voracité, ou une dévoration compulsive, de tout ce qu'il y a.

Or, nous sommes dans un temps de la jouissance sans limite, c'est-à-dire que nous sommes pris dans une consommation qui ne vise plus rien d'autre que la jouissance même de consommer. L'avoir n'a pas d'autre but que l'avoir lui-même. Il ne vise rien d'autre que lui-même. Notre monde occidental est devenu un « monde sans limite », pour utiliser le titre d'un ouvrage de Jean-Pierre Lebrun ; il est habité par l'idée que tout est possible, que rien ne doit être interdit, que tous nos désirs doivent être honorés sans délais.

La crise écologique et environnementale qui nous touche aujourd'hui concerne ce dont parlait Castoriadis quand il disait « *qu'une société montre son degré de civilisation par sa capacité de s'auto-limiter* ». C'est

un enjeu central parce que la limite construite est toujours une façon de se lier à l'autre et, en ce sens, elle est toujours l'envers d'une toute-puissance.

C'est ce qui se trouve en crise, avec ce qu'est aujourd'hui la surdétermination du désir de chacun, c'est-à-dire l'encouragement incessant de fantasmes qui nous font ne vouloir un crédit illimité donc. Le crédit illimité est une façon de récuser le lien.

c) Une pensée de la création est une logique du décentrement de soi – contre tout repli narcissique – c'est-à-dire qu'elle est une prise en considération d'un ensemble vaste auquel chacun appartient. La création ce n'est pas seulement l'humain ; c'est l'humain dans un temps et une histoire, situé dans une solidarité globale.

C'est sur ce plan, qu'il faut placer la question du péché et du salut : on rappellera que le péché n'est pas une catégorie morale, mais religieuse. On en trouve une formulation exemplaire chez Kierkegaard lorsqu'il écrit que « *le contraire du péché n'est pas la vertu, mais la foi* ». On est ici à distance de l'idée de « péché structurel » qui inscrit le péché dans le champ

de la morale alors qu'il est à distinguer de la faute morale. Le péché est en deçà de la morale et la réponse qui lui est faite – le pardon et la grâce – reste également toujours en excès de la morale, c'est-à-dire qu'elle est un « de surcroît » qui n'appartient à aucun registre comptable et qui ouvre à une éthique de la responsabilité et au souci de l'agir juste. Le péché est le fait de replier sur soi-même (*homo incurvatus in se*, disait Luther), et la foi est une liberté qui rend l'être humain à lui-même, c'est-à-dire qui le défait du souci de lui-même pour l'ouvrir au monde.

En ce sens, la création est moins ce qui précède le salut que ce qui lui succède. Elle est le souci de l'autre, le souci du réel, l'exercice de la responsabilité, inaugurés par une grâce divine qui délivre d'un trop grand souci de soi-même et de sa propre valeur.

Que le monde devienne une création signifie une ouverture en soi-même. Le monde n'est que ce qui s'ouvre au cœur de soi-même ; il est l'espace qui s'ouvre au cœur d'une saturation et qui permet de penser et de vivre le commun, et l'*oikouménè*.

J-D. C.

Conflits écologiques et conversion éthique(*)

par Olivier Abel, philosophe, professeur
(Philosophie et éthique) à l'Institut
protestant de théologie - Paris



Nous sommes pris entre les contraintes physiques de l'épuisement des ressources, des déséquilibres climatiques, des évolutions technologiques, qui déterminent des risques d'accidents et de catastrophes plus ou moins acceptables, et les contraintes éthiques et politiques qui désignent des injustices plus ou moins acceptables, génératrices de famines, d'envies, de guerres, mais aussi de bouleversements dans nos modes de vie. Plutôt que d'opposer dogmatiquement contraintes écologiques et contraintes sociales, intelligence écologique et libertés démocratiques, nous devons les composer.

Comment faire pour que les solutions techniques à l'épuisement des ressources ou à l'émission de gaz à effet de serre ne conduisent pas à des guerres et des injustices pires ?

Comment faire, à l'occasion de ces défis, une société plus juste, où les plus désavantagés ne soient pas sacrifiés sur tous les tableaux, condamnés

sans espoir à l'agressivité envers les autres et eux-mêmes ?

Je voudrais ici pointer quelques éléments de conflits possibles, et quelques conditions pour une paix « soutenable ». Depuis que le prix Nobel de la paix a été attribué en 2007 à Al Gore, ancien vice-président des USA et au GIEC (Groupe intergouvernemental d'étude sur le changement climatique), on voit bien que l'opinion publique est de plus en plus sensible au lien entre la paix, la protection des grands équilibres naturels, et la solidarité planétaire.

1- La montée des conflits

La disparité des ressources terrestres, mais aussi des capacités à les exploiter, elles-mêmes liées à des cultures et à des imaginaires différents, détermine des formes de capitalisme différentes qui sont aujourd'hui en compétition. L'enrichissement ne déplie pas les mêmes modèles de consommation et de vie idéale dans

Cet article d'Olivier Abel, a déjà paru dans IE en 2008, et le comité de rédaction a souhaité le republier.

des cultures différentes. Certains capitalismes sont d'abord bâtisseurs de productivité, d'autres s'adonnent sans frein au pillage des ressources dégagées par les autres, et on ne sait pas encore lequel de ces capitalismes, porteur de quel idéal de vie riche, triomphera demain.

Peu importe d'ailleurs, car la seule modification de l'agriculture et des besoins en eau peuvent mettre à genoux un capitalisme mondial qui se croit un peu trop « hors-sol ». Si l'on additionne, ce qui est le plus probable, les deux phénomènes des changements climatiques et du renchérissement de la facture énergétique et des transports, nous risquons de nous trouver dans un scénario d'effondrement de la mondialisation : la démondialisation, la relocalisation, une certaine décroissance vont frapper de plein fouet non seulement les grandes entreprises délocalisées, mais les ensembles politiques trop vastes, et les communications routières.

Face à ce risque, certains pays sont tentés de chercher leur salut « tout seuls ». Si les USA ou la France veulent garder pour eux la maîtrise de leur approvisionnement énergétique, c'est bien avec l'idée que dans quelques décennies la fusion nucléaire ou les nanotechnologies permettront de sortir victorieusement de l'après-pétrole. Le pari de cette « fuite en avant », c'est que les solutions technologiques sont plus plausibles, plus rapidement généralisables que n'importe quel changement de mode de vie.

Mais on ne peut pas se sauver tout seul, en laissant une grande partie de

la planète dévastée. On ne récolterait alors que la guerre et le terrorisme. En effet, pour empêcher les sociétés pauvres d'envahir les sociétés riches, un mur s'élève, de plus en plus technique et militaire, apolitique. Ne va-t-on alors pas tout droit à ces grandes migrations dans l'au-delà que sont les guerres ? Surtout si, pour produire nos biocarburants de substitution, nous affamons les pauvres du Sud. D'un côté les gaspillages, rejets et dépenses excessifs, de l'autre la pénurie, la raréfaction des ressources les plus « communes » (l'eau, la terre, les minéraux, la nourriture, la possibilité d'« habiter » le monde), tout cela tend à des rééquilibrages massifs et catastrophiques.

L'environnement, source de conflit

Quand on regarde un par un chacun des conflits qui enveniment les relations internationales et la compétition des économies, on voit que l'environnement, de façon plus ou moins occulte, est source de conflits majeurs : il suffit de prendre l'exemple de l'accès à l'eau au Moyen Orient pour mesurer combien la rareté des ressources pèse déjà, en sous-main sur l'avenir géopolitique. La position en amont ou en aval, sur le Jourdain, le Tigre ou l'Euphrate, de la Turquie et de l'Irak, de la Syrie, d'Israël ou des territoires palestiniens, la construction de barrages et l'exploitation des nappes phréatiques, poussent certains pays à utiliser l'arme de la raréfaction, et les autres à sortir du piège par tous les moyens.

On l'a vu aussi pour l'alimentation en gaz de l'Europe, qui offre à la Russie un rapport de force extrême-

ment favorable, qui pèse sur l'ensemble des relations, et d'abord parmi les pays les plus proches, Ukraine, Biélorussie. Et le pétrole est depuis longtemps un des grands enjeux, plus ou moins avoué, de bien des conflits armés ou non dans le monde.

Mais il faudrait également évoquer les ressources marines, les pêcheries, le chaos militaire au Congo RDC qui laisse le champ libre aux grandes firmes qui exploitent le coltan (minéral), le bois, le diamant et tant d'autres encore. Menaces liées aux flux migratoires etc.

Formes dérégulées

Dans tout cela, nous n'avons pas encore évoqué les conflits de la pollution, les régions désertifiées par une économie de la rentabilité feu de paille, au Sahel ou ailleurs, les régions abîmées par des rejets toxiques, et que fuient déjà, que fuiront bientôt davantage, des populations qui ne pourront plus même y survivre. Car les menaces liées au flux migratoires, premières sources de guerre en tous temps, sont multipliées par l'épuisement des ressources et par la pollution des éléments.

Ce que nous préparons donc, avant même les bouleversements climatiques et la fin du pétrole, mais conjointement à eux, c'est la guerre, une guerre inexpiable, chacun pour soi. Il ne s'agira plus de guerres classiques, ni de guerres civiles, non plus que de ces guerres de faible intensité que l'on appelle terrorisme, mais de nouvelles formes dérégulées qui mélangent tout cela et dont le pillage généralisé est la forme de base.

2- Géoéthique et fragilité démocratique

Mais l'injustice peut aussi se reporter sur les rapports entre générations : notre entière liberté de choix et de déplacement nécessite de sacrifier celle des générations futures, mais après nous le déluge ! C'est comme un conflit où l'un des combattants pourrait attaquer l'autre sans que celui-ci puisse jamais riposter. Un conflit où le vaincu ne pourrait jamais plus rencontrer le vainqueur. Un conflit insoluble en ce sens, et sans paix possible.

Pour prévenir et réguler tous ces conflits, il faudrait une gouvernance à long terme d'une très grande intelligence et d'une très grande capacité à prendre des décisions durables, mobilisant des sociétés entières qui doivent elles-mêmes se montrer de part en part intelligentes et courageuses.

Sans préjuger de l'engagement déjà important des institutions et conventions internationales, il faudrait de toute urgence mettre en place au niveau international une instance de veille cognitive chargée de la prévention des risques majeurs à l'échelle planétaire, et dans le même temps, capable d'influer sur la composition des grands choix et des régulations économiques — une institution capable d'associer une vigilance *écologique* et technologique face aux risques et une vigilance *politique* face aux injustices.

Cette instance viserait à encourager une compréhension de la solidarité planétaire et aussi des généra-

tions entre elles : elle organiserait dans les deux sens la transmission. La seule issue serait ainsi un investissement massif dans l'augmentation du niveau collectif de connaissances et dans la recherche de nouvelles sources d'énergie comme de nouvelles « économies de l'énergie ». Cela suppose une redistribution des modes d'extraction, de stockage, et de transfert de l'énergie, mais aussi une redistribution des modes de production, d'organisation et de diffusion des savoirs.

« Douces » démocraties ?

Mais cet édifice délicat risque d'accentuer encore la très grande instabilité, tant technique que psychique, de nos sociétés, et particulièrement de nos démocraties, qui sont sensibles à la versatilité des opinions, et qui peuvent s'avérer ingouvernables par excès de démagogie, de manipulation des inquiétudes sécuritaires et des convoitises technocratiques. Car plus il y a d'interdépendance et de complexité technique, et plus un accident ou un attentat peut avoir de conséquences en désastreuses chaînes. Et plus il nous est demandé d'intelligence, d'intégration cognitive et morale à la hauteur de la complexité que nous devons assumer, et plus cette souplesse psychique s'avère épuisante sinon insoutenable.

Et nos démocraties, si douces à l'intérieur, pourraient devenir féroces à l'extérieur, dans leur manière même d'externaliser leurs problèmes et ensuite de baisser le rideau de fer qui les protège du monde.

Si l'on se penche sur les conditions

à réunir pour qu'une issue un peu intelligente et sensible, mais si fragile puisse se consolider peu à peu, on trouve donc certes des solutions scientifiques et techniques, mais il s'avère aussi inévitable une modification profonde non seulement de notre idéal moral mais de nos mœurs concrètes.

