

Scriptura

Nouvelle Série

vol. 14 n° 1

Revue biblique des étudiants des cycles supérieurs de la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal.

www.revuescriptura.com

- Rédacteur en chef* Ludovic Robert
Rédacteur adjoint Pierre Cardinal/Daniel Proulx
Trésorier Roger Alfani/Hyacinthe Kihandi Kubondila
Webmestre Richard Côté
Mise en page Ludovic Robert
- Comité de lecture* Odette Bélanger, Pierre Cardinal,
Lydwine Olivier, Tanja Riikonen, Daniel
Proulx, Sébastien Falardeau, Ludovic
Robert.
- Collaborateurs* Montréal : Béatrice Bérubé (UQAM), Lily
Catherine Johnston (Concordia),
Sara Parks Ricker (McGill)
Québec : Steve Bélanger (Laval)
Sherbrooke : Annie Bourgeois (Sherbrooke)
Ottawa : Sylvain Ikessi Diélé (Saint-Paul),
Hervé Tremblay, o.p. (Collège
Universitaire Dominicain)

Scriptura : Nouvelle Série
Faculté de théologie et de sciences des religions
Université de Montréal - C.P. 6128, succ. Centre-Ville
Montréal (Québec), Canada, H3C 3J7
courriel : ludovic.robert@revuescriptura.com

Les articles publiés ne reflètent pas nécessairement l'opinion de l'éditeur.

Envoi de publication canadienne - Contrat de vente N° 0203440

Bibliothèque nationale du Québec

Bibliothèque nationale du Canada

ISSN 1495-9313

ÉCOLOGIE
ET
SPIRITUALITÉS

Sous la direction de

Ludovic Robert

Les études ne cessent de le confirmer : le réchauffement climatique est inéluctable. Année après année les médias nous le rappellent à grand coup d'études scientifiques. Une conscientisation prend forme depuis quelques années mais, pour reprendre, et extrapoler, l'image du Titanic évoquée par Nicolas Hulot¹, nous ne fonçons plus droit sur un iceberg. Celui-ci fond et nous sombrons avec lui.

Pendant longtemps les hommes n'ont pas, ou peu, prêté d'importance à la nature en tant qu'objet de contemplation. On vivait avec ou contre elle. Du milieu du XVI^e au début du XVII^e, « la campagne est "innocence des champs", limbes d'où l'on vient et où l'on retourne à son corps défendant : métaphore, à peu près, de la mort. »² Mais à la fin du XVIII^e siècle se manifeste un fort intérêt pour la nature. Celle-ci devient même l'objet d'une science seule.³ Le 5 juin 1799, le Pizarro quitte le port de la Corogne. À son bord, Alexander von Humboldt vient d'écrire à son ami Carl Freiesleben : « Je m'efforcerai de découvrir l'interaction des forces de la nature et les influences qu'exerce l'environnement géographique sur la vie végétale et animale. En d'autres termes, il me faut explorer l'unité de la nature. ». Humboldt livre ici son intérêt pour la nature et cherche à établir les relations entre les forces de celle-ci et la vie végétale et animale. Cinq ans plus tard, en août 1804, il revient de son voyage. Arrivé à Paris, il écrit alors : « Que ce fût dans la forêt amazonienne ou sur les hauts sommets des Andes, j'ai toujours eu conscience qu'un seul souffle, d'un pôle à l'autre, insuffle une

* Candidat au doctorat en sciences des religions à l'Université de Montréal, Ludovic Robert est l'auteur de *La Terre nous est confiée*, Éditions universitaires européennes, Sarrebruck, 2010.

¹ *Le syndrome du Titanic*, Nicolas Hulot.

² *De la campagne à la nature, L'émergence du paysage au XVIII^e siècle*, Luc Lefort, Éditions universitaires européennes, Sarrebruck, 2010, p. 15.

³ *Une histoire de l'écologie*, Jean-Paul Deléage, La Découverte, Paris, 2010, p. 33.

seule et même vie aux roches, aux plantes, aux animaux et à la poitrine de l'homme ».⁴

Notre volume s'ouvre avec une préface de David Fines, ex-rédacteur en chef d'*Aujourd'hui Credo*. Celui-ci nous offre une très belle entrée en matière en rappelant notamment les effets cascades engendrés par la gestion catastrophique des ressources naturelles, et demande un engagement global de chaque religion envers l'environnement.

Avec l'article *Importance et rôle du divin dans l'organisation du monde* Audrey Rivet pose la question de l'ordre dans la nature, d'une harmonie universelle. Wei Wang nous présente ensuite quelques perspectives sur la construction de l'écothéologie de trois théologiens modernes. Dans son article *vers une époque écologique : repentir et espérance, réflexions sur la construction de l'écothéologie dans Tomas Berry, Jürgen Moltmann et John B. Cobb*, l'auteur nous montre que ces trois auteurs sont unanimes quant à la nécessité de prendre en compte un changement radical des perceptions humaines au regard des droits de la vie, de la justice sociale et de la grâce de Dieu, ainsi qu'aux valeurs positives qu'apportent les transformations interrelationnelles s'inspirant de la foi chrétienne en face des enjeux et défis environnementaux. Avec *Résurgence de la croyance en une Terre vivante au sein de la communauté Findhorn*, Gaëlle Brunelot nous livre une étude de la communauté Findhorn, apparue en Écosse au début des années soixante. Cette démarche écologique, qui se base sur la résurgence de la croyance animiste en une Terre vivante, donnera naissance à de nombreuses initiatives similaires dans le monde, pour aboutir à la création du réseau mondial des écovillages (GEN) en 1994. Dans *Quelques points saillants observés à partir de certaines pratiques de l'écothéologie en Afrique subsaharienne* Alfredo Ramanandraibe prend l'exemple d'aspects culturels de la compréhension de la nature à Madagascar et de la pratique de l'écothéologie au Zimbabwe, pour livrer une étude précise sur le rapport entre christianisme,

⁴ *Une histoire de l'écologie*, Jean-Paul Deléage, p. 33.

ÉDITORIAL

imaginaire collectif religieux et écologie chez les africain(e)s subsaharien(ne)s. Ensuite, Richard Chartier, dans *l'Église catholique et les animaux : enjeux et défis*, effectue un bref survol historique de la protection animale développée chez les protestants, puis souligne la faible sollicitude de l'Église catholique envers les animaux, pour finalement convier les responsables et les théologiens de l'Église catholique à développer une théologie de l'animal. Pour terminer, un article hors-thème intitulé *Religion et postmodernité*. Louis-Charles Gagnon-Tessier y vise à définir ce qu'est la postmodernité, et en quoi celle-ci diffère de la modernité, pour établir en quoi les caractéristiques de la religiosité actuelle correspondent à cette postmodernité.

En vous souhaitant d'agréables et profitables lectures,

Ludovic Robert
Candidat au doctorat en sciences des religions
Faculté de théologie et de sciences des religions
Université de Montréal

Préface

Par David Fines*

La crise écologique n'est plus à nos portes, elle se déroule sous nos yeux, en temps réel !

Il y a quelques années, André Beauchamp écrivait cet avertissement dans le liminaire de son livre *Environnement et Église*: « La crise écologique n'est pas simplement à nos portes. Elle est au milieu de nous. Nous sommes en plein dedans. Ce n'est pas une crise passagère. Elle est là pour demeurer. »⁵

Non, la crise écologique n'est plus une vue de l'esprit : l'humanité n'a jamais vécu dans un monde aussi mal en point, aussi pollué, d'une pollution qui menace la vie même. Il est devenu impossible et inacceptable de continuer à nous boucher les oreilles et les yeux. Malgré un certain degré de déni jumelé à une bonne part de mauvaise foi de la part de certains gouvernements (dont particulièrement celui du Canada), les signes sont là, évidents, des catastrophes à l'échelle de la démesure : effet de serre et réchauffement climatique, fonte des glaciers, hausse des températures, hausse du niveau des eaux des océans, violence des phénomènes naturels, désertification accélérée, baisse drastique de la biodiversité...