On peut alors distinguer deux axes, qui sont comme les deux sources de la morale. Le premier est celui du débat, de l'argumentation, de l'information et de la discussion. La conscientisation qui permettrait à tous les échelons de former des citoyens du monde et des collectivités responsables exige de mettre en avant non seulement une éthique de responsabilité, mais une éthique d'interrogativité, où l'on cherche à comprendre ensemble les questions plutôt que de trop chercher des « solutions ». C'est le cœur de la démocratie radicale qu'il nous faut.

3 - L'autre source de la morale

Mais les plis pris par les corps et les mœurs sont plus lourds, plus difficiles à changer que nos installations techniques ou nos idées.

Par exemple, nous sommes drogués au déplacement, à la quasi-ubiquité, et ne savons plus être simplement là où nous sommes. Le plus délicat ici est de changer non pas tant nos opinions que nos habitudes – et parfois des habitudes installées depuis longtemps dans nos corps et nos objets quotidiens. Et il n'est pas de tâche plus impérieuse, plus déli-

cate, aujourd'hui, que de changer nos images de la vie bonne. Or les présuppositions fondamentales de nos orientations éthiques, notre précompréhension du bon et du juste, ne sont pas si aisément accessibles à l'argumentation – toute argumentation se fait « à l'intérieur » d'un champ de présuppositions admises.

Pour ébranler l'imaginaire social, bouleverser assez nos préjugés pour littéralement nous convertir, changer l'orientation générale de nos vies, les religions, les arts au sens large sont incontournables. Le recours à l'émotion écologique dans les motifs de l'agir politique, parce que le rapport à la « nature » est par principe aussi divers que les cultures, joue sur des claviers différents entre la France, l'Allemagne et la Russie, entre les USA, l'Arabie, l'Inde ou la Chine.

C'est pourquoi dans des contextes différents, tantôt trop nonchalants tantôt trop inquiets ou culpabilisés, il faudrait développer des discours différents.

Pour comprendre ce point, que des auteurs aussi différents que Hans Jonas et Jacques Ellul avaient bien identifiés, il faut mesurer l'importance non seulement du fonds religieux de toutes nos cultures, de leur influence latente, mais de la dimension religieuse de ce que la modernité y a substitué, notamment le progrès technique. L'optimisme technique du mythe qu'il y aura toujours une solution, tout autant que le pessimisme apocalyptique qui estime notre monde déjà foutu, épuisé, irrémédiablement pollué et condamné à la

guerre, ne sont l'un et l'autre que des variables d'une religion à la fois très ancienne et ultramoderne, qui ne cesse de réaménager à son profit notre planète, nos sociétés, et nos corps.

Sous une forme sécularisée, nous avons affaire à une « gnose », à une religion qui prône le salut par la connaissance, la connaissance étant précisément entendue ici comme ce qui nous sauve, ce qui nous permet d'échapper à un monde foutu, un monde abandonné au mal. L'exode extraterrestre en est le projet, la sortie d'une condition humaine trop limitée, la tentative de nous reconditionner librement. Et de même qu'il a fallu des théologiens de la taille de Karl Barth, de Paul Tillich, de Dietrich Bonhoeffer, pour pointer le niveau de corruption « religieuse » que représentait le nazisme, de même il nous faudra nous arc-bouter théologiquement contre cette religion mi-gnostique, mi-apocalyptique qui gangrène de l'intérieur toutes les religions traditionnelles.

Les grandes religions oscillent entre les figures de la peur et celles du souhaitable. Mais le dualisme gnostique qui travaille aujourd'hui toutes les grandes religions et les cisaille de l'intérieur dissocie les deux tendances et les exacerbe : *la peur pour la fragilité du vivant* tourne à la résignation apocalyptique et au cynisme, et *la confiance joyeuse dans les ressources du vivant* tourne au panthéisme sacrificiel de la Vie comme processus qui ne connaît ni la mort, ni la naissance, et encore moins bien sûr la résurrection.

4- La religion moderne et sa bifurcation

Pour revenir à la modernité occidentale, c'est elle, en radicalisant la logique monothéiste, et notamment sa branche chrétienne et protestante, qui a profondément bouleversé ce paradigme de l'équilibre plus ou moins différé des ressources et des dépenses, en introduisant l'idée d'une accumulation en vue de la croissance. Elle est donc par son anthropocentrisme de l'Homme-Dieu, roi de la création, en grande partie responsable des désastres de géographie physique et humaine qui nous guettent.

Ce n'était cependant pas fatal, et il y avait en elle une bifurcation possible, à partir de la frugalité franciscaine, mais aussi de la sobriété calviniste : on pourrait imaginer une modernité occidentale qui aurait généré une certaine solidarité, une manière fraternelle de répartir les biens et les charges de notre planète, de redistribuer les connaissances, les devoirs et les plaisirs.

On pourrait imaginer une affirmation de la transcendance qui aurait généré un respect de la pluralité des habitants du monde. On pourrait imaginer un anthropocentrisme seulement éthique qui aurait placé l'humanité comme sujet éthique d'une responsabilité centrale, non plus soucieuse d'être sauvée par quelque « gnose », mais capable de se retourner pour sauvegarder et veiller modestement sur la fragilité du monde. À quoi servirait de trouver des

solutions techniques et même politiques si le moteur éthique de notre culture et de nos évaluations est resté le même ? Ce sont ces ressources de nos traditions et de nos inventions qu'il nous faut réveiller et mobiliser.

Retour de la grâce

Pour cela il ne serait pas inutile de nous retourner vers un des plus profonds motifs d'agir qui ait mobilisé la culture occidentale dans ce qu'elle a encore de vivant et de prometteur, je veux dire la gratitude, la réponse au sentiment que nous ne sommes que par grâce.

Si la reconnaissance est un mobile si puissant pour l'action, c'est que nous pouvons donner parce que nous avons toujours déjà beaucoup reçu. Comme l'observe Ricoeur dans son *Parcours de la reconnaissance*, en prolongeant l'idée que nous sommes voués à un infini endettement mutuel, « *la gratitude allège le poids de l'obligation de rendre et oriente celle-ci vers une générosité égale à celle qui a suscité le don initial* ».

Face au conflit des générations, la gratitude nous rappelle l'interminable dissymétrie dont nous sommes bénéficiaires, et face au conflit des cohabitants planétaires que nous sommes, elle nous rappelle la mutualité sans laquelle le monde s'effondre.

Il ne s'agit pas de gagner notre salut, mais de reporter notre souci sur le monde qui nous a été donné à habiter, à cohabiter.

D'ici et d'ailleurs

Et ailleurs ? Cette quatrième partie explore la relation entre théologie et écologie dans d'autres traditions chrétiennes.

Chrétiens au Cameroun

par Félix Meutchieye, ingénieur agronome et géographe

Dans son ouvrage récapitulant sa trajectoire et sa vision chrétienne, Jean Marc Ela, «le prêtre en boubou» a désiré partager sa crainte de voir l'Africain tiraillé entre un arbitraire politique et une Eglise silencieuse, soucieuse de son appareil et au centre de toute chose.

Le cri de l'homme africain, est le cri passé et actuel qui part d'une construction historique fondée sur l'annexion¹⁾. On dira sans doute que l'histoire est jalonnée de violences et de douloureux renoncements. En devenant chrétien, l'Africain renonce à quelque chose. Mais à quoi ? Justement à tout ce qui est susceptible de l'entraver dans sa marche vers l'autre. L'Evangile est liberté et fraternité. Pourtant une certaine instrumentalisation profondément historique de celui-ci l'a vidé de son sens et rendu caduque son message de libération. D'où la réponse un peu militaire de la Conférence des Eglises de toute l'Afrique de Lusaka en Zambie, en 1975 : « La lutte continue »²⁾. Lutte contre les contradictions inscrites dès

le départ même des fondements des Eglises. Lutte contre l'oppression et la félonie. Lutte contre la misère tout simplement. Misère rapportée sous ses angles politique, économique et social. Misère justement à cause de cette tendance à la fragmentation des vies. Si l'être est lui-même décousu et divisé comment arrivera-t-il à la communauté de son être pour intégrer la communauté des autres ? si lutter c'est contre l'autre, l'échec est déjà dans le combat.

Ainsi, la pensée africaine fait référence à l'existence de forces méchantes, induisant en erreur ses victimes humaines et les opposants aux autres. Lutter c'est exorciser les relations et les rendre conformes à l'idéal d'une communauté vivante. Saint-Paul ne parle-t-il pas « des princes de l'air » ? Cette découverte pour d'autres reste une préoccupation centrale au cœur des luttes africaines. Lutter contre ces forces du mal qui défigurent et

1) Ela, J-M. 1980. *Le cri de l'homme africain*. Ed. Harmattan.

2) AACC-CETA. 1975. *La lutte continue. Rapport officiel de la 3e Assemblée Conférence des Eglises de toute l'Afrique, Lusaka-Zambia, 12-24 Mai 1974. 136p.*

désorientent, déshumanise et désagrègent. C'est pourquoi, partout sur le continent il a existé ces rites de « passage », ces rites de libération, qui trouvent leur terminaison dans le tombeau vide qu'affiche victorieusement l'évangile. « *Tout est accompli* ». Vraiment ?

La culture n'est pas le culte.

La culture n'est pas le culte. Pourtant celle-ci influence l'autre au point de l'inhiber, de l'effacer ou de la travestir tout simplement³⁾. Tant que pèsera le soupçon et la méfiance, l'hypocrisie et les stéréotypes, il croitra un vilain venin de séparation. La communion en perdra de sa couleur et plus grave, la division surviendra. Une analyse rigoureuse des schismes ayant donné naissance aux Eglises « indépendantes » africaines ne trouvent pas là ses sources ?⁴⁾.

L'Eglise n'a de sens que dans une bonne lecture et un vécu authentique du *Notre Père*. Plusieurs pionniers passés ou actuels sont ceux dont les mains, fébriles ou fermes continuent à se tendre vers les autres, vers l'autre aux fins de construire un édifice nouveau, parce que renouvelé et centré sur le seul langage commun à toute humanité : l'amour. Langage recherché dans les pages des Saintes Ecritures depuis avant la colonisation comme en témoignent aujourd'hui diverses sources⁵⁾. Le culte se nourrit

de la culture et l'enrichit de maintes manières.

Au-delà des slogans, il faut remarquer que la différence est comme la diffraction au sens corpusculaire de la lumière. Elle éclaire et étale en un faisceau unique dans un balayage impressionnant les rayons spécifiques. Loin de s'en servir pour éliminer et assujettir, la différence, primordiale, dès le récit biblique, est le fondement de la communauté.

Pour éviter de rentrer en conflit foncier, conflit de ressource d'avec son neveu, Abraham ne dira-t-il pas, « Nous sommes frères » ? La fraternité comme la sororité implique un voyage incessant et infatigable à la recherche du visage vrai et humain du frère/sœur. La communauté n'aura de sens que dans une approche missionnaire, c'est-à-dire volontaire et sacrificielle, par simple abandon de tout repli charlatanesque. Samuel Ajayi Crowther⁶⁾ serait bien remonté vers le nord du Nigéria avec son même message d'amour : « *nous sommes frères dans le Seigneur* ». Lui qui sans arme, sinon son amour arriva à réconcilier un certain sultanat à la beauté de son Seigneur, qu'il partagea avec un nombre incroyable en un temps relativement si court. L'aventure missionnaire est-elle terminée ?

Il est question plus que jamais pour l'humanité qui ne veut accepter de périr en parfait imbécile que de croire

3) Andersson, E. 1968. *A study in Congo-Brazzaville : churches at the grass-roots*. World Studies of Churches in Mission, Lutterworth Press ed. 296p.

4) CLE. 1973. *Graines d'Évangile : aperçu des Églises indépendantes africaines*. Ed. CLE. 63p.

5) Schaaf, Y. 1994. *L'histoire et le rôle de la Bible en Afrique*. Eds CETA / MAHO / CLE / GM. 287p.

6) Decorvet, J. 1992. *Samuel Ajayi Crowther : Un père de l'Église en Afrique noire*. Ed. du Cerf. 214p.

de manière authentique en la vérité de l'Évangile, de manière consistante et en toute vérité. Les constructions théologiques ne manqueront pas d'en rajouter au pessimisme devenu rationnel et matérialiste. Et si les cultures de communion, d'accueil, de service et de compassion étaient les prémices susurrées en nos cœurs pour retrouver le seul et unique chemin, à savoir l'homme fraternel de Galilée, Jésus-Christ ? Une lecture sociale dépeint ce personnage que Jean Marc Ela retrouve dans le plus petit des paysans, opposant la plume à la pioche, agissant selon la force de sa pensée. L'irrationnel justement ne serait-ce pas démembrer l'unité retrouvée dans la liberté des enfants de Dieu ? Et à ce moment là, la culture peut conduire vers un culte moins raidi par l'orthodoxie simpliste et cachotier, mimant parfois un certain paganisme infertile. La mission d'aujourd'hui ne serait-elle pas celle d'aller chercher le frère et la sœur, dans un seul élan d'amour, avec la force de dénonciation que donne le Saint Esprit, mais d'annonce aussi en obéissance à l'Esprit de grâce ?

Une image qui m'impressionne encore c'est celle de l'arbre à palabre. Sous la canopée d'un arbre « *hominisé* » comme témoin de nos choix et de nos sentiments, les enfants querelleurs doivent se retrouver et vider leur bile jusqu'à ce que solution soit trouvée aux différends, quels qu'ils soient. Les savoirs modernes ont dissociés l'animal du végétal, pourtant tous liés par la trophique alimentaire. L'écologie est aussi une école. C'est un long apprentissage à vivre avec, et non vivre contre. C'est l'école même de la responsabilité, c'est-à-dire ma

capacité à répondre de. Au-delà donc de toutes considérations passéistes ou actuelles, l'avenir se joue. A nous de la jouer. Dans ce « nous » je rassemble les frères et les sœurs, d'ici et d'ailleurs, appelés à retrouver loin des façades, les véritables valeurs cardinales évangéliques, celles qui fondent la culture de l'éternité, la conclusion d'une fraternité retrouvée. Tout ce qui nous entoure est témoin discret, mais témoin, soit de nos rejets tragiques de conversions, ou alors de nos efforts de lutte pour aller plus loin. Ce combat, qui est le combat de l'Autre est-il gagné d'avance ? Oui ! Par la foi, et par l'acceptation qu'en tout temps et en tous lieux, Dieu de toute création insuffle son Esprit de créativité et d'inventivité afin d'arriver à l'édifice de la communauté d'espérance. Cette foi là c'est aussi le regard plus vrai à nos modes de vie et de pensées, pour se tourner vers ce que Kā Mana appelle « *la nouvelle éthique et une civilisation de l'espérance* »⁷⁾. Nos rêves peuvent être déconstruits par des choses soudaines et tragiques, jusqu'à ce que soient allumée de nouveau en nos cœurs la simple prière des deux amis du chemin d'Emmaüs : « *reste avec nous, car le jour décline et la nuit s'approche* ». C'est avec Jésus au centre que nous formerons une communauté vivante et vivifiante, celle qui est à portée de main, mais que nous cherchons chaque jour.

F. M.

7) Ka Mana. 2005. La mission de l'église africaine : pour une nouvelle éthique mondiale et une civilisation de l'espérance. Collection Foi & Action, Ed CIPCRE. 444p.

La création, mystère de la présence divine



par Michel Maxime Egger

Si l'on entend répondre de manière durable à la crise écologique, il convient de ne pas s'arrêter à ses causes symptomatiques, mais de remonter à ses racines. Celles-ci ne sont pas seulement économiques et politiques, mais spirituelles. Elles relèvent du paradigme hérité de la modernité occidentale, qui s'est développé à partir de la fin du Moyen Âge et qui sous-tend le système « *croisanciste-productiviste-consumériste* » si destructeur pour la planète : une conception dualiste, rationaliste, désacralisée, anthropocentrique et masculine du cosmos et de l'être humain – à laquelle la tradition chrétienne n'est d'ailleurs pas étrangère.

On a assisté alors à une chosification de la nature. Dieu ayant été expulsé de la matière vers une transcendance plus ou moins inaccessible, la nature a été vidée de tout mystère et intériorité. Elle est devenue un objet, un stock de ressources à disposition de l'être humain pour la satisfaction non seulement de ses besoins, mais de son avidité infinie.

La marchandisation du monde est le fruit de ce formidable processus réductionniste du réel à l'œuvre depuis quatre siècles : l'invisible réduit au visible, le visible au matériel, le matériel à l'économique, l'économique au financier.

Sociologue et journaliste de formation, Michel Maxime Egger est aujourd'hui l'un des responsables d'Alliance Sud, la communauté de travail des grandes organisations d'entraide de Suisse. Il anime le réseau Trilogies – entre le cosmique, l'humain et le divin, qui vise à mettre en dialogue quêtes spirituelles et grands défis de notre temps (www.trilogies.org). Membre du comité de la revue d'anthropologie et de spiritualité *La Chair et le Souffle* (Novalis), fondateur de la collection de spiritualité contemporaine orthodoxe le *Sel de la Terre* aux éditions du Cerf, il est l'auteur de *Prier quinze jours avec Silouane* (Nouvelle Cité, 2002) et de *La Terre comme soi-même. Repères pour une écospiritualité* (Labor et Fides, 2012). Il a participé à plusieurs ouvrages collectifs, dont *Nous réconcilier avec la terre* (Flammarion, 2009), *Crise écologique, crise des valeurs* (Labor et Fides, 2010), et *Une vision spirituelle de la crise économique* (Y. Michel, 2012).

1- Vers un panenthéisme chrétien

La crise écologique nous appelle à sortir du paradigme de la modernité qui se trouve à sa source. Cela implique une *metanoia* personnelle et collective, qui allie transformation de soi et transformation du monde. Un premier point, capital, est de rétablir la nature dans sa plénitude d'être, en lui restituant sa dimension sacrée et de mystère. Evoquer la sacralité de la nature fait souvent peur aux Eglises, qui voient tout de suite poindre le retour au culte des divinités païennes contre lesquels le christianisme a lutté pendant des siècles.

Le but n'est pas de prôner une nouvelle religion de la nature, au risque d'en faire une idole, mais de définir une « troisième voie » permettant de dépasser les deux modèles antithétiques dans lesquelles la question écologique est souvent enfermée : le panthéisme – qui identifie la nature à Dieu – et le matérialisme qui objective la nature en lui déniait toute réalité spirituelle. Il s'agit pour cela de revisiter d'une manière critique et créative la notion de création – propre au judaïsme, au christianisme et à l'islam – en la délivrant des interprétations qui ont pu conduire à une dévalorisation et instrumentalisation de la nature.

Fidèle à l'enseignement des Pères de l'Eglise, préservé par l'histoire des dérives du rationalisme – fossoyeur de la connaissance symbolique –, le christianisme orthodoxe offre des pistes fécondes pour cette entreprise. Sa théologie mystique comprend en

particulier une approche spécifique : le panenthéisme. Comme l'affirme Grégoire Palamas (15^e s.), « Dieu est dans l'univers, et l'univers est en Dieu. »¹⁾ Cette approche du cosmos ne doit pas être confondue avec le panthéisme.

Là où ce dernier postule une identité entre Dieu et la nature, le panenthéisme parle d'une union sans confusion entre les deux à travers leur inhabitation mutuelle. La nature n'est pas d'essence divine, mais elle participe à la vie de Dieu. Dieu est en toutes choses, mais il ne se confond pas avec elles. Il est immanent dans sa transcendance et transcendant dans son immanence.

Le panenthéisme permet donc un utile et nécessaire dépassement des dualismes – Dieu-crédation, humain-nature, transcendance-immanence – qui empoisonnent depuis longtemps la théologie de la création. Il redonne à la nature une dimension sacrée, en en faisant le reflet de la gloire de Dieu et le lieu même de sa présence. Dieu le Père – source de tout ce qui est – agit dans le monde par « ses deux mains » que sont le Verbe et l'Esprit, écrit Irénée de Lyon (2^e s.). Le Verbe informe et structure le monde, l'Esprit saint l'anime et le vivifie. Cette approche – véritable « cosmisme lumineux » (Basile Zenkovsky) ou « tellurisme mystique » (Olivier Clément) – rejoint par un autre bout les découvertes de

1) Grégoire Palamas, « 150 chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques », 104, *La Philocalie*, t. II, Paris, Desclée de Brouwer/Jean-Claude Lattès, 1995, p. 518.

la science contemporaine qui, ayant déplacé les frontières entre information et énergie, voit la matière comme un espace informé par de l'énergie.

2- Les *logoi*, empreintes du Verbe dans les créatures

Un premier mode de présence de Dieu dans le monde est le Logos. Le Verbe divin est le « Principe » en qui, par qui et pour qui tout existe et toutes choses ont été créées (Gn 1,1 ; Jn 1,1 ; Col 1,16-18). Il a pris « chair » en la personne de Jésus-Christ, « vrai Dieu » et « vrai homme ». Pour la tradition orthodoxe, cette chair n'est pas seulement humaine, mais aussi terrestre, cosmique. Par son incarnation, le Verbe s'est uni à la création en s'y immergeant, il l'a pénétrée de son feu, habitée de sa présence, incorporée en en faisant son propre corps. La terre n'est donc pas seulement notre demeure à nous, humains, mais aussi celle du Logos divin. De l'atome le plus infime aux galaxies les plus infinies, l'univers est le corps et le temple du Dieu vivant.

Selon les Pères de l'Église, le Logos n'est pas présent dans le monde par son essence – qui reste inaccessible – mais par ses « idées-volontés » créatrices (*logoi*)². Traits d'union entre les cieux et la terre, les *logoi* sont à la fois les archétypes des créatures en Dieu et l'empreinte indélébile du Logos en elles. Ils constituent « ce par quoi, corrélativement, les êtres créés sont

reliés à Dieu et présents en lui »³. Ils définissent l'essence des créatures et traduisent leur « raison d'être » profonde dans le dessein de Dieu, au sens de leur principe ontologique, de leur identité individuelle et d'espèce, de leur place dans l'ordre de la création, de leur mouvement évolutionnaire et de leur finalité.

A cet égard, les *logoi* inscrivent par avance dans les créatures le but ultime vers lequel elles se meuvent et dans lequel elles trouveront leur accomplissement. Cette destinée – qui est moins un destin qu'une potentialité à accomplir – est la transfiguration ou divinisation. Celle-ci, selon Maxime le Confesseur (vii^e s.), n'est pas réservée à l'être humain, mais concerne toute la création. Si les *logoi* existent dans chaque créature, ils coexistent ensemble à tout jamais dans le Logos ou Verbe divin.

Cette interpénétration – du Logos (immanent) dans le monde et du monde dans le Logos (transcendant) – signifie que le Verbe divin constitue l'unité profonde, organique et intérieure de la création au cœur même de son infinie diversité. Il représente, en tant qu'« *Amour sans limites* », le « *lien substantiel entre tous les êtres, toutes les choses, et Celui qui les anime* »⁴.

3- Les énergies incréées

Pour la tradition orthodoxe, il existe une seconde modalité de la présence de Dieu dans la création : les

2) Voir Jean-Claude Larchet, *La divinisation selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, Cerf, 1996, pp. 105-123.

3) *Ibid.*, pp. 117-118

4) *Un moine de l'Église d'Orient, Amour sans limites*, Chevetogne, 1971, p. 22.

énergies divines⁵⁾. Si les *logoi* expriment la volonté créatrice de Dieu, les énergies divines sont des manifestations éternelles de Dieu lui-même.

Grégoire Palamas utilise la métaphore du soleil et de ses rayons. Le soleil, qu'on ne peut regarder en face sans s'aveugler, c'est Dieu dans son essence, transcendant, inaccessible, inconnaissable, au-delà de tout nom. Les rayons, dont on peut se laisser pénétrer, qui nous éclairent et nous réchauffent, c'est Dieu dans ses énergies, immanent, participable, connaissable et nommable. Les rayons, cependant, sont de même nature divine que le soleil. Les énergies sont « Dieu tout entier indivisiblement en chacun des êtres, selon quelque *logos* qu'il soit⁶⁾ ».