Qui plus est, nous connaissons maintenant les causes ou la cause première de tous ces phénomènes : l'activité humaine. Et en tout premier lieu, le style de vie des pays dits « développés »... que les pays émergents tentent de copier à tous prix. Un mode de vie suicidaire basé sur l'utilisation effrénée des énergies fossiles pour le chauffage, le transport et les activités industrielles; à quoi se superposent la surexploitation des ressources naturelles causant la dévastation massive et définitive de précieux écosystèmes, la surconsommation immodérée de produits manufacturés toujours en plus grand nombre, l'accumulation et

* Ex-rédacteur en chef d'*Aujourd'hui Credo*, David Fines est l'auteur de *Jonas, le prophète de l'environnement*, *Les psaumes écologiques* et *Les pages vertes de la Bible*.

⁵ A. BEAUCHAMP, *Environnement et Église : le temps de l'engagement*, Paris, Fides, 2008, p. 7.

le rejet de déchets en millions de tonnes qui à la longue contaminent sols et nappes phréatiques, la production d'innombrables produits chimiques dans l'atmosphère menaçant la santé des population, le déboisement intempestif pour l'industrie, l'agriculture ou l'élevage, la destruction des milieux naturels par l'expansion des villes... Si l'humanité devait vivre selon notre mode vie à nous, au même niveau de consommation que le nôtre, la planète Terre de suffirait pas. Il faudrait trois ou peut-être même quatre Terre.

Le 20 août dernier était, le « jour du dépassement » de la capacité de renouvellement de la terre. Ce que cela signifie c'est que l'humanité, et particulièrement le monde dit développé, a épuisé toutes les ressources que la terre est en mesure de produire pour soutenir notre consommation immodérée. Ce qui devrait nous faire réagir, sinon nous alarmer, c'est que cette date est de plus en plus précoce chaque année : elle est passée du 21 octobre en 1993 (il y a vingt ans) au 22 septembre en 2003 (il y a dix ans). On évalue qu'en 1961, il y a à peine cinquante ans, la population mondiale n'utilisait que 74% des ressources naturelles disponibles. Ce jour-là l'humanité est entrée dans sa période annuelle du « déficit écologique ».

Le constat ne fait pas de doute : la terre ne peut plus se régénérer. Elle est épuisée. Elle n'en peut plus. Elle ne peut plus suffire aux « besoins » des sept milliards d'êtres humains qui la peuplent. Notre planète bleue est malade par notre faute et très peu est fait pour lui refaire une santé. Toutes les conférences internationales sur les changements climatiques de ces dernières ont été des échecs. Le dernier accord d'importance signé a été le Protocole de Kyoto, signé en 1997, ratifié en février 2005, et jamais respecté et ces objectifs jamais atteints à cause de la résistance de quelques pays, parmi les plus gros pollueurs de la planète, particulièrement le Canada qui l'a allégrement renié en décembre 2012. Depuis lors, aucune des Conférences internationales sur le climat qui se sont succédées n'a permis d'avancée majeur; ce qui aura à nouveau été constaté dans l'échec de la Conférence de Varsovie en novembre dernier : frustrés de la (non)progression

PRÉFACE

des discussions, les représentants des grands groupes écologistes, sociaux et syndicaux⁶, de la planète, en ont claqué la porte !

Alors que le temps passe, des nouvelles réalités apparaissent. La réflexion sur la sauvegarde de la Création devrait amener les Églises à considérer l'« effet cascade » des dérèglements environnementaux : une catastrophe ne vient jamais seule, les conséquences de chaque bouleversement s'enchaînent les unes après les autres.

Ne prenons qu'un seul exemple, celui de notre alimentation et de l'élevage industriel.

Parce que nous mangeons toujours plus de viande et voulons en manger toujours plus, l'industrie agro-alimentaire doit produire toujours plus. Elle « fabrique » donc des animaux de boucherie des milliers à la fois, enfermés dans un même endroit, avec comme conséquences d'immenses besoins en eau d'où pression sur les nappes phréatiques, de même qu'une énorme production de déchets naturels et de lisiers causant la pollution des sols et des eaux de surface, la production accrue de méthane l'un des GES des plus dévastateurs, la consommation de plus d'énergie, sans oublier tous les produits chimiques nécessaires à la « bonne santé » des animaux, comme les antibiotiques, qui s'accumulent tant dans l'environnement que dans l'organisme des consommateurs, ce qui résulte en une menace pour la santé humaine... Autre effet cascade : consommer, et produire, plus de viande entraîne la destruction de grandes surfaces boisées, de façon plus spectaculaire en Amazonie mais ailleurs dans le monde aussi, afin étendre toujours plus les pâtures pour les bovins, ce qui provoque une perte de la biodiversité à jamais irrécupérable; de plus le piétinement d'innombrables sabots de bovins provoque à son tour une détérioration totale et définitive du sol et rien n'y repoussera, d'où de nouveaux déboisements, le plus souvent par des feux de forêts contrôlés ce qui augmente la température du globe; ce à quoi s'ajoute le fait que le déboisement sauvage s'accompagne régulièrement de

⁶ Greenpeace International, WWF, Oxfam International, ActionAid International, les Amis de la Terre Europe, CCFD, Confédération syndicale internationale, Alofa Tuvalu.

l'expulsion des populations locales vivant en symbiose avec leur environnement. En mangeant plus de viande, dans une importante proportion sous forme de malbouffe, et en devenant de plus en plus obèses, les riches que nous sommes appauvrissent les populations déjà démunies et amènent les plus pauvres à mourir de faim ou à développer des troubles nutritionnels.

On ajoutera que, dans les pays dits développés, entre 30% et 50% de la nourriture produite est gaspillée, éliminée, jetée aux poubelles depuis la cueillette jusqu'à notre table en passant par le transport, les épiceries et nos réfrigérateurs. Ce gaspillage scandaleux totalise mille milliards de dollars par année, ce qui serait amplement suffisant pour nourrir le milliard et plus de personnes souffrant de malnutrition dans le monde. Il serait aussi possible d'utiliser les quarante millions de tonnes de nourriture gaspillée par année pour nourrir le bétail et les cochons que nous affectionnons tant, ce qui aurait pour effet de freiner la déforestation de l'Amazonie.

Enfin, il ne faut pas croire que l'effet cascade ne se produit qu'aux antipodes, ce qui est déjà inadmissible : pour produire plus, l'industrie agro-alimentaire a besoin de toujours plus d'espace et de nombreux terrains humides sont détruits et remblayés; l'agrandissement des terres agricoles entraîne fréquemment l'abattage des arbres, ce qui a pour impact la disparition des oiseaux (donc moins de diversité de la flore et de la faune), disparition qui cause l'augmentation des insectes (car il n'y a plus d'oiseaux pour les manger), ce qui oblige à une plus grande utilisation d'insecticides, de pesticides, d'herbicides, de fongicides... Enfin, non seulement l'agriculture industrielle très exigeante pour les sols exige l'épandage à grande échelle d'engrais chimiques, mais elle utilise de plus en plus d'OGM qui ont des effets sur la santé et qui entraînent une baisse supplémentaire de la biodiversité.

Chaque personne conscientisée à la cause environnementale pourra trouver ses propres exemples de tels « effets cascade », que ce soit celui de l'eau, du réchauffement climatique, de la

PRÉFACE

fonte des glaces, de la déforestation, de la surconsommation, de la surpêche, de l'accumulation des déchets, de la pollution...

Peut-être dira-t-on de mes réflexions qu'elles sont « alarmistes ». Ce qui est certain, c'est que les activités humaines de la civilisation techno-industrielle occidentale ont provoqué une rupture majeure dans le fragile équilibre planétaire. Un grand nombre d'équilibres naturels qui ont pris des milliers, sinon des millions d'années à s'établir, se sont déréglés en moins de deux siècles. Un milieu écologique mis à mal perd ses mécanismes régulateurs et n'est plus apte à soutenir la survie des formes de vie qu'il abrite et ultimement les communautés humaines qui en dépendent.

Cette rupture entre l'être humain et son environnement naturel est-elle irrémédiable ?