On peut, en simplifiant, déceler trois fonctions dans les énergies divines.

D'abord, *révélation* et *manifestation* de la Trinité dans la création. C'est par les énergies créées que chaque créature peut participer à la vie divine selon la mesure qui lui est propre.

Ensuite, *source de vie*. « Puissance créatrice et dynamique » (Cyrille

d'Alexandrie, 4^es.) par laquelle Dieu a créé le monde et continue d'y agir, les énergies divines pénètrent tout ce qui existe de leur feu créateur et de leur souffle vivifiant, même si elles n'arrivent pas toujours à se manifester pleinement dans l'opacité de la matière.

Enfin, *vecteurs de sanctification*. Les énergies créées permettent aux semences de divinité présentes dans la création de donner leurs fruits et aux créatures d'accomplir leur identité et finalité contenues dans leurs *logoi*.

C'est par les énergies divines que l'Esprit saint manifeste la féminité et maternité de Dieu à l'égard de toute la création. Il couve les eaux originelles, insuffle et donne la vie, anime les cycles et pulsations de la nature, accompagne les créatures dans leurs processus de maturation et de guérison. L'univers peut ainsi être vu comme une vaste toile tissée d'énergies, de vibrations et de souffles divins qui le parcourent en tous sens, comme autant de fils de vie qui relient les créatures les unes aux autres, rendant tout interdépendant.

Cette unité secrète et cette harmonie invisible ne sont que l'autre face – énergétique dans l'Esprit – de l'unité et de l'harmonie du monde dans le Logos par les *logoi*.

4- Transfiguration de soi et transfiguration du cosmos

Structurée par les *logoi* et vivifiée par les énergies divines, la relation entre Dieu et la création n'est pas celle – dualiste et unilatérale – d'un

5) La théologie des énergies créées a été reconnue aux synodes de Constantinople en 1341 et 1351. Elle a été reçue comme vérité dogmatique par l'ensemble de l'Eglise orthodoxe. Cela n'a pas été le cas des Eglises catholique et protestantes, où elle demeure encore largement ignorée.

6) Maxime le Confesseur, Ambigua à Jean, 22, cit. par Jean-Claude Larchet, *Saint Maxime le Confesseur*, Paris, Cerf, 2003, p. 133.

sujet et d'un objet. Elle est vie, réciprocité, amour et conscience.

La nature est donc plus qu'une réalité matérielle obéissant à des lois biologiques, physiques ou chimiques. Elle est un mystère habité d'une Présence et de conscience, ainsi que le reconnaît une partie de la science contemporaine qui – aux confins de la métaphysique – considère le visible comme une manifestation de l'invisible (le réel « voilé » ou « implié »).

La matière n'est pas un obstacle entre la création et Dieu, mais un canal de communication, un véhicule de ses énergies créées. « *Sous la voile de l'ordinaire se trouve la sacramentalité cachée du monde naturel* »⁷⁾. L'Esprit saint est partout présent et emplit tout par ses énergies créées. Cela faisait dire à Jean Damascène (6^e s.) : « *Je vénère la matière par laquelle m'est advenu le salut, comme étant remplie d'énergie divine et de grâce.* »⁸⁾

Don gratuit du Créateur, la création est – dans son extraordinaire diversité – une théophanie : une révélation de l'Invisible. Une manifestation de l'amour de Dieu, de sa beauté et de sa bonté. C'est en cela qu'elle a dimension sacrée qui lui donne une valeur et une dignité propres, indépendamment de son utilité pour l'être humain. C'est pour cela qu'elle mérite notre plus grand respect.

Nous avons besoin de la création pour nous unir à Dieu, la création a besoin de nous pour accomplir sa finalité divine. Notre tâche est de participer à la transfiguration du monde – plutôt qu'à sa défiguration – à travers notre propre transfiguration. Le salut du monde et notre salut sont indissociables.

Tels sont les fondements et la finalité d'une écospiritualité chrétienne, à incarner dans tout notre être et dans chaque aspect de notre vie.

M-M. E.

7) Elizabeth Theocritoff, *Living in God's Creation*, p. 186.

8) Jean Damascène, 1^{er} Discours sur les images, I.16, cité par Ignace IV d'Antioche, *Sauver la création*, p. 38.

Dieu dans la création. A propos de Jürgen Moltmann

par Roger-Michel Bory

Peut-on aujourd'hui parler de création divine sans passer pour un religieux sectaire attardé ?



En 1985 Jürgen Moltmann publiait *Dieu dans la création, un traité écologique de la création*, traduit en français en 1988. Sa démarche n'était pas dictée par la recherche d'une interprétation de l'origine de la foi judéo-chrétienne en la création mais par la situation très concrète et alarmante de crise écologique mondiale. Il s'imposait de reprendre une réflexion théologique sur la création, sur la place de l'homme dans cette création, dans le contexte particulier de la crise écologique.

Un des préalables à un tel travail est de reconnaître et d'évaluer le rôle de la civilisation chrétienne occidentale et de la cosmologie et de l'anthropologie qu'elle véhicule dans la

survenue de la crise actuelle. Pour cela, il faut oser mettre de côté des schémas de pensée qui ont une longue histoire, et renouer le dialogue entre théologie et démarche scientifique.

Comment peut-on répondre à une utilisation grossière du texte de la Genèse par Descartes dans son discours de la méthode : «... *connoissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connoissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et*

possesseurs de la nature », véritable credo de notre société occidentale, autrement que par un discours religieux d'ordre exclusivement éthique ?

Science et théologie

J. Moltman décrit trois stades de la doctrine théologique de la création.

Le premier est celui de la production d'une cosmologie religieuse par la fusion des traditions bibliques et de la vision antique du monde, qui a prévalu jusqu'au temps de la Renaissance. Le Créateur transcendant est au-dessus d'un monde contingent et immanent, et son œuvre est achevée au cours des six jours de la création (hexaméron). Le monde étant inhabité par l'esprit du créateur, apparaît comme un monde ordonné de Dieu. Cette cosmologie est géocentrique, la terre est le centre du monde (souvenons-nous des conflits entre l'Eglise et Copernic et Galilée) et anthropocentrique (l'homme est le couronnement de la création en six jours...).

Au deuxième stade, les sciences de la nature se sont émancipées de cette cosmologie complètement décalée par rapport à la réalité des observations de la nature et la théologie a restreint le champ de sa doctrine de la création à la foi créationniste personnelle. Les réformateurs ont beaucoup contribué à cet affranchissement des sciences de la nature par rapport à la foi en la création. Cela a été bénéfique en ce qui concerne la compréhension de la grâce et du salut personnel, mais au détriment de l'aggravation du fossé

entre science et théologie. La confession de foi du petit catéchisme de Luther : « *je crois que Dieu m'a créé ...* » a été entendue de manière de plus en plus exclusive alors qu'elle avait été conçue de façon inclusive « *... avec l'ensemble des créatures* ».

Même si l'on vit « confortablement » avec cette distanciation pacificatrice entre science et foi, on ne peut comprendre une théologie de la création comme uniquement existentielle. Si Dieu n'est pas le créateur du monde, du ciel et de la terre, c'est-à-dire tant des choses invisibles que des choses visibles, il ne peut être mon créateur.

Il est donc incontournable de passer à un troisième stade. L'évolution parallèle de la science et de la théologie mène à une impasse qui bloque toute progression vers les changements nécessaires face à « *la communauté d'urgence dans la crise écologique* ».

D'un côté, la « foi scientiste » marque le pas, et son intransigeance quant au progrès comme seule source de salut de l'humanité s'émousse ; les effets pervers de la domination technoscientifique sont de plus en plus relevés. D'un autre côté, il est nécessaire que la théologie réinvestisse le champ de la création sans s'autolimiter à un aspect existentiel, entretenant ainsi un fossé entre ce qui est de la foi en un Dieu sauveur, créateur et Seigneur et ce qui relève des sciences de la nature, du monde dans lequel on vit et de la crise écologique où Dieu n'a plus sa place. Pour cela, il faut retravailler une théologie de la

création qui ne soit, bien entendu, pas arqueboutée pour défendre des conceptions dépassées du monde mais qui aide nos contemporains à sortir de cette vieille schizophrénie entre foi et science et à relever le défi de la crise écologique.

Vers une théologie de la création pertinente pour notre temps

Les réflexions sur l'anthropologie, l'image que l'on se fait de l'homme dans la création, est l'une des nombreuses portes d'entrée de ce traité de théologie écologique de la création. L'homme considéré comme sujet, c'est-à-dire maître absolu d'une nature réduite à l'état d'objet utilisable et corvéable à merci est une idée dominante aujourd'hui. Elle se traduit dans la notion d'anthropocentrisme qui est le point critique principal des réflexions fondées sur l'écologie.

Or cette notion d'homme sujet a ses racines dans une vision duale de l'homme, chère aux philosophes grecs, avec l'âme (immortelle) dominant un corps mortel, conception reprise et adaptée par Saint Augustin et imprégnant fortement la pensée chrétienne occidentale.

Cette anthropologie n'a pas de fondement biblique. Lorsque, par exemple, on entend prêcher que l'homme est le couronnement de la création, on accrédite cet anthropocentrisme alors que, dans le texte de la Genèse, c'est bien le sabbat qui est le point d'orgue de la création : Dieu achève la création le septième jour. La

création est à la gloire de Dieu et non au service de l'homme. L'homme, dernier maillon de la création dont il fait pleinement partie est en interdépendance avec tous les autres êtres vivants, dans un réseau relationnel complexe et ne peut s'isoler et s'idolâtrer dans une relation sujet-objet vis-à-vis du reste de la création. Il est en quelque sorte « *imago mundi* », récapitulant l'ensemble de la création du vivant en même temps qu'« *imago dei* », reflet d'un Dieu de relation. Il participe à la célébration de la gloire de Dieu, dans l'attente d'une création nouvelle.

Théologie bloquée et piégée

Il faut cependant bien se garder de vouloir établir de nouveaux dogmes qui nous entraînent vers d'autres blocages. Mais on ne peut rester fixé, pas toujours de manière consciente, sur une anthropologie contredite par les observations scientifiques depuis le développement de l'écologie en tant que science au XIX^e siècle. La théologie chrétienne se retrouve piégée dans un conservatisme anthropocentrique assez comparable au blocage de l'Eglise du XV^e siècle, intransigeante sur le géocentrisme contredit alors par les progrès de l'astronomie.

Dans le débat actuel majeur autour de la crise écologique, la théologie biblique et chrétienne qui aurait beaucoup à apporter se trouve ainsi marginalisée et réduite à des considérations éthiques sur la responsabilité, certes très importantes mais finalement assez consensuelles et adaptables à de nombreuses dérives.

Pour conclure, on peut citer Jürgen Moltmann : « *l'anthropologie chrétienne a négligé son fondement dans les traditions bibliques en faisant sienne l'image de Ptolémée au Moyen Age (géocentrisme, homme au centre du monde). Elle est devenue unilatérale à l'époque moderne lorsqu'elle n'a fait appel aux traditions bibliques que pour légitimer la place privilégiée de l'homme dans le cosmos mais non pour mettre en évidence la communauté créaturelle dont fait partie l'homme.*

Elle est devenue bornée lorsqu'elle a cru devoir défendre contre Galilée, Darwin et Freud l'anthropocentrisme moderne pour sauvegarder la dignité et la moralité de l'homme » (Moltmann, *Dieu dans la création*, éd du cerf, p 240) .

Cette citation très incisive sur cette question controversée de l'anthropocentrisme ne doit pas masquer toutes les autres pistes abordées dans ce traité écologique de la création concernant l'approche trinitaire d'une théologie de la création, l'absence de contradiction entre la transcendance de Dieu et son immanence dans la création, les développements sur le temps messianique ouvert à l'espérance de la libération, de la pacification et d'une nouvelle création, le dépassement du débat entre créationnisme et évolutionnisme... et bien d'autres thèmes.

Autant de portes ouvertes pour une contribution constructive aux débats de notre temps.

R-M. B.

Menaces sur Tuvalu

par Didier Crouzet, pasteur, chargé des relations internationales de l'Église protestante unie de France

Article écrit d'après différents documents du COE, en particulier un document vidéo réalisé en 2011 : « Have you seen the rainbow ? Climate change, faith and hope in Tuvalu ».



PHOTO COE

Le pasteur Tafue M. Lusama

Tuvalu est un des plus petits États du monde, au milieu du Pacifique Sud : 26 km², 8 îles, 12000 habitants. Le changement climatique est là-bas une réalité : depuis quelques années, le niveau de la mer augmente, et comme la hauteur moyenne de l'archipel est de 4 mètres, certaines îles ont déjà disparu.

Le pasteur Tafue Lusama, secrétaire général de l'Église chrétienne congrégationaliste de Tuvalu, tire la sonnette d'alarme : « *Il y a vingt cinq ans, les coraux avaient des couleurs magnifiques. Aujourd'hui, ils sont morts. Comment est-ce possible, alors qu'il n'y a aucune activité indus-*

trielle sur nos îles ? Ce ne peut être que la pollution qui vient d'ailleurs.

Comme rien ne vient briser les vagues avant qu'elles n'atteignent le rivage, la mer grignote la terre et s'insinue partout. Les réserves d'eau deviennent saumâtres. Le récif corallien ne nourrit plus les poissons, la faune sous-marine diminue, ce qui a pour conséquence une alimentation carencée pour les habitants dont le poisson est la seule source de protéines.

Que faire ? Les Tuvaluans construisent des digues, installent des toilettes au compost, sans eau, et envisagent de chercher refuge dans d'autres

îles plus hautes. Pour le pasteur Lusama, l'élévation du niveau de la mer qui menace Tuvalu signifie que ses habitants vont perdre leur maison, leur culture, leur mode de vie et leur dignité. Ce n'est pas de gaîté de coeur que les Tuvaluans envisagent de devenir des « réfugiés climatiques ». Tofiga Falani témoigne : « ici, il n'y a pas de guerre civile, pas de terrorisme. Nous vivons en paix. Nous voulons rester sur nos îles ». Manase, une collégienne, renchérit : « ça fait des millions d'années que Tuvalu existe. Je ne veux pas qu'elle disparaisse ».

Comment faire ? A Tuvalu, on est loin des centres de décision, sans aucune prise sur le réchauffement climatique. S'ils restent seuls, les tuvaluans sont condamnés. Alors, ils cherchent des appuis. Depuis des années, le Conseil œcuménique des Eglises

relaye le cri de ces populations en danger vers ceux qui ont le pouvoir de faire changer les choses.

« Afin d'inscrire les droits de ces populations vulnérables à l'ordre du jour de la communauté internationale, nous devons jeter des ponts entre le monde universitaire, les organisations de la société civile, les gouvernements et les Eglises travaillant sur la question des changements climatiques », explique Guillermo Kerber, responsable du programme du Conseil œcuménique des Eglises (COE) sur les changements climatiques. Pour le pasteur Lusama, lutter contre le réchauffement climatique n'est pas une question scientifique, mais une obligation morale de la communauté internationale, afin que sur son île la vie continue.

D. C.

Prendre soin de l'insignifiant

*Témoignage d'Eli, prédicateur fijiien,
professionnel de l'environnement*

A 28 ans et une licence en environnement de l'Université du Sud Pacifique en poche, Eli est engagé depuis 12 ans dans l'encadrement des groupes de jeunes chrétiens à Fiji ainsi que dans la prédication lors du service dominical dans son Eglise méthodiste, sur la petite île de Gau (142 km², 3000 habitants, 16 tribus). L'île tropicale, au sein de cet archipel du Sud Pacifique, est largement couverte par sa végétation originelle et entourée d'un remarquable récif corallien.

Le pétrel de Fiji

Originaire de l'île de Kadavu, Eli travaille depuis 2009 avec l'ONG *Nature Fiji* en tant que responsable du projet de conservation du pétrel de Fiji. Cet oiseau a été décrit pour la première fois en 1855, peu avant de disparaître... et longtemps avant d'être retrouvé, en 1984, sur l'île de Gau. Le pétrel est un oiseau marin noirâtre qui ne vient à terre que la nuit, pour re-trouver son nid : un terrier creusé dans les endroits les plus escarpés de l'île. On comprend que l'oiseau ait pu longtemps passer inaperçu et qu'il puisse être insignifiant pour la plupart des habitants de l'île et du reste du monde.

Eli travaille pourtant avec les tribus de l'île – et leurs pasteurs – pour tenter de sauver de l'extinction cette espèce « *critiquement menacée* », endémique de Fiji ; principale menace : les cochons sauvages qui dévastent les terriers en quête d'œufs et de poussins. La population locale tente maintenant d'éradiquer cette espèce exotique envahissante de l'île afin d'enrayer le déclin du pétrel.

Eli est manifestement très instruit de la parole de Dieu et me cite lors de notre long entretien téléphonique de nombreuses références pour appuyer son discours, revenant sans cesse au texte hébreux afin d'embrasser totalement la portée de la « Parole de Dieu » et de ne pas se laisser influencer par les traductions successives, parfois handicapées par les limites linguistiques de leur contexte culturel et historique.

Il me relate que les habitants de l'île, pour la plupart frères et sœurs en Christ se retrouvant tous les dimanches à l'Eglise, « *ne comprenaient pas le rôle et la place qu'occupent les êtres vivants et les différents éléments de l'environnement dans le tout qui fait la Création, œuvre aimée de son Dieu.* »

Et pourtant, pour lui, scientifique de formation, les choses sont simples : « *la Bible explique tout !* ». Il entreprend alors de construire ses prédications, avec le pasteur, afin d'éclairer la lanterne des paroissiens.

Le texte de Génèse précise que chaque chose a été créée par Dieu et que ce tout fait un ; enlevez-lui un seul élément et l'ensemble n'est plus aussi fonctionnel, donc pas aussi « bon ». Le mandat donné par Dieu de « garder » la création doit alors être compris, selon le terme hébreu *shamr* comme un rôle de « gardien aimant » et non comme celui d'un usager abusant d'un fruit donné. « *Nous avons besoin de toutes ces créatures pour survivre et nous épanouir* » précise Eli. Si Dieu a aimé sa Création et qu'il nous la confie ainsi, c'est « *lui faire insulte, lui manquer de respect, que d'en abuser, de la détruire* ».

Il faut noter ici que la notion de « respect » est particulièrement structurante dans le système culturel coutumier de chefferies à Fiji. « *Si l'une ou plusieurs de ces créatures disparaissent, nous en souffriront* » ajoute Eli, illustrant son propos du rôle primordial que jouent les abeilles et les bousiers dans le fonctionnement de la biosphère et des activités agricoles. Il insiste également sur le besoin de « *comprendre pour respecter, au risque d'abuser par ignorance et de finalement souffrir, voire mourir* ». Eli va plus loin : pour lui « *la cause profonde de la destruction de la planète est un déficit de compré-*

hension de la dimension spirituelle de la Création et du mandat que Dieu nous a confié ».

Or le pétrel, aussi insignifiant soit-il à première vue, contribue activement au cycle des nutriments dans les îles tropicales : grâce à ses déjections, qu'il ramène à terre près de ses terriers, il crée les conditions édaphiques d'un écosystème unique. D'autres oiseaux marins ont également créé de gigantesques gisements de phosphate, exploités depuis longtemps pour couvrir nos besoins en fertilisants agricoles. De plus le pétrel est un oiseau totémique pour plusieurs clans de l'île et ce serait une perte d'identité profonde pour les membres des clans concernés que de constater la disparition de l'oiseau.

Dans le cadre de la mise en place du projet, Eli a récemment organisé un atelier de formation, pour apprendre aux habitants à piéger les cochons. L'introduction des 4 jours de travail a été réalisée par le pasteur, avec qui Eli a développé un argumentaire théologique remarquablement référencé et adapté au contexte culturel local. « *Après cette session, les participants ont réalisé que la conservation de la nature faisait intégralement partie de leur louange au Seigneur, ce n'était pas une nouvelle doctrine apportée de l'extérieur.* »

Propos recueillis par François Tron,
en octobre 2012.

Eco-comportements

La foi comme mode de vie

par Frédéric de Coninck, sociologue^(*), théologien mennonite

Il est certainement difficile de construire une théologie biblique de la nature. La Bible parle, certes, de la création et même de la Création avec un grand « C », mais ce terme concerne plus les rapports entre les hommes et Dieu, les histoires des hommes entre eux, les histoires de Dieu avec les hommes, que ce que nous appelons la nature. Au reste, les dommages que les hommes pouvaient infliger à la nature aux époques bibliques étaient certainement bien plus limités que les dommages qu'ils pouvaient s'infliger les uns aux autres. La nature était, pour eux, un donné sur lequel ils avaient peu de moyens d'action. Les prophètes attribuaient les sécheresses et les famines à des

déviations collectives, mais pas, directement à telle ou telle forme d'action sur la nature.

Les règles sur le repos septennal du sol s'approchent peut-être davantage de l'idée d'une éventuelle surexploitation des terres cultivées. Une certaine mansuétude à l'égard des animaux domestiques était également réclamée. Le sabbat, par exemple, concernait aussi les animaux : « Six jours, tu feras ce que tu as à faire, mais le septième jour, tu chômeras, afin que ton bœuf et ton âne se reposent, et que le fils de ta servante et l'émigré reprennent leur souffle » (Ex 23.12). Mais la plupart des commandements concernent l'humanité. Paul commente même l'un des rares préceptes qui concerne les bœufs dans la loi de Moïse d'une

^(*) Il a publié : *Agir, travailler, militer. Une théologie de l'action*, édition Excelsis

manière qui pourrait choquer : « *Il est écrit dans la loi de Moïse : Tu ne muselleras pas le bœuf qui foule le grain. Dieu s'inquiète-t-il des bœufs ? N'est-ce pas pour nous seuls qu'il parle ? Oui, c'est pour nous que cela a été écrit ; car il faut de l'espoir chez celui qui laboure, et celui qui foule le grain doit avoir l'espoir d'en recevoir sa part* » (1 Cor 9.9-10). En fait, il situe ce qui fait l'accent de la plupart des textes bibliques : c'est la justice des rapports sociaux qui leur importe.

Je me tiens donc à distance des points de vue qui ont tendance à personnifier la nature, à en faire un partenaire, voire un acteur qui aurait ses réactions propres et sa liberté d'action. En revanche, je pense qu'il y a beaucoup à dire sur les ravages que l'homme produit, de nos jours, autour de lui, en tant que symptômes d'un rapport au monde (aux autres humains autant qu'aux animaux ou aux végétaux) vorace, infantile et irrespectueux.

Cela nous renvoie à une vision globale de la foi, qui va au-delà de ce que l'on appelle, techniquement, une « confession de foi » et qui concerne un mode de vie dans son ensemble. La foi des premiers chrétiens n'était pas simplement une croyance théorique, mais aussi une croyance pratique : elle englobait des choix de vie, une manière de consommer, un mode de rapports interpersonnels, un certain type de vie communautaire, etc. C'est la question de cette foi comme mode de vie que la problématique écologique fait resurgir aujourd'hui.

On hésite souvent à rentrer trop en détail dans cette dimension pratique de la foi, car on connaît trop bien les excès de légalisme dont les chrétiens ont été porteurs. La Genève de Calvin avec son contrôle sourcilieux de la moralité publique ne fait pas envie. L'Angleterre victorienne ou l'Amérique puritaine, qui s'en sont inspirées, constituent également des repoussoirs. Mais même les petits groupes qui n'ont pas prétendu imposer leurs choix de vie à leurs contemporains ont souvent dérivé, comme les Amish, vers un contrôle communautaire que nous jugeons étouffant. Il faut donc rentrer dans ces questions de mode de vie avec prudence et, une fois encore, plutôt considérer les choix de vie qui sont les nôtres comme des symptômes qui nous interrogent sur nos choix profonds.

1- A propos de la sobriété

Lorsque Jésus parle de la richesse dans les Evangiles, il la présente, d'ailleurs, rarement comme un problème à elle toute seule, mais plutôt comme la porte d'entrée d'une attitude globale qu'il critique.