Je veux croire que non; ma foi chrétienne, mon espérance me poussent, me « condamnent » à dire non. *Mais cependant* pour inverser cette affolante tendance, cette spirale suicidaire, il nous faut, collectivement, agir vite, tout-de-suite, sans plus attendre. Je lance donc un appel aux religions du monde et je lance un appel aux leaders des religions du monde à agir immédiatement, à agir ensemble pour la sauvegarde de la Création, avant qu'il ne soit – vraiment ! – trop tard. Je lance cet appel au nom de notre foi commune : toutes les fois du monde prônent la foi en un Dieu créateur, un Dieu créateur de Création belle et bonne, foisonnante et fertile, qui nous a été donnée pour que nous en profitions et pour que nous en prenions soin.

J'appelle toutes les Églises chrétiennes, j'appelle les religions du monde à une conversion totale et radicale, à une *metanoia* prophétique, et à faire de l'intégrité de la Création leur priorité la plus affirmée.

Et je prends appui pour lancer cet appel sur la constatation que dans les écrits de toutes les traditions religieuses, on retrouve quelque part un engagement envers la Création offerte par Dieu.

La règle verte nous offre, par exemple, une série de citations :

« Bahaïsme : Soyez l'incarnation de la justice et de l'équité au milieu de toute la création (*Kitáb-i-Aqdas* 187). Bouddhisme : Abats la forêt du désir et non la forêt des arbres (*Dhammapada* 23). Christianisme : Gardez-vous de nuire à la terre, à la mer et aux arbres (*Apocalypse*

DAVID FINES

7,3). Hindouisme : La Terre dit : "Il t'appartient, ô héros, de me considérer comme ta fille" (7 *Mahabharata* 69, 3). Islam : Le monde est vert et beau et Dieu vous a désigné pour en être l'intendant (*Hadith du Salih Muslim* 6606). Judaïsme : Le Seigneur prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Éden pour cultiver le sol et le garder (Genèse 2,15). Unitarianisme : Les enseignements des traditions centrées sur la terre célèbrent le cercle sacré de la vie et nous enseignent à vivre en harmonie avec les rythmes de la nature [...]. Spiritualité autochtone : Nous sommes vivants en autant que nous gardons vivante la Terre. (Chef Dan George). »⁷

Il est plus que temps que les gens de foi, toutes croyances confondues, prennent le leadership dans la cause environnementale tant par des actions au quotidien visibles et significatives que par des pressions politiques auprès des gouvernements, tant par déclarations publiques et que des engagements communs. Immédiatement. Pas demain, aujourd'hui. Il ne suffit plus de prêcher pour la cause ni même de monter l'exemple, il faut prendre un véritable leadership.

Personne n'a de quoi être fier du si peu qui a été accompli jusqu'à maintenant :

« Les Églises ont été complices dans cette histoire par leurs propres structures de consommation ainsi qu'en perpétuant une théologie de la domination humaine sur la terre. La perspective chrétienne accordant à l'humanité une valeur supérieure à celle du reste de la création a servi à justifier l'exploitation de parties de la communauté de la terre. Pourtant, l'existence humaine dépend entièrement du bon fonctionnement du système terrestre. »⁸

Certes, de nombreux gestes sont posés par l'un ou l'autre leader religieux, par l'une ou l'autre communauté de foi.

Le Patriarche œcuménique Bartholomeos 1^{er} est certes l'un des hommes de foi les plus déterminés quant à l'environnement. Dès 1992, un an après son intronisation comme Archevêque de Constantinople, il organise un colloque à Halki, dans la mer Égée, sur les enjeux environnementaux avec le soutien du duc d'Édimbourg. Celui-ci le recevra, en retour, l'année suivante au palais de Buckingham. De plus Bartholomeos a fixé le 1^{er} septembre comme journée pan-orthodoxe de prière en vue de la

⁷ www.oikoumene.ca/fr/collections/tools

⁸ *Déclaration sur l'éco-justice et la dette écologique*, Conseil œcuménique des Églises, 2 septembre 2009.

PRÉFACE

protection de la création. En septembre 1995, il convie les principaux décideurs de notre temps à une réflexion sur l'avenir de notre écosystème à la lumière du 1 900^e anniversaire de l'Écriture de l'Apocalypse⁹. Il se déplace toujours en petite cylindrée et limite ses voyages en avion.

Toujours dans le monde orthodoxe, l'Académie de Crète est un pôle d'avant-garde dans la réflexion écologique. Fondé en 1991, en réponse à l'appel de Bartholomeos 1^{er} à contribuer à la lutte contre la crise environnementale, il organise tous les deux ans, un symposium œcuménique et international sur les questions écologiques extrêmement couru.

Un autre évêque, celui-ci du diocèse catholique de Saint-Paul en Alberta, n'a pas hésité à ajouter sa voix à celles des scientifiques, des environnementalistes et des économistes, dans le débat sur l'exploitation des sables bitumineux. Mgr Bouchard considère la nature comme l'icône de Dieu sur terre, et pour lui détruire cette icône signifie détruire la possibilité de connaître Dieu.

En 2003, un moratoire sur la pêche au crabe est déclaré par le Gouvernement du Québec. Le Fonds du Primat pour le secours et le développement mondial (FSDSM) de l'Église anglicane du Canada a alors versé une modeste mais symbolique subvention pour aider les pêcheurs en détresse : un geste unique au Canada qui a surtout attiré l'attention sur la gravité de la situation de la pêche au pays.

L'Église Unie du Canada, en 1995, a décidé de modifier sa Confession de foi pour y inclure la phrase : « Nous sommes appelés... à vivre avec respect dans la création. »

Toujours dans l'Église unie, son ex-modératrice, Mardi Tindal, avait fait de la protection de l'environnement la principale préoccupation de son mandat (2009-2012) en proposant comme thème de réflexion : *Âme, communauté et création*. Elle a tenu un blogue quotidien durant toute la durée du Sommet sur le climat de Copenhague en 2011.

Durant un autre Sommet sur le Climat, celui de Montréal en 1995, des représentants de diverses traditions religieuses ont composé et diffusé un texte percutant : *Le cri de la Terre*.

⁹ www.centreorthodoxe.org

DAVID FINES

L'organisme d'aide et de conscientisation Développement et Paix a inclus dans les sous-thèmes de sa campagne 2011-16 « La justice écologique ».

Le Réseau des Églises vertes¹⁰, programme du Centre canadien d'œcuménisme, qui regroupe des communautés de plusieurs dénominations conscientes problèmes environnementaux, propose une excellente trousse d'introduction à l'action écologique.

L'organisation œcuménique canadienne Kairos¹¹ nous invite depuis plusieurs années à vivre le temps du carême de façon toute particulière le « Carême de carbone » dans lequel nous sommes invités à évaluer notre utilisation de combustibles fossiles et à la réduire le plus possible.

Le plus important regroupement œcuménique de la planète, le Conseil œcuménique des Églises (COE), basé à Genève en Suisse, a fait de la cause écologique, l'un de ses thèmes de travail majeurs et ce depuis les années 1970 ; et tout particulièrement avec le lancement du programme Justice, Paix et Intégrité de la Création en 1983, lors de son Assemblée générale de Vancouver, le COE exhorte les Églises chrétiennes du monde entier à agir pour la planète et la justice sociale, deux combats inséparables l'un de l'autre. Il a produit de remarquables documents sur la justice écologique dont la Déclaration sur l'éco-justice et la dette écologique en 2009, déjà citée plus haut :

« La Terre et tous ses habitants sont confrontés aujourd'hui à une crise écologique sans précédent, qui peut être source de profonde souffrance et de destruction pour beaucoup. La crise est causée par les êtres humains, en particulier par le complexe économique et agro-industriel et la culture du Nord, caractérisée par les styles de vie consuméristes des élites du monde développé et du monde en développement, et l'idée que le développement est proportionnel à l'exploitation des "ressources naturelles" de la terre. Ce qu'on appelle "ressources naturelles" et qu'on traite en marchandise après l'avoir modifié, c'est

¹⁰ www.egliseverte-greenchurch.ca

¹¹ www.kairoscanada.org

PRÉFACE

toute la création – une réalité sacrée qui ne devrait pas subir un tel traitement.¹² »

Toutes ses initiatives individuelles ou institutionnelles, parmi bien d'autres, sont certes à souligner, mais la véritable guérison de cette Terre malade débutera avec une prise de conscience généralisée. La crise écologique (et je dirais cette jonction des crises : environnementale, alimentaire, humanitaire, économique, migratoire, spirituelle) est une incontestable chance de renouveau pour les Églises; il ne faut pas la manquer. Les Églises sont dans la situation du deuxième fils de la parabole : Dieu les invite avec insistance, à participer à la restauration, la renaissance, la réjouissance. Quelle sera leur réponse ?