Celui qui poursuit la richesse est prêt, dit-il, à tous les sacrifices pour y parvenir et il en oublie le sens de sa vie. Il oublie la présence des autres, la souffrance de ceux qui manquent de tout. Mais il oublie également « son âme » ce qui donne sens à ce qu'il fait. Il laisse son cœur dériver loin de ce qui a vraiment du prix. Il s'emplit de manière compulsive sans voir qu'il est toujours aussi vide au fur et à mesure où il croit se remplir.

Nos sociétés qui peinent à définir un projet collectif de vivre ensemble se rabattent de plus en plus sur le critère unique de la richesse monétaire mesurable comme boussole. Mais un tel projet prête le flanc à toutes les critiques que Jésus formule dans les Evangiles. La qualité de la vie au travail et la qualité de la vie quotidienne dans son ensemble, sont facilement sacrifiées au nom de la poursuite de plus de richesse collective. Les inégalités sont conçues comme un mal nécessaire qui permet de donner plus à la moyenne des citoyens. Et au total les sociétés riches donnent l'image de milieux sociaux qui cherchent à absorber sans fin plus de produits, plus de services, plus de sensations, en ayant perdu de vue le sens de ce qu'ils font.

Des choix de société en question

L'exigence de sobriété, à laquelle la réflexion écologique nous rappelle, vient, de ce fait, percuter la course à l'abîme qu'est devenue la course à la croissance. La question n'est nullement de proposer un nouvel ascétisme, mais d'interroger sur les ravages de la consommation sans frein. Les sociétés de l'opulence ne sont pas des sociétés heureuses. Elles sont sans cesse traversées par le regret de ne pas avoir davantage et par la crainte d'avoir moins que son voisin. Les dommages causés par la surconsommation des ressources terrestres, en eau, en énergie, en matières premières, en provoquant la destruction d'espèces animales, la circulation de matières toxiques, le dérèglement climatique, nous renvoient le miroir de l'absurde sur lequel nos choix de société sont construits. Cela révèle

également le caractère profondément inégalitaire de l'achat et de la vente des ressources rares.

La prise en compte du risque écologique nous renvoie donc à l'exigence d'une certaine sobriété, mais cette exigence de sobriété nous renvoie à son tour à des questions existentielles redoutables quant au sens de ce qui fait notre vie. C'est là que l'on bute sur une difficulté importante : il est possible de prendre parti, dans une société démocratique, sur tel ou tel projet politique, sur telle ou telle mesure réglementaire, mais il n'est pas admis de mettre en question directement les choix existentiels profonds des autres.

C'est là qu'il me semble nécessaire de développer un travail à deux niveaux : une élaboration laïque de propositions politiques visant à plus de sobriété collective, d'un côté, et, de l'autre, un travail, sur une base religieuse, sur nos motivations, sur nos pratiques et sur les remises en question, au moins indirectes, qu'il nous semble nécessaire d'adresser à nos contemporains. C'est sur ce deuxième versant que la foi comme mode de vie retrouve toute sa pertinence.

2 - Un mode de vie enraciné dans une spiritualité élargie

Pour ne pas glisser de cet appel à un mode de vie en rupture avec les choix de nos contemporains à un nouveau légalisme, il est nécessaire de l'enraciner dans une spiritualité qui lui donne son sens, son souffle et sa

motivation. Ce que disent les évangélistes et les auteurs des épîtres sur la richesse ne se limite d'ailleurs pas à une injonction morale. Cela prend sa source dans le vécu d'une richesse plus grande encore qui permet d'accéder à une vraie plénitude.

La brève parabole de Matthieu 13 dit, à ce propos, l'essentiel : « *Le Royaume des cieux est comparable à un trésor qui était caché dans un champ et qu'un homme a découvert : il le cache à nouveau et, dans sa joie, il s'en va, met en vente tout ce qu'il a et il achète ce champ* » (Mt 13.44). Il faut accéder au trésor du cœur à cœur avec Dieu que nous ouvre le ministère du Christ, pour considérer avec plus de distance les richesses qui nous entourent.

Réinterroger notre foi ?

Jean formule la même idée, à sa manière, au fil du discours de Jésus à la Samaritaine : « *Quiconque boit de cette eau-ci aura encore soif ; mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif ; au contraire, l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source jaillissant en vie éternelle* » (Jn 4.13-14).

On se situe ici au niveau d'une aventure intime qui traverse notre être tout entier. La vie sobre apparaît, ainsi, suite à une conversion qui donne une perspective nouvelle à nos choix de vie.

Il est peut-être inhabituel de parler de conversion à un tel propos. Mais il

est clair, en tout cas, que les pratiques de surconsommation sans limite sont si profondément ancrées dans nos vies quotidiennes qu'il est illusoire de penser les modifier d'un trait de plume. Avant que des prises de conscience collectives fassent évoluer les pratiques et les attentes, il est nécessaire que des avant-gardes prophétiques soient porteuses d'une autre logique de vie. Or il est difficile de développer des modes de vie singuliers sans l'enracinement dans des convictions très profondes et sans la participation à des collectifs qui partagent ces convictions.

D'autres que les chrétiens sont porteurs de telles convictions aujourd'hui et on ne peut que s'en réjouir.

Mais pour ce qui concerne les chrétiens, l'obstacle sur lequel la consommation à outrance bute aujourd'hui est l'occasion de réinterroger notre foi dans toutes ses dimensions, en tant qu'elle structure notre mode de vie, et en tant qu'elle nous renvoie à des questions très profondes sur ce qui nous remplit, sur notre rapport aux autres et à Dieu.

C'est l'occasion de nous mettre au bénéfice d'une spiritualité plus large et de devenir chaque jour davantage « *des temples du Saint-Esprit* », sans triomphalisme, mais sans non plus de timidité mal placée.

L'éco-diaconie : une dimension authentique, essentielle de la diaconie chrétienne

par Otto Schaefer

1- Introduction : l'enjeu

La dimension écologique de l'action diaconale n'est pas une invention récente.¹⁾ De façon implicite ou en des termes différents, l'aspect environnemental de la diaconie a toujours existé. En même temps, le rapport de la diaconie, à la matérialité de la Création terrestre et à la diversité du vivant, est d'une actualité évidente.

Le plaidoyer qui suit n'a pas pour but de sacrifier à une mode ou d'apporter une touche verte à un débat qui n'en aurait pas besoin. Il s'appuie sur une évidence première de la foi chrétienne : le Sauveur est toujours aussi le Créateur. L'éco-diaconie est

une dimension authentique, essentielle de la diaconie chrétienne.

L'éco-diaconie comprend en particulier :

- la prise en compte du respect de l'environnement dans toute action diaconale, et cela de façon exemplaire et innovante ;
- l'écogestion dans la vie quotidienne et dans tous les projets de construction et d'aménagement de nos Eglises (dans cette perspective, l'écogestion non seulement accompagne l'action diaconale mais elle relève elle-même de la

1) Pour une explicitation historique plus détaillée, voir Schäfer, Otto (en collaboration avec Pierre Bühler), «Ecologie» in: *Encyclopédie du protestantisme*, 2e édition (dir. Pierre Gisel), Genève – Paris (Labor et Fides – P.U.F.), 2006, et Schäfer-Guignier, Otto, *Et demain la terre... Christianisme et écologie*. Genève (Labor et Fides) 1990.

diaconie et en constitue l'un des terrains d'action) ;

- la contribution à l'éco-justice dans les relations Nord-Sud, tant par le soutien à des projets locaux que par l'appui apporté à l'action du Conseil œcuménique des Eglises et à des initiatives politiques et juridiques décisives (application de la Convention climatique mondiale, politique du Conseil des droits humains de l'ONU, par exemple dans le domaine du « droit à l'eau », etc.) ;
- la protection de la nature et la protection animale (malgré le zèle excessif, parfois même dissuasif, de certains de leurs défenseurs) puisque ces domaines représentent des pierres de touche d'une conception suffisamment large et suffisamment pleine de la diaconie ;
- le « Temps de la Création » (période du 1^{er} septembre au 4 octobre), moment liturgique spécifique de l'Année ecclésiastique, où dans l'attention portée à la Création terrestre se rejoignent célébration et action (dans la tradition du « culte diaconal » de certaines paroisses).

2- Fondements théologiques de l'éco-diaconie

L'éco-diaconie est motivée par un triple fondement anthropologique, christologique et ecclésiologique.

Sur le plan anthropologique, le corps humain ou plutôt : l'humain dans sa corporéité, constitue de tout temps l'objet de l'attention diaconale.

Le samaritain de la parabole est d'un pragmatisme on ne peut plus matériel : il applique de l'huile pour les premiers soins et débourse de l'argent comptant pour garantir à la victime blessée le rétablissement complet. Sans la dimension physique de la prise en charge du corps dans sa dignité et sa fragilité, la diaconie perdrait son épaisseur qui la différencie de l'accompagnement spirituel. Or, l'environnement n'est rien d'autre que le milieu extérieur avec lequel le milieu intérieur du corps est en échange permanent. Donner à boire et à manger, soigner les corps malades, défendre des réfugiés fuyant des terres désormais inhospitalières, tout cela ne peut se faire sans égard pour l'environnement naturel qui offre – ou n'offre plus – les ressources dont le corps a besoin autant que l'âme. La diaconie des milieux de vie fait partie d'une diaconie pleinement humaine.

Sur le plan christologique, l'incarnation nous renvoie toujours au mystère de la présence divine dans la réalité organique de la vie. Dieu fait homme est Dieu fait chair. Un même Dieu paternel accueille l'homme pécheur et souffrant tout en se manifestant dans la grâce éphémère de la fleur et de l'animal (Matthieu 6). Les premières versions de la confession qui allait devenir le Symbole des Apôtres ne parlaient pas de Créateur mais seulement de Père : par Dieu le Père on sous-entendait le Créateur du ciel et de la terre. Dans cette perspective, le « nous » du Notre Père désigne l'humain solidaire de tous les humains et de toutes les créatures. La même extension à l'universel caracté-

rise les « œuvres de la charité » dans le Jugement dernier (Matthieu 25), référence majeure de la diaconie chrétienne ; il est parfaitement significatif que le premier plaidoyer moderne évoquant la supériorité du « noble sauvage » en matière de gestion responsable des ressources naturelles, à savoir le discours du vieillard toupinambou chez le théologien réformé Jean de Léry, se termine par un commentaire faisant de l'usage respectueux des ressources terrestres un critère du Jugement dernier.²

L'affirmation néotestamentaire du Christ cosmique (Colossiens 2, cf. Romains 8) résume bien cet aspect essentiel de notre foi. « *Le Royaume de Dieu englobe la délivrance de la créature* » (L. Ragaz). Une autre approche christologique, celle d'un Jacques Ellul par exemple, insiste sur la liberté dont le Christ nous investit face à toutes les idoles asservissantes dont celles du système technicien et de son emprise destructrice sur l'environnement.

Sur le plan ecclésiologique enfin, un principe de non discrimination animé précisément par ce Christ universel poussera toujours à élargir l'espace de l'Église. L'Église est communion non dans la conformité au bon rituel ni dans la bonne appartenance déjà bien établie mais dans un défi d'ouverture à l'autre par

lequel Dieu nous provoque toujours à nouveau. Etienne, le diacre-martyr voit le ciel ouvert et le Temple aboli au profit d'une élection divine s'étendant aux païens autant qu'aux juifs. Si François d'Assise ose appeler les éléments ses frères et sœurs, si Albert Schweitzer comprend le « respect de la vie » comme l'amour du prochain affranchi de toute limitation catégorielle et si Théodore Monod en tire toutes les conséquences pour la relation de l'humain à la créature animale et végétale, si les Blumhardt et Oberlin ont été des pionniers non seulement de la diaconie contemporaine mais aussi, par exemple, de la protection animale et, à certains égards, du respect de ce que nous appelons l'environnement³, c'est bien au nom d'une conception de l'Église et du Royaume de Dieu qui ne supportait pas d'être plus étroite que le règne du Dieu Sauveur et Créateur.