La première étape est certainement une introspection quand à nos pratiques, faire une évaluation écologique de nos pratiques pour calculer quelle est notre « empreinte écologique » individuelle et collective. L'empreinte écologique est indicateur permettant de comparer, de mesurer, quelle part de ressources planétaires chaque personne ou chaque communauté utilise selon ses choix quotidiens, selon grandeur d'habitation et de bâtiment occupé, de mode de chauffage, du type d'alimentation, des moyens et distances de transport, des habitudes de consommation, etc.. Connaître pour ensuite réduire son « empreinte écologique » en changeant nos habitudes de consommation est absolument essentiel. L'empreinte écologique est 7,6 hectares par individu dans le monde occidental contre 1,8 dans les pays dits en développements : quatre fois plus ! Il est préférable de faire cet exercice en commun. Oui, c'est beaucoup plus stimulant, mais aussi parce que chaque petit geste individuel a son importance, il faut faire attention de ne pas faire porter le poids de la *metanoia* sur l'individu. C'est dans la réflexion et les pratiques communautaires qu'elle pourra surgir.

Cette évaluation permettra de changer des choses dans nos vies individuelles et communautaires : meilleure isolation, réduction de l'éclairage et du chauffage, réduction de la demande énergétique, recyclage, récupération, utilisation moindre de

¹² *Déclaration sur l'éco-justice et la dette écologique*, Conseil œcuménique des Églises, 2 septembre 2009.

papier, co-voiturage, commerce équitable, alimentation responsable, repas « de 150 km », stationnement transformés en jardins communautaires et bien d'autres doivent devenir des gestes « naturels ».

Les églises (et leurs réseaux : consistoires, évêchés, synodes...) sont invitées à profiter aux réseaux écologistes et à s'y joindre, à agir en collaboration avec les groupes déjà existants pour un meilleur travail d'éducation, et de pressions légales, de pétitions et de lobbying de solidarité, de ré-investissement... Les attaques contre les prophètes environnementalistes sont nombreuses. Les défis importants. La vigilance, la dénonciation et la protestation solidaires doivent faire partie de leurs outils.

Enfin les églises doivent devenir « vertes » jusque dans la pratique de leur foi : dans les liturgies, les célébrations, les fêtes spéciales, les moments importants (baptêmes, confirmations, mariages, funérailles...). Nous devons profiter de la célébration des grandes fêtes pour réévaluer notre engagement personnel, notre fidélité : au Vendredi Saint nous sommes mis en présence de la Terre crucifiée ; à Noël, naissance d'un petit enfant dans la pauvreté, le pourcentage de nourriture gaspillée s'élève à 52%, sans oublier la proportion de cadeaux inutiles! Il serait facile d'intégrer (sans que ça ne coûte un sou!) les journées internationales décrétées par l'ONU dans les calendriers liturgiques¹³. Pourquoi ne pas « inventer » des processions vertes, des chemins de croix écologiques, les pèlerinages pour la restauration de la Création?

Et la Bible ? C'est une véritable arme de conscientisation massive. Du récit de la Création à celui de la Nouvelle Terre de l'Apocalypse en passant par les psaumes et les paraboles de Jésus, on y retrouve plus de 2 000 versets/passages se rapportant

¹³ Quelques journées propices à méditer sur l'environnement : 22 mars, Journée mondiale de l'eau ; 22 avril, Jour de la Terre ; 22 mai, Journée de la biodiversité ; 5 juin, Journée mondiale de l'environnement ; 7 juin, Journée mondiale de l'air pur ; 8 juin, Journée mondiale des océans ; 17 juin, Journée mondiale de lutte contre la désertification et la sécheresse ; 1^{er} septembre, Journée de prière pour la protection de l'environnement ; 22 septembre, Journée sans voiture ; 3^e semaine d'octobre, Semaine québécoise de réduction des déchets, etc.

PRÉFACE

à la généreuse bonté de Dieu et aux merveilles de la Nature¹⁴. L'Alliance, l'interdépendance, être à la fois co-créatures et co-créateurs, être gardiens du jardin, la protection des plus faibles, la bienveillance versus la domination, la sacralité de la vie, la rédemption, l'abondance (versus le gaspillage)... sont tous des sujets de prédication tirés d'une lecture environnementale de la Bible. Et si la terre violentée, cette violence fait de nombreuses victimes dans les pays en développement : ils ne sont coupables de rien fait et c'est eux qui paient le gros prix dans la détérioration de l'environnement; on estime à plus de cinq millions le nombre de réfugiés du climat. Au cours des 30 dernières années, 95% des décès liés aux catastrophes naturelles ont eu lieu dans les pays en développement. La montée des eaux, le déboisement, les guerres pour l'eau potable, les dépotoirs de nos déchets, tout ça les atteint cruellement. Les objectifs écologiques et les objectifs de défense des plus pauvres sont deux facettes d'un même combat.

Jésus appelle à la maturité, à la responsabilité. Toute action pour la cause écologique demande un enracinement : les églises auront à s'enraciner dans l'enseignement du Christ. L'ultime but de toute religion est nous re-lie à notre centre. Les personnes authentiquement religieuses seront celles qui chercheront à apprendre à vivre en harmonie avec l'ensemble de la Création. Au XXI^e siècle, les personnes authentiquement religieuses seront celles qui mettront en avant l'option préférentielle... pour la terre.

¹⁴ Voir notamment *Les pages vertes de la Bible* par David Fines et Norman Lévesque, Novalis, 2011.

Importance et rôle du divin dans l'organisation du monde

Par Audrey Rivet*

Avec la modernité, on assiste à une exaltation au changement, une autonomisation du sujet et un détachement des traditions. Ces encouragements à la nouveauté donnent lieu à la création d'une nouvelle aire dominée par la science. Il s'agit d'un temps caractérisé par « l'impact de la science et de la technique sur l'explication du monde »¹⁵. Selon l'historien français Marcel Gauchet, cette voie explicative implique « un désenchantement du monde »¹⁶. En effet, grâce aux nombreuses et incroyables découvertes technologiques, il est désormais possible d'expliquer la majorité des choses qui nous entourent. Cette nouvelle aire, déjà amorcée avec Newton, Copernic, Darwin, Descartes et tant d'autres, a tranquillement dissout le mystère contenu dans les phénomènes naturels. Ce qui était autrefois considéré comme sacré, spirituel et mystérieux devient une construction rationnelle orientée vers un ordre et une utilité. Avec l'émergence de la lumière de la raison, l'individu devient peu à peu désenchanté et par le fait même désensibilisé par la beauté et la souffrance qui l'entourent. Jean-Paul Willaime qualifie ce phénomène de « démagification du monde »¹⁷. En effet, l'univers prend, avec la modernité, une forme plus technique et organique que transcendant, divin et magique. Il ne serait pas absurde de croire que cette vision rationnelle du monde étouffe la partie irrationnelle et sentimentale de l'être humain faisant tôt ou tard vivre à ce dernier une impression de vide de sens sacré et spirituel. Ce trou béant créé par l'assèchement symbolique du monde laisse ainsi les individus face à eux-mêmes, face à leurs questions universelles et intemporelles. Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien et pourquoi ce quelque chose est-il ainsi ? Ces questions ne sont certes pas

*Étudiante de deuxième cycle à la maîtrise en science des religions à l'Université de Montréal.

¹⁵ J.P. WILLAIME, « La sécularisation : une exception européenne? » *Ophrys Revue française de sociologie* 2006, vol 47, p. 750.

¹⁶ M. GAUCHET, *Un monde désenchanté*, Paris, éditions de l'Atelier/Ouvrières, 2004, 253 p.

¹⁷ *Ibid.*

d'ordre scientifique, car le propre de la science est de chercher à répondre au comment, mais jamais au pourquoi. La thèse principale de cet article est que la Terre et ses enjeux doivent être vus par l'Homme de façon personnelle et émotive pour que ce dernier puisse reprendre contact avec celle-ci. Nous croyons que le monde moderne est déraciné de sa propre nature primitive, animale et émerveillée par les mythes et que ce déracinement est une cause de sa souffrance intérieure, mais aussi de celle qu'il inflige à son environnement. De plus, nous avons constaté que plusieurs éléments de philosophie moderne et amérindienne concordent avec certaines découvertes modernes et que celles-ci témoignent de l'importance du lien qui nous unit à la nature. Ces théories soumettent l'hypothèse, selon nous, que le monde moderne souffre d'une absence de spiritualité qui se fait ressentir principalement dans notre rapport à la nature. C'est cet affaiblissement de passion et cette absence de mystère concernant la nature qui implique aujourd'hui qu'une telle discussion devienne le centre de nos préoccupations. Comme l'écrit André Beauchamp : « il est urgent de construire une spiritualité de l'environnement »¹⁸, et ce, afin de retrouver la dimension sacrée que nous portons à ce monde et à nous-mêmes¹⁹.

Évolution et adaptation

Tout d'abord, lorsque nous considérons qu'une chose est sacrée nous sommes portés à la respecter davantage et à tenter de la préserver. De ce fait, avoir cette attitude envers la Terre serait évidemment bénéfique pour l'écosystème, mais elle le serait pour nous également. En effet, nos sociétés artificielles faites de matériaux froids, de produits chimiques et techniques sont si déracinées du monde naturel qu'elles en oublient toute sa puissance sur l'être animal que nous sommes. S'il y avait une

¹⁸ A. BEAUCHAMP, *L'eau et la terre me parle d'ailleurs*, Montréal, Novalis, 2009, p. 18.

¹⁹ Pour avoir des informations complémentaires au sujet d'une spiritualité de la nature : www.nature-et-conscience.com/texte%20ecologie%20et%20spiritualite.htm, consulté le 16 juillet 2013.

IMPORTANCE ET RÔLE DU DIVIN DANS L'ORGANISATION DU MONDE

chose à retenir de l'Origine des espèces²⁰, c'est précisément le fait que nous sommes issus de ce monde, de ces bêtes, de ces forêts et que la sélection naturelle s'effectue à partir des êtres les mieux adaptés à *leur environnement*. Ainsi, c'est en comprenant comment s'y intégrer que l'individu survit à son milieu et non en le modelant à son image. La théorie de l'évolution, bien qu'elle ne pointe pas directement vers la théorie créationniste, laisse une place gigantesque au hasard et au mystère de l'arrangement profond des choses, selon Darwin lui-même. Même lorsque nous tentons de contrôler ses paramètres (sélection artificielle), nous observons rapidement la petitesse de notre pouvoir contre celui de la nature²¹. Cet ordre découvert et expliqué par la théorie de l'évolution a radicalement changé notre monde et la façon de le concevoir. Le fait que Dieu n'a pas créé le monde en sept jours et qu'il n'est pas à « l'origine » des espèces est désormais une prémisse dans le domaine scientifique. Toutefois, ce qui a été découvert dans le domaine des sciences naturelles, et ce que nous continuons de découvrir, est tout simplement renversant. En jetant un coup d'œil aux multiples découvertes, une chose en ressort : une homéostasie d'une précision impressionnante²². C'est justement grâce à la science que nous avons pu observer et analyser des phénomènes naturels qui montre l'ampleur du mystère et peut-être de l'incroyable hasard qui soutient la vie. Lorsqu'on pense au cas de symbiose, au surprenant parcours de la douve du foie de mouton, à l'intelligence des bactéries, au système organique des fourmis, à l'empathie des souris ou au processus méticuleux de la pollinisation, il y a de quoi pressentir l'existence d'un ordre plus grand que la raison humaine²³. Et si cet ordre sélectif méritait une appellation proprement divine,

²⁰ C. DARWIN, *L'origine des espèces*, Paris, Flammarion, 2008, 619 p.

²¹ Phénomène expliqué dans *L'origine des espèces*.

²² Pour des exemples des récentes découvertes consulter les sites suivants : www.radio-canada.ca/emissions/decouverte/2012-2013/, www.terre.tv/, www.sciencedaily.com/releases/2011/12/111208141933.htm

²³ On peut se procurer l'article scientifique au sujet de la douve ainsi que d'autres découvertes similaires sur le site : <http://blogs.scientificamerica.com/guest-blog/2011/12/20/master-manipulators-of-the-micro-world/>

puisque transcendant et mystérieux ? Si en détournant notre regard de la nature, nous avons détourné notre regard de notre quête ultime, de l'œuvre sur cette Terre, celle du Tout, de l'Un, celle de Dieu ?

De l'ordre à l'harmonie

Il ne serait pas absurde, dans un contexte de réflexion sur la relation de la spiritualité à la nature, de se demander si cet ordre légitime et rationnel qui soutient toute chose ne pourrait pas porter le fardeau de l'appellation divine. Comment qualifier le mystère de la nature sinon par un symbole de dépassement, de grandeur et de totalité ? Le philosophe et scientifique Gottfried Wilhelm Leibniz voyait justement dans cet ordre, beaucoup moins connu à l'époque, une harmonie préétablie. À titre d'exemple, dans l'interaction biologique, tels le mutisme ou les cas de symbioses, une vision leibnizienne y verrait un arrangement des parties, comme si elles étaient soigneusement agencées en fonction du bien-être total. Cette harmonie universelle entre tous les êtres vivants est en fait, selon Leibniz, un arrangement réglé d'avance, comme une sorte de tangente ou d'inclination naturelle. Il écrit à ce sujet : « Dieu seul fait la liaison et la communication des substances, et c'est par lui que les phénomènes des uns se rencontrent et s'accordent avec ceux des autres, et par conséquent qu'il y a de la réalité dans nos perceptions »²⁴. Il voulait signifier par là que chacun a un point de vue singulier et particulier de l'univers, mais que toutes ces perspectives prises ensemble dénotent une cohérence interne, un ordre préétabli. Afin de visualiser cette totalité, imaginez que vous êtes des dizaines de personnes assises autour d'une sphère, quoiqu'une sphère complexe et détaillée soit plus juste. Chacun porte un regard différent sur cette sphère en fonction de sa distance, sa position, son angle de vue, etc. Si l'on réunissait toutes ces perceptions, on approcherait sensiblement de la description de la vraie sphère. Ainsi, cette vision de la totalité de la chose et de l'ampleur de l'œuvre serait associée à la vision divine. Pas étonnant que d'un certain point de vue les choses

²⁴ G. LEIBNIZ, *Discours de métaphysique*, Paris, J. Vrin, 1994, p. 70.

IMPORTANCE ET RÔLE DU DIVIN DANS L'ORGANISATION DU MONDE

paraissent mystérieuses, incompréhensibles et parfois vides de sens. Il faudrait en saisir l'entière pour comprendre leur sens profond. De manière analogue, plusieurs découvertes peuvent étonner, surprendre ou expliquer un domaine bien précis de la nature, alors que l'ensemble de cette dernière demeure « une sphère » où tout élément pris dans son individualité ne rend jamais compte du tout. Cette perspective en sous-entend une seconde, celle d'une nature perfectible. En effet, pour Leibniz toute chose est inclinée à accomplir sa propre nature, au sens où elle tend à la perfection de son être. Par exemple, la plante grimpante qui va sans cesse vers le haut suit une sorte de tangente qui la force à toujours vouloir trouver une aspérité pour s'y agripper afin de suivre la direction propre de son être, soit d'être une plante *grimpante*. Cette tendance à l'accomplissement soumet donc l'hypothèse que chaque chose est attirée par la perfection, celle de sa propre nature. Toutefois, Leibniz mentionne également que « le choix suit la plus grande inclination »²⁵, ce qui implique qu'un choix est possible. La plante par exemple est tout de même « libre » d'une quelconque façon de se diriger de-ci de-là, car à chaque instant elle oriente ses ramifications selon les possibilités qui lui sont offertes. On peut donc affirmer que malgré l'ordre de la nature, la philosophie moderne de Leibniz ouvre tout de même une porte à la liberté.