3- Aspects institutionnels de l'éco-diaconie

Dans les œuvres diaconales spécialisées, l'écogestion doit être comprise comme un aspect de la vocation même de ces institutions. C'est d'ailleurs souvent déjà le cas. Certaines œuvres diaconales protestantes, en Allemagne par exemple, peuvent être considérées comme de véritables modèles en la matière. Des standards clairement formulés, des éco-labels (ceux du domaine public

2) « [...] ceste nation [...] se lèvera en jugement contre les rapineurs, portans le titre de Chrétiens » ; Léry, Jean (de) ; *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (éd. Frank Lestringant), Paris, LGF (Bibliothèque classique), 1994, p. 312.

3) Pour une explicitation historique plus détaillée, voir Schäfer, Otto (en collaboration avec Pierre Bühler), « Ecologie » in : *Encyclopédie du protestantisme*, 2e édition (dir. Pierre Gisel), Genève – Paris (Labor et Fides – P.U.F.), 2006.

ou alors des formules définies spécifiquement pour le contexte ecclésial) ⁴ représentent des gages de sérieux et les « règles du jeu » d'une émulation réjouissante.

Les paroisses sont confrontées aux mêmes défis – avec toute la diversité des situations locales, bien entendu. La formation des responsables des bâtiments et des concierges est très utile, notamment au moyen de cours de formation spécifiques en matière de chauffage des temples et autres bâtiments paroissiaux. Ces cours de formation ont un succès considérable en Suisse romande, par exemple. Des publications spécialisées existent ou sont en préparation.⁵

Au sein de nos Eglises (ERF et EELF) existent des groupes et des commissions chargées de travailler sur la dimension écologique tant du témoignage que du service chrétien. Il sera important de les encourager, de formaliser leur mandat (quand ce n'est pas déjà fait) et de leur faciliter la diffusion des informations et une

intervention efficace dans la vie des Eglises.

Le moment liturgique œcuménique du « Temps de la Création » (du 1er septembre au 4 octobre) sera appelé à jouer un rôle plus affirmé à l'avenir.

Plusieurs paroisses en France tiennent déjà régulièrement compte du « Temps de la Création » recommandé par le 3^e Rassemblement œcuménique européen de Sibiu (2007). Du matériel d'animation en français existe en France (EPAL, groupe JPSC) et en Suisse (oeku Eglise et environnement). Les traditions de la Fête des Récoltes souvent très importante et très populaire dans les Eglises d'Afrique constitueront certainement aussi un enrichissement précieux du « Temps pour la Création » dans nos paroisses de France. Les projets de coopération Nord-Sud, la dimension mondiale ne seront pas à négliger.

O. S. ⁶

4) Cf. Le « Coq vert » des Eglises protestantes d'Allemagne, label que certaines Eglises de France et de Suisse cherchent à reprendre et à adapter à leur situation.

5) Un manuel « Paroisse verte » est en cours d'élaboration aux Editions Labor et Fides (Genève) sous la responsabilité de l'association œcuménique suisse oeku Eglise et environnement, qui dispose de contacts utiles et d'une longue expérience dans ce domaine (www.oeku.ch, info@oeku.ch, tél. 0041-31-398 23 45).

6) Contact : otto.schaefer0758@orange.fr

Le réseau

« Bible et Création »

Présentation

En 2006, un groupe de pasteurs décide de célébrer ensemble dans leurs Eglises locales respectives, « *Le temps pour la Création* » proposé par le Conseil œcuménique des Eglises. Ce mouvement entraîne la naissance, en 2009, du réseau « Bible et Création » afin de doter l'Eglise d'un lieu de partage et d'échange pour les chrétiens qui se préoccupent de l'environnement. Il rassemble des membres d'Eglise qui peuvent être aussi bien théologiens, militants, scientifiques ou universitaires.

Ce réseau ne s'est pas constitué dans le but de mieux connaître des faits, de réfléchir sur des notions, de préparer des solutions, de sensibiliser des populations ou de mener des actions sociales. Tout ce qui se fait en ces matières ne nous est pas indifférent. Mais cela ne fait pas le motif spécifique de notre lien commun. Nous ne sommes ni un collège de scientifiques ou de philosophes, ni un parti ou un groupe politique, ni une association militante. Ce qui nous rassemble, c'est de rechercher ensemble une parole biblique à prononcer sur le sens de cette croyance relative à l'épuisement prochain des ressources de la terre ou sur cette menace de

mort qui frappe notre bien commun. Ce qui nous unit plus précisément, ce n'est pas de contester ou de consolider la véracité de cette croyance ou d'agir collectivement et individuellement en conséquence, c'est de l'examiner à la lumière de notre foi chrétienne et de la référer à la seigneurie de Jésus-Christ.

Le réseau est soutenu et accompagné par l'Eglise protestante unie de France, par le biais de son pôle national de formation (PNF). Il s'inscrit dans une démarche résolument œcuménique, cherchant notamment à nouer des liens avec les autres partenaires chrétiens.

Objectifs

1. Être une plate-forme de réflexion et d'échanges de pratiques pour une approche chrétienne des enjeux écologiques.
2. Encourager et faire connaître la recherche théologique dans ce domaine.
3. Fournir aux Eglises locales des moyens pour qu'elles expérimentent elles-mêmes cette réflexion et les conséquence pratiques que celle-ci peut entraîner.

Objectifs opérationnels

Pour l'objectif n°1 :

- modérer une liste de diffusion sur Internet
- rencontrer et débattre avec des intervenants
- relire nos initiatives locales avec leurs forces et leurs faiblesses
- organiser ou aider à l'organisation de journées d'études « sur le terrain ».

Pour l'objectif n°2 :

- contacter des théologiens francophones et envisager une publication et une diffusion de leurs articles.
- utiliser la presse protestante régionale.
- favoriser l'organisation de colloques.

Pour l'objectif n°3 :

- partager et diffuser des ressources pour le « temps pour la création »
- fournir aux Eglises locales les

modules « paroisses vertes » ou « eco-paroisse » traduits à partir d'éco-congrégation.
(www.ecocongregation.org)

Organisation

Ce réseau réunit tous ceux et celles qui le souhaitent, par le biais d'une liste de diffusion, de sites internet¹⁾ et de rencontres trimestrielles sur Paris. La matinée de ces journées est consacrée à un exposé-débat par un intervenant qui peut aussi bien être théologien, scientifique ou acteur engagé dans la sphère écologique. Pour les membres actifs de l'ERF, les frais de déplacements sont pris en charge par l'EPUDF.

Le groupe se dote d'un coordonnateur dont la tâche est de convoquer l'organisation des réunions trimestrielles et de veiller à la répartition des tâches. Il est l'interlocuteur du PNF et son mandat est de un an renouvelable.

1) www.bibleetcreation.com ; www.untempspourlacreation.com ; site de travail privé pour le réseau : <https://sites.google.com/site/bibleetcreation/>

Contacts par région

CAR : Magali Girard - pasteur.girard@orange.fr ou
Roger-Michel Bory - roger-michel.bory@wanadoo.fr

CLR : Nicolas Blanc - nicoecv@gmail.com

Nord-Normandie : Robin Sautter - robin.sautter@protestants.org

Ouest : Christian Moreau - moreau.c@libertysurf.fr

Paris : Jean-Philippe Barde

PACCA : Sylvia Ill - sylvia.ill@free.fr

Sud-Ouest : Michel Rhodes - rodes.michel@neuf.fr

Est-Montbéliard : Vincent Wahl - wahlvince@numericable.fr

Rég. parisien. : J-P Sternberger - jean-pierre.sternberger@protestants.org

Une petite place pour Dieu...

*par Romain Gavache, pasteur EPUdF
de Vienne - Roussillon - St-Vallier*

Depuis deux ans, nous avons entrepris dans la paroisse de Vienne - Roussillon - Saint-Vallier une réflexion sur la liturgie en vue d'une refonte du livret de spontané.

Si nous avons gardé le même ordre liturgique pour chaque culte, nous avons modifié les temps liturgiques sur l'année en ajoutant un « *Temps de la Création* » aux temps d'Église habituels qui rythment la vie chrétienne, que nous avons placé dans la période allant de septembre à l'avent, ce qui coupe le « *Temps de l'Église* » qui occupait la moitié de l'année afin de consacrer cette période de notre vie paroissiale à une réflexion quant au rôle de l'homme dans la Création, à sa responsabilité sur les autres créatures confiées par Dieu dès le récit de Genèse 1 :

27 Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et

femme il les créa.

28 Dieu les bénit et leur dit : Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la; dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux qui rampent sur la terre. Et si certains considèrent que le fait de dominer devrait nous donner tous les droits, nous pouvons nous demander si notre Seigneur nous domine en veillant sur nous ou en nous prenant comme des esclaves...

Par ailleurs, la responsabilité de l'homme sur le monde revient souvent dans les paroles du Christ avec l'image du maître qui s'est absenté du domaine (notamment en Luc 12:36-48) : Jésus nous demande de veiller sur le domaine, de protéger les autres serviteurs, d'être justes envers eux, de faire ce qui est bon pour le domaine et pas ce que nous pensons bons pour nous...

Nous avons donc choisi pour ce temps particulier des cantiques¹⁾ centrés sur la création, et nous nous référons à des textes abordant cette question pour les prières liturgiques.

Même si l'expérience est toute récente, les premiers retours sont encourageants, et plusieurs paroissiens m'ont dit qu'il était bon de redonner une place au Dieu Créateur dans notre année liturgique, alors qu'elle était partagée entre un temps christocentrique, le rappel de la vie de Jésus (de l'avent à Pentecôte), et un

temps ecclésiocentrique, durant chacun à peu près 6 mois, et si le temps consacré au Christ reste essentiel pour nous, ils pensent que l'Église peut bien laisser un peu de place à la Création.

R. G.

1) Ps 19, Tout dit qu'il est merveilleux (All 51-05, 3), Tu me veux à ton service (44-07), Nous croyons en Dieu le Père (52-10, 2), Jour du Seigneur (21-05, 1), Christ est ressuscité (34-27, 2 à 5), Toi, fêve-toi ! (62-86, 1).

Ecologie en fête

par Roger-Michel Bory, Eglise locale de l'Est-lyonnais,
Espace protestant Théodore Monod

Une fête de paroisse peut être une bonne occasion pour aborder les questions de l'écologie. Cette idée nous est naturellement venue dans la mesure où l'axe de travail de l'année de la paroisse de l'Est lyonnais était la prière et où nous voulions aussi évoquer Théodore Monod, dont nous avons retenu le nom pour nommer le centre paroissiale «Espace protestant Thodore Monod». Naturaliste et scientifique de renom, il était aussi membre fondateur de la Fraternité des veilleurs, centrée sur la prière. C'est donc « *Sur les traces de Théodore Monod* » que nous sommes

partis, paroisse de l'Eglise unie de l'Est lyonnais et Eglise malgache qui partage nos locaux, pour trois journées de « temps fort » couronnées par un dimanche de fête. L'idée était de faire participer le maximum de personnes à la préparation de la fête et de rester très ouverts quant à l'approche des sujets abordés. Les activités ont été très variées.

Lors d'une soirée inaugurale, le ton a clairement été donné par une conférence-débat « *Dieu est-il vert ?* » dont l'objectif n'était pas tant de refaire le bilan des multiples menaces

de la crise écologique que de faire le lien entre la manière dont nous abordons cette crise et notre foi, notre responsabilité et notre espérance chrétienne.

Le lendemain soir, nous avons eu une soirée spectacle « *Théodore, côté sable* » montée avec le concours de plus de 50 personnes de nos deux paroisses française et malgache, de 5 à 85 ans, alliant très harmonieusement théâtre, musique, et images vidéos.

Le samedi, des marches découvertes sur la journée ou la demi journée ont appris à la soixantaine de participants à conjuguer l'observation de la nature qui nous entoure et des moments de méditation et de lecture de psaumes. Faire l'effort d'écouter et discerner les chants d'oiseaux, de reconnaître et donner un nom aux arbres, fleurs, insectes et animaux qui nous entourent, est un exercice précieux pour apprendre à respecter notre environnement, à l'aimer non

seulement pour ce qu'il nous apporte d'indispensable ou d'agréable mais surtout pour ce qu'il est en tant que création aimée de Dieu.