Du dessein de la nature

De manière analogue à l'inclinaison de la plante, le philosophe Emmanuel Kant croyait à un ordre intelligible qui, en dépit de son instabilité, arrivait tout de même à maintenir « la nature selon un mouvement uniforme et ininterrompu »²⁶. Selon Kant, la nature semble suivre un fil directeur comme si elle possédait une intention, comme si elle possédait « une histoire conforme à

²⁵ *Ibid.* p. 141.

²⁶ E. KANT, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Document produit en version numérique par Philippe Folliot, professeur de philosophie au Lycée Ango Dieppe, 2002, <http://perso.club-internet.fr/folliot.philippe/idee.htm>, p. 5.

un plan »²⁷. Il est vrai que le parcours semble rempli d'embûches, d'erreurs insensées et de cul-de-sac, mais peut-être y a-t-il une intelligence donnant souffle et vie au monde environnant, comme un fond uniforme ou une trame sonore. Quoi que la pensée humaine puisse bien projeter, il n'y aurait aucune raison de ne pas affirmer que « la nature ne fait rien de superflu »²⁸, il y aurait même toutes les raisons de le faire. Puisqu'elle tend nécessairement vers l'évolution (toute chose naît, grandit et meurt), chaque chose possède une finalité qui lui est propre. Toutefois, le tout demeure intact comme si une partie engendrait une autre, tel l'hiver qui fait mourir et tel le printemps qui fait renaître. La renaissance de la nature fait partie de ce monde, il faut l'observer et le réaliser, car elle contribue au sentiment du sacré et de dépassement. La philosophie moderne de Leibniz et de Kant met de l'avant un monde où par leurs interactions, les divers éléments s'engendrent et s'influencent. Ainsi, on pourrait « considérer l'histoire de l'espèce comme l'exécution d'un plan caché de la nature »²⁹ où « tout est un miracle perpétuel, c'est-à-dire digne d'admiration »³⁰. Dans cette perspective, avoir une spiritualité de la Terre c'est observer cette perfection et cet ordre qu'ont les corps/matières dans leur « appétit » respectif, mais aussi de s'étonner de chaque ramification choisie. Ces perspectives sont intéressantes pour une spiritualité de la Terre, car elles soumettent l'hypothèse qu'il serait possible d'apercevoir un ordre, un dessein de la nature, en d'autres mots, d'apercevoir la nature divine et perfective. Par ailleurs, il semble que cette nature divine est également au cœur de la philosophie amérindienne.

²⁷ *Ibid.* p. 6.

²⁸ *Ibid.* p. 7.

²⁹ *Ibid.* p. 14.

³⁰ G. LEIBNIZ, *Principes de la Nature et de la Grâce Monadologie*, Paris, J. Vrin, p. 173.

IMPORTANCE ET RÔLE DU DIVIN DANS L'ORGANISATION
DU MONDE

Une spiritualité autochtone

Lors des négociations de 1854 sur l'achat des territoires indiens, le chef indien Seattle des tribus Dumawish et Suquamish écrit ceci au gouvernement des États-Unis :

Comment pouvez-vous acheter ou vendre le ciel, la chaleur de la terre ? L'idée nous paraît étrange. Si nous ne possédons pas la fraîcheur de l'air et le miroitement de l'eau, comment est-ce que vous pouvez les acheter ? Chaque parcelle de cette terre est sacrée pour mon peuple. Chaque aiguille de pin luisante, chaque rive sableuse, chaque lambeau de brume dans les bois sombres, chaque clairière et chaque bourdonnement d'insecte sont sacrés dans le souvenir et l'expérience de mon peuple. La sève qui coule dans les arbres transporte les souvenirs de l'homme rouge [...] Nous sommes une partie de la terre, et elle fait partie de nous. Les fleurs parfumées sont nos sœurs ; le cerf, le cheval, le grand aigle, ce sont nos frères [...] Nous savons au moins ceci : la terre n'appartient pas à l'homme; l'homme appartient à la terre [...] Ce n'est pas l'homme qui a tissé la trame de la vie ; il en est seulement un fil³¹.

Rempli de sagesse et de perspicacité, ce texte rejoint plusieurs idées exposées dans cet article. N'y retrouve-t-on pas une correspondance avec certains éléments de philosophie contemporaine ? Afin de retrouver une spiritualité de la nature, la pensée autochtone semble pertinente et surtout très intuitive. Dans un premier temps, leur conception est empreinte d'une non-possession des éléments naturels, car ceux-ci sont divins et sacrés. Comme le disait le chef Seattle, les Hommes ne possèdent pas la terre, l'eau, le soleil et les animaux. L'Homme doit par conséquent plonger en lui pour remonter à son origine et ainsi se rappeler que la terre est sa mère et qu'elle fait partie de lui et lui d'elle. Ensemble ils forment un indissociable. La pensée amérindienne exprime cela par le concept de *Munido* (esprit, énergie). Il s'agit ici du Grand Mystère, de l'énergie ou puissance qui anime toute chose et qui a le pouvoir de se créer elle-même. Ce *Munido* est dans la matière, il est une sorte

³¹ CHEF SEATTLE, *Nous sommes peut-être frères*, Utovie Jeunesse, 1854, 32 p.

d'intelligence donnant forme à la vie. Avec ce concept, la perspective amérindienne en arrive à des conclusions semblables aux philosophies exposées plus haut, soit que tout ce qui est vivant est en relation et que ce vivant est sacré, voire divin. Cette pensée holistique signifierait donc le retour de l'alliance fondamentale entre l'humain et la nature.³²

L'homme nature

De récentes découvertes en neuroscience appuient en quelque sorte cette vision holistique de l'univers. David-Servan-Schreiber, médecin, chercheur en neurosciences et auteur de *Guérir* et de *Anticancer*, réalisait au cours de ses études que les cellules du cerveau n'étaient individuellement ni intelligentes, ni compétentes. C'est dans leur interaction que se situe toute la magie de leur fonctionnement, c'est-à-dire de la création de l'intelligence à proprement parler. Comme quoi le tout surpasse bien ses parties. Cela l'amène à découvrir que le corps fonctionne lui aussi tel un réseau possédant la propriété d'une « intelligence corporelle ». Dans cette perspective, le rétablissement reviendrait à la réalisation d'une sorte d'équilibre, d'ordre ou d'harmonie entre les diverses parties. Servan-Schreiber va même jusqu'à prétendre que « la santé ne peut se concevoir qu'à l'échelle de l'organisme, voire à celle de la nature »³³. Dans cette perspective où même les cellules de notre corps sont influencées par la nature, il serait tout aussi profitable pour nous que pour la Terre de retrouver un équilibre sain, respectueux et harmonieux. Michel Lerner, fondateur de l'écomédecine³⁴, signifiait la même chose lorsqu'il écrivait : « On ne peut pas vivre en bonne santé sur une planète malade »³⁵. Par l'imbrication de l'Homme et de la nature, l'écomédecine dévoile l'ampleur des conséquences d'un écosystème défaillant,

³² Pour comprendre en profondeur la spiritualité autochtone : *Pieds nus sur la terre sacrée*. Textes rassemblés par T.C McLuhan, Paris, 1974, 187 p.

³³ D. SERVAN-SCHREIBER, *On peut se dire au revoir plusieurs fois*, Paris, Robert Laffont, 2011, p. 141

³⁴ Ce néologisme est par ailleurs une marque déposée.

³⁵ *Ibid.* p. 146

IMPORTANCE ET RÔLE DU DIVIN DANS L'ORGANISATION DU MONDE

dans la mesure où elle implique que les traitements que nous faisons subir à la Terre se répercuteront sur nous également. Par exemple, nous savons que les pesticides, les radiations et la pollution nous affectent grandement. En sabotant cette intelligence, celle de la Terre, cet ordre, ce *Munido*, nous sabotons peut-être du même coup notre propre intelligence, notre propre équilibre et notre propre spiritualité.

Conclusion- Le dépassement de la peur

En guise de conclusion à cet article, nous voulons soumettre l'hypothèse que la nature, par sa trop grande puissance et son mystère infini, place l'Homme en position de vulnérabilité. Pour combattre son infériorité, ce dernier compenserait par un sursaut de non-respect en voulant dompter la Terre pour la posséder et la contrôler. Quoi qu'il en soit, il est impératif de retrouver un esprit sacré envers l'ordre divin qui vit autour de nous « dont nous ne sommes que la trame » comme le mentionnait le chef Seattle. Il est l'heure de retrouver l'émerveillement quant à l'arrangement universel et divin, l'heure de retrouver le sentiment sacré qui nous fera agir en conséquence. L'Homme doit accepter d'occuper la place qui lui revient dans le cosmos et s'en réjouir. Il doit prendre conscience de son trop grand désir de pouvoir, de son avidité et de sa peur. L'Homme n'a pas le souffle du vent. Il n'aura jamais la force de l'arbre ni la chaleur du Soleil. Il n'est rien devant l'ours, rien devant le renard. Il est temps qu'il s'émerveille devant autre chose que sa propre nature. Ainsi, il pourra se rendre compte que celle-ci est remplie de symboles qui donnent un sens à son existence et une valeur à sa vie d'être humain. En retrouvant une spiritualité du monde, l'Homme pourra rencontrer sa propre nature et découvrir que « Dieu est en quelque sorte la totalité de ce qui existe »³⁶.

Nous terminons cet article par une citation d'un texte sacré, car elle sous-entend que l'Homme ait été mis sur la Terre pour cultiver le sol et en prendre soin afin de faire pousser arbustes,

³⁶ A. BEAUCHAMP, *L'eau et la terre me parle d'ailleurs*, p. 44.

AUDREY RIVET

champs et herbes, de sorte qu'il pourrait s'agir là d'un appel au respect de la terre, voire à une spiritualité de l'environnement.

Il est écrit dans la Bible : « Le jour où le Seigneur Dieu fit la terre et le ciel, il n'y avait encore sur la terre aucun arbuste des champs, et aucune herbe des champs n'avait encore germé, car le Seigneur Dieu n'avait pas fait pleuvoir sur la terre et il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol » (GN 2,5)³⁷.

Résumé

Existe-t-il un ordre dans la nature? Une vision globale qui pointerait vers une harmonie universelle? Et si certaines visions spirituelles rejoignaient la philosophie moderne, la théorie évolutionniste et la neuroscience sur ce point. Et si cette harmonie possédait une intelligence intrinsèque pouvant être qualifiée de divine, ne raviverait-elle pas la flamme du sacré; source profonde d'un soucis écologique durable?

Abstract

Does the nature have an order? Does it point toward a universal harmony? What about some spirituals visions that join modern philosophy, evolutionnist theory and neuroscience on this view. What about this harmony owned an intrinsic intelligence that maybe we can qualify divine, dont it rekindle the flame of the sacred; profound source of a real ecologic worry?

³⁷ *La Bible traduction œcuménique*, Paris/Villiers-le-Bel, Cerf/Société biblique française, 2004.

*Vers une époque écologique : repentir et espérance, réflexions
sur la construction de l'écothéologie dans Tomas Berry,
Jürgen Moltmann et John B. Cobb*

Par Wei Wang *

Les êtres humains ne vivent pas isolés de l'environnement, le temps et l'espace font partie intégrante de l'histoire naturelle de l'univers. Les biologistes nous montrent quand même que l'abondance des espèces de vertébrés a chuté de près d'un tiers entre 1970 et 2006 : elle continue de baisser à l'échelle mondiale, avec des déclin particulièrement importants dans les régions tropicales et les nouveaux pays industrialisés³⁸. Un exemple : face à des changements environnementaux causés par la pollution industrielle, les pratiques de pêche excessive, la construction des barrages hydroélectriques, le dauphin du fleuve du *Yangtze* en Chine, est « gravement menacé d'extinction et potentiellement éteint »³⁹; en même temps, des experts chinois ont publié des rapports alarmants sur l'état de la pollution du *Yangtze*, soulignant que l'approvisionnement en eau potable de Shanghai pourrait devenir problématique si aucune solution n'est trouvée.

Les gens sont devenus de plus en plus conscients que l'être humain ne pourra pas survivre seul relativement aux catastrophes dont souffrent les autres êtres vivants. Depuis que le mouvement écologique a vu le jour au siècle dernier, surtout à partir des années soixante, l'ensemble de la société humaine est invité à réfléchir sur les nouvelles exigences de la pensée écologiste qui cherche à remplacer la compétition et l'exploration industrielle par une logique de solidarité et de partage à l'échelle planétaire.

* Doctorant en études bibliques.

³⁸ *Perspectives mondiales de la diversité biologique* 3, Montréal : Secrétariat de la Convention sur la diversité biologique, 2010, p. 19. Version française disponible sur le site suivant : www.cbd.int/doc/publications/gbo/gbo3-final-fr.pdf.

³⁹ « Le dauphin blanc du Yangtsé se serait éteint », dans le journal *Le Monde* du 08/08/2007.

Parmi les nombreuses études critiques d'un modèle de croissance technoscientifique qui s'est réalisé au prix d'une pression énorme sur l'environnement, il y a un intérêt de plus en plus marqué de la place qu'occupent la nature et l'homme dans la création. Comment le discours théologique peut-il s'articuler relativement à ce nouveau besoin suscité par le mouvement écologique? Dans cet article, j'analyserai quelques perspectives sur la construction de l'écothéologie de trois théologiens modernes : Thomas Berry, Jürgen Moltmann et John B. Cobb. Malgré la diversité de leurs approches et méthodologies, la mise en dialogue des points communs nous permettra de dégager quelques motivations et dimensions de l'écothéologie impliquant des changements radicaux de visions du monde, ainsi que des modes de vie sous la menace d'une dégradation globale de la planète et de son système écologique.

Communauté intégrale d'une Terre à l'ère écozoïque

Dans son *Great Work: Our Way into the Future*⁴⁰, Fr. Thomas Berry, écothéologien et historien culturel américain, rappelle que notre histoire est ouverte à l'émergence d'une civilisation basée sur la cocréation consciente en harmonie avec la Terre et l'Univers, celle que l'auteur qualifie d'une ère dite « écozoïque ». Selon Berry, chaque époque à son propre « grand œuvre » et l'histoire est donc régie par ces mouvements planétaires qui donnent forme et sens à la vie en mettant en relation l'aventure humaine aux destins plus grands de l'univers⁴¹. Le grand œuvre de cette génération, soutient-il, est la mise en effort de transition fondamentale d'une époque marquée par les ravages des humains et de la Terre, à celle que tous les existants vivent ensemble d'une manière mutuellement bénéfique sur la planète.

Ce nouveau paradigme est donc « ensembliste », car il s'intéresse en particulier au fait que l'homme et la nature sont en effet liés de façon inséparable et interactive dans l'espace et le

⁴⁰ T. BERRY, *The Great Work: Our Way into the Future*, New York, Bell Tower, 1999, 241 p.

⁴¹ *Ibid.*, p. 1.