Enfin, la fête du dimanche a regroupé 250 participants avec le matin un parcours autour d'une dizaine de stands très variés et ludiques, pour tous les âges, allant de questions très pratiques (gestion des déchets, empreinte écologique, gestion d'un camp d'éclaireurs...) à des activités d'observation (ornithologie, recherche des plantes citées dans la bible et présentes sur le site de la paroisse...) et à des jeux bibliques (Jonas, traversée du désert). Tous ces stands avaient été préparés par des binômes de paroissiens de tous âges ou d'éclaireurs. Après apéritif et repas partagé (dans de la vaisselle recyclable !) la journée s'est terminée par un temps de culte... avec une prédication à plusieurs voix sur la création.

R-M B.

Espace Protestant

Théodore Monod
22, rue Raymond Sablon,
Le Solé, 69170 Paille-en-Pello

FÊTE DES PAROISSES
Pour toute la famille

Sur les traces de
Théodore Monod
du 10 au 13 mai 2012

« Tous gardiens de la création
Pour une écologie chrétienne »



THÉODORE MONOD
apôtre
de l'écologie

LE PAYSAN DE LA TERRE

- Jeudi 10 mai
Conférence à 20h30 :
Dieu serait-il vert ? Foi, prière et respect de l'environnement sont-ils indissociables ?
Avec le pasteur Robin SAMTTER, recteur du réseau Bible et Créations de l'EPF.




- Vendredi 11 mai
Soirée artistique à 20h30
Théâtre et chants.
« *La vie côté sable* »
Création par le troupe de théâtre de notre paroisse (La Bande à Monod) et le groupe musical de la communauté malgache (un spectacle retraçant la vie de Théodore Monod).

- Samedi 12 mai
Randonnées - départ depuis l'Espace Protestant
- 10h - 17h Grande boucle (avec son pique-nique)
- 15h30 - 17h Petite boucle (pour grands et petits)
Alliant marche, découverte commentée de la nature par un table de temps de méditation et de prière.

- de 10h à 19h : présentation de « La Fraternité des Vellours » (dont fait partie Théodore Monod) suivi d'un moment de prière animé par le pasteur Claude CAUX, responsable régionale de la Fraternité des Vellours

- Dimanche 13 mai
De 10h-16h30 :
Journée « Fête des paroisses » !
- A partir de 10h :
Multiples stands et animations, dont certains spécifiques pour les enfants, autour des thématiques la gestion de l'eau, l'importance du désert, la place de la prière, les règles de vie, des méditations bibliques, le style de vie, les engagements...
Ateliers pour les enfants 3 à 5 ans, ouverts toute la journée.
Pour les 0 à 3 ans, le local garderie sera accessible sous la responsabilité des parents qui se coordonneront entre eux.
Repas : participation 5 € - gratuit pour les - de 5 ans
Aspects : peignes choses à grignoter pour l'après midi
- A 15h : Culte inter-génération.

S
p
e
c
t
a
c
l
e

Écologie et théologie

*par Antoine Nousis, pasteur,
directeur du journal Réforme*



Écologie et théologie. Deux attitudes possibles pour mobiliser les opinions mondiales autour de la préservation de la planète : la menace de la peur ou la gratitude envers le créateur. Reste qu'il faudra bien se modérer pour que cette planète demeure vivable.

1- Face à l'impératif écologique

Le rabbin britannique Jonathan Sacks prend l'exemple de l'île de Pâques comme risque pour l'évolution de la planète.

Cette île, située dans l'océan Pacifique, à plus de trois mille kilomètres au large du Chili, est un des lieux les plus isolés du monde. Lorsque, pour la première fois, un navigateur européen a débarqué sur cet îlot, il a découvert près de mille statues, dont certaines mesurent dix mètres de hauteur et pèsent quatre-vingt-cinq tonnes. Elles ont été taillées dans des carrières et transportées sur des kilomètres. Le scénario de l'histoire serait le suivant : lorsque des Polynésiens se sont installés sur l'île, au quatrième

ou cinquième siècle, elle était recouverte d'une épaisse forêt. Peu à peu, la population a abattu des arbres pour acheminer les statues en les roulant sur des rondins, pour dégager des clairières cultivables et pour construire des pirogues. Progressivement, le nombre d'arbres a diminué et l'érosion du sol s'est traduite par une baisse des récoltes.

Devant la pénurie, la population s'est divisée en clans qui se sont fait la guerre. L'île, qui avait nourri jusqu'à sept mille personnes, a vu sa population se réduire des trois quarts et les statues sont restées comme les vestiges d'une civilisation passée. La situation actuelle de l'île de Pâques peut correspondre au futur de la planète si l'humain continue de l'exploiter sans mesure.

2- La gratitude ou la peur

Le problème est très clair. Nous ne pouvons que souhaiter que tous les humains aient le confort et le niveau de vie des pays développés mais, en même temps, nous ne pouvons pas le désirer car la terre ne le supporterait pas. Pour ne prendre qu'un exemple, l'effet de serre menace de provoquer une élévation du niveau de la mer qui causerait l'inondation des basses régions côtières, à commencer par le delta du Nil, fertile et densément peuplé, et le delta du Bengale, qui couvre 80 % de la surface du Bangladesh. Si cela devait arriver, comment réagiraient les populations ?

Quelles vont être les conséquences sur les pays voisins ? Tous les scénarios sont possibles.

Il faut donc agir tant qu'il est temps, mais comment faire ? On a le sentiment que l'humanité ressemble aux passagers d'un bateau qui ont chacun une vrille à la main pour faire un trou sous leur siège. Si quelqu'un demande à un passager ce qu'il fait, il répond que le siège est le sien et que personne ne peut l'empêcher de faire un trou dans la partie du bateau qui lui appartient !

Le problème des politiques écologiques est qu'elles demandent des sacrifices et qu'elles doivent être menées sur une échelle de temps qui n'est pas celle des politiques. Comme le notait Boutros Boutros-Ghali, alors secrétaire général de l'ONU : « Lorsque je parle de réchauffement de l'eau, de l'air, de l'élévation de la température... à des fonctionnaires

siégeant dans des institutions internationales, chacun répond : "Je ne suis pas là pour l'eau, l'air ou la terre mais pour défendre les intérêts de mon gouvernement". »

Si, comme nous l'avons vu à la conférence sur le climat de Copenhague, les politiques sont incapables de prendre en charge l'impératif écologique, qui le fera ? Nous avons trouvé dans nos lectures deux réponses sur les moyens de faire changer nos comportements : la gratitude ou la peur.

3- Responsabilité et modération

Dans un article sur Le bouleversement éthique des horizons, le philosophe Olivier Abel écrit : « *Quelle force, quel point d'appui extérieur à notre système pourrait retourner les tendances lourdes, convertir nos formes de vie, bouleverser notre imaginaire ? Il ne serait pas inutile de nous tourner vers l'un des plus profonds moteurs qui ait mobilisé la culture occidentale dans ce qu'elle a encore de vivant et de prometteur : la gratitude.* » Il est juste de dire que la gratitude est susceptible d'induire un sens de la responsabilité, encore faut-il qu'elle soit partagée et suffisamment éloquente pour conduire chacun à ranger sa vrille.

4- « Si les politiques sont incapables de prendre en charge l'impératif écologique, qui le fera ? »

Si la gratitude est insuffisante

pour susciter une éthique de la responsabilité et une ascèse de la modération, dans son livre sur L'éthique de la nature, le philosophe Hans Jonas déclare que son seul espoir réside dans la peur : « *Lorsque le principe espérance n'a plus de force inspiratrice, alors c'est peut-être l'avertissement de la peur qui peut nous conduire à la raison. La peur ne constitue peut-être pas en elle-même une position très noble, mais elle est tout-à-fait légitime.* » Nous retrouvons l'inspiration des prophètes bibliques qui annoncent le malheur non par plaisir mais pour susciter une

prise de conscience et un changement de comportement afin que le malheur n'arrive pas.

Un proverbe africain dit : « Nous n'héritons pas la terre de nos parents, nous l'empruntons à nos enfants. » Que ce soit par les chemins de la gratitude ou sous la menace de la peur, notre génération doit intégrer le nouvel impératif catégorique qui s'impose à elle : « Sache te modérer pour laisser une terre habitable à tes enfants. »

A. N.

Certains chercheurs font la distinction entre **écologie douce** et **écologie dure**.

La première a comme objectif premier le bien-être de l'humain et évalue ses projets en fonction de cet objectif.

Les partisans de la tendance dure, qu'on appelle aussi écologie profonde, veulent préserver l'intégrité de la biosphère pour elle-même, indépendamment des bénéfices éventuels que l'humanité peut en tirer.

L'écologie profonde se rebelle contre la centralité de l'humain dans la création et n'hésite pas à prôner une limitation drastique de la démographie, l'humain étant considéré comme le plus grand prédateur de la création. L'enjeu théologique de cette distinction est celui de la place de l'humain dans la création. Est-il un animal comme un autre ou, comme l'affirme la Genèse, est-il au sommet de cette dernière, appelé à cultiver et à soigner le jardin ? Ce mouvement prend le contre-pied de notre civilisation qui, de la Bible à Descartes et jusqu'à nos jours, a voulu sortir l'humain de son déterminisme naturel pour le constituer en sujet de droit. Si on veut faire de la nature la valeur ultime, n'oublions pas que la loi de nature est celle selon laquelle le fort mange le faible.

A. N.

Quelques ouvrages utiles pour aller plus loin...

Crise écologique, crise des valeurs ?, défi pour l'anthropologie et la spiritualité.

Ouvrage collectif sous la direction de Dominique Bourg et Philippe Roch à la suite d'un colloque « Environnement et spiritualité : l'Occident doit-il se réinventer face à la crise écologique ? » à l'Université de Lausanne. Labor et Fides, 2010

L'avenir de la terre, un défi pour les Eglises. Ouvrage collectif sous la direction de Jacques-Noël Pérès, Desclée de Brouwer, 2010

MOLTMANN Jürgen, *Dieu dans la création, traité écologique de la création*, traduit de l'allemand, Editions du Cerf, 1988

GABUS, Jean-Paul, *L'amour fou de Dieu pour sa création*, Les Bergers et les Mages, Paris 1991

STENGER, Marc (sous la direction de), *Planète vie, planète mort : l'heure des choix*, Editions du Cerf, Paris 2005

Information-Evangélisation n°2/2008 Les chrétiens, l'environnement et le développement durable

Ainsi que les ouvrages déjà cités, page 23

Sommaire du n° 1-2 / 2013

« Sur le rebord du monde », quand écologie et théologie se rencontrent !

Editorial , par Bertrand de Cazenove	p. 1
Assis sur le rebord du Monde, texte de Francis Cabrel	p. 2
Partie 1 : Théologie, climat et écologie	
- L'intérêt de repenser la théologie sur l'écologie par Otto Schaefer	p. 3
- La crise climathéologique !, par Jean-Pierre Cavalié,	p. 6
Partie 2 : De la Bible	
- De Baal au Dieu créateur : le rapport de Dieu et de l'humain à la terre dans l'Ancien Testament, par Dany Nocquet	p. 16
- La Création, texte du professeur André Gounelle	p. 24
- Semence, par Jean-Pierre Sternberger	p. 33
Partie 3 : De la responsabilité	
- La création n'est pas la nature, par Jean-Daniel Causse,	p. 37
- Conflits écologiques et conversion éthique, par Olivier Abel	p. 42
Partie 4 : D'ici et d'ailleurs	
- Chrétiens au Cameroun, par Félix Meutchieye	p. 48
- La création, mystère de la présence divine, par Michel Maxime Egger	p. 51
- Dieu dans la création. A propos de Jürgen Moltmann, par R-Michel Bory	p. 56
- Menaces sur Tuvalu, par Didier Cruzet	p. 60
- Prendre soin de l'insignifiant, part Eli, prédicateur fijiien	p. 62
Partie 5 : Eco-comportements	
- La foi comme mode de vie, par Frédéric de Coninck	p. 64
- L'éco-diaconie, par Otto Schaefer	p. 68
- Le réseau « Bible et Création »	p. 72
- Une petite place pour Dieu..., par Romain Gavache	p. 74
- Ecologie en fête, paroisse de l'Est lyonnais, par Roger-Michel Bory	p. 75
- Écologie et théologie par Antoine Nous	p. 77
Quelques ouvrages utiles pour aller plus loin... ..	p. 80