VERS UNE ÉPOQUE ÉCOLOGIQUE

temps : la nature est l'extension propre de l'identité de l'humanité, chaque partie de la création dépend des autres pour son plein fonctionnement et pour l'harmonie de l'ensemble. En redéfinissant le « sauvage de la nature » comme « le mystère le plus profond », ou « la racine des spontanéités authentiques de tout être »⁴², l'interprétation de Berry récuse les oppositions énonçant que chaque moitié est exclusive de l'autre entre les paires homme/nature, raison/émotion, soi/autre, esprit/corps, et Berry nous convie à passer à un modèle dans lequel chaque entité composante façonne et informe l'autre dans une relation alternative, interpénétrée et complémentaire, avec plus de possibilités d'améliorer la vie.

De plus, l'auteur met en avant dans son livre quelques nouvelles orientations politiques :

The new alignment should not be taken as if the ecological movement were a New Left movement or a new Liberalism. For the ecology movement has moved the entire basis of the division into a new environment [...] The older tension in human affairs between conservative and liberal based on social orientation is being replaced with the tension between developers and ecologists based on orientation toward the nature [...] ⁴³.

Le mouvement écologiste n'est donc plus fondé sur la division des classes sociales ni des groupes ethniques; en conséquence, la confrontation entre les deux camps de l'humanité n'est plus l'Est et l'Ouest, le socialisme et le capitalisme, mais le développementalisme ou l'instrumentalisation de la puissance publique et l'écologie-centrisme. Si le premier défend ardemment que les problèmes environnementaux puissent être résolus par les moyens technoscientifiques, la pensée écologique préconise que le développement ne puisse pas être soutenu et durable sauf si les êtres humains s'aperçoivent de l'imminence de reconstruire le mode de vie en conformité avec les préoccupations de survie de toutes les existences autres qu'humaines sur la Terre. L'environnement n'est pas seulement un contexte ou un objet, mais constitue l'ensemble des relations

⁴² T. BERRY, *The Great Work: Our Way into the Future*, p. 51.

⁴³ *Ibid*, p. 107.

internes des événements qui se produisent à chaque niveau : la nature, la société et la spiritualité.

Liberté créatrice de l'être humain par la mise en relation avec les créatures

Le théologien allemand Jürgen Moltmann, dans son ouvrage *God in creation: a new theology of creation and the spirit of God*⁴⁴, formule de façon nouvelle la foi chrétienne en la création, et souligne les limites de la liberté créatrice de l'être humain dans le cadre de l'ordre à respecter comme condition de sa survie. Selon Moltmann, la théologie classique a longtemps développé l'idée d'une opposition radicale entre Dieu et le monde induisant ainsi que l'homme, en se faisant à l'image d'un Dieu tout puissant, se pose également comme sujet actif en face de la création perçue comme objet passif dans l'environnement, à son service⁴⁵. En récusant la domination humaine de soumettre le monde au-dessous du désenchantement scientifique et de son exploitation technique, la théologie de l'espérance de Moltmann se repose plutôt sur la base de la nature trinitaire de Dieu. Pour lui, en face de la crise environnementale contemporaine, on est demandé à un changement d'orientation vers l'immanence de Dieu, qui demeure avant tout dans la création comme la « maison » (*oikos*) des créatures pour y habiter. En partant d'une perspective participative, Dieu n'est plus avant tout le sujet absolu; Il est la communauté des personnes trinitaires, chacune étant distincte tout en entretenant une union parfaite et une relation permanente. Dans ce sens et par analogie, la relation de Dieu au monde, et par suite celle de l'homme à la création, ne peut plus être que des relations communautaires, de participation : l'homme ne peut connaître la création que par la mise en relation avec elle.

⁴⁴ J. MOLTSMANN, *Dieu dans la création: Traité écologique de la création*, trad. de l'allemand par M. KOHL, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » no. 146, 1988, 419 p.

⁴⁵ Voir surtout chap. II, « In the Ecological Crisis », *God in creation: a new theology of creation and the spirit of God*, p. 20 - 52.

VERS UNE ÉPOQUE ÉCOLOGIQUE

Il faut donc découvrir Dieu dans tous les êtres qu'Il a créés, et trouver l'Esprit divin et vivifiant dans la communauté de création qu'ils partagent. La Bible exprime le pouvoir créateur de Dieu par le verbe *bara'*, qui signifie un acte unique, exclusivement attribué au Dieu-Créateur. Il s'agit donc de l'acte que Dieu seul est capable de produire, un acte capable de faire surgir une existence absolument nouvelle et radicalement renouvelée. L'homme, par contre, n'a pas de pouvoir créateur au sens du *bara'*; s'il peut être le créateur de quelque chose, c'est dans le sens où il partage avec Dieu la capacité de former, de figurer, de représenter et d'agir, mais toujours à partir de ce que Dieu a déjà créé, jamais en dehors de l'origine imposée et de l'ordre du créé. La création de Dieu n'est pas seulement une « œuvre en six jours », il s'agit d'un processus continu et aboutissant à une consommation dans le sabbat; comme l'affirme le dernier chapitre du livre⁴⁶, le sabbat est « la fête de la création » ainsi que « la fête de la rédemption », c'est « le couronnement de la création »⁴⁷. C'est une des façons les plus importantes de traduire les enseignements de Jésus dans notre langage moderne : « Le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat » (Mc 2,27). C'est par le sabbat que Dieu-Créateur distingue la création de la nature soumise à des lois physiques, c'est aussi le moment où Dieu qui se repose et fête, qui se réjouit de sa création que toutes créatures vivent en paix les unes avec les autres en présence de leur Créateur.

Ainsi, Moltmann montre que l'écologie est une éthique d'accomplissement de la nature justement parce que le salut de Dieu ne concerne pas seulement l'homme, mais la création tout entière : il n'y aura pas de salut de l'homme sans salut de la nature. Toutes les créatures ont la pleine reconnaissance du Dieu trinitaire, grâce à sa promesse éternelle⁴⁸; en conséquence,

⁴⁶ Chap. XI « The Sabbath, The Feast of Creation », *God in creation: a new theology of creation and the spirit of God*, p. 276 - 296.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 276.

⁴⁸ Dieu acheva au septième jour l'œuvre qu'il avait faite, il arrêta au septième jour toute l'œuvre qu'il faisait. Dieu **bénit** le septième jour et le **consacra**, car

mépriser toute forme de vie empiète sur l'immanence de Dieu qui demeure, par son Esprit, dans la création et reste présente à chacune de Ses créatures. Pour Moltmann, les droits de la vie humaine sont innés et inviolables, mais la valeur de la vie des créatures ne peut être uniquement déterminée selon leur capacité à satisfaire les besoins unilatéraux de l'être humain : le sens de la vie s'incarne dans la dynamique créative qui permet à chaque être de devenir lui-même.

Écojustice en tant que but social

L'interrelation amoureuse de Dieu avec sa création est aussi soulignée dans la théologie du procès de Whitehead⁴⁹, et dans son développement plus systématique qu'en a fait John B. Cobb. Dans *The Liberation of Life, from the Cell to the Community*⁵⁰, ouvrage écrit en collaboration avec C. Birch, Cobb aborde les questions autour de la liberté qui est comprise dans ses dimensions politique et sociale, plus largement comme une valeur universelle concernant les relations entre les êtres. L'être vivant est présenté comme être en lien avec le progrès qui, de la cellule à la société, n'est jamais coupé de ce qui lui permet de vivre. Par conséquent, son modèle écologique accorde un rôle majeur aux relations constitutives des êtres vivants, au réseau interrelationnel d'événements momentanés dans lequel la vie se développe, se réinvente, ratifie les choix précédents, explore de nouvelles possibilités et ouvre des voies originales.

Comme Moltmann, Cobb soumet de réévaluer la tradition anthropocentrique de Descartes à Kant, qui cherche à justifier la supériorité humaine sur la nature. Il souligne :

From the point of view of process theologians, justice requires that the rest of the creation should also be treated with respect and recognized

il avait alors arrêté toute l'œuvre que lui-même avait créée par son action (Gn 2, 2-3).

⁴⁹ Pour une présentation de méthode du procès, voir R. DAVID, *Déli_l'ÉCRITURE. Paramètre théorique et pratique d'herméneutique du procès*, Montréal, Médiaspaul, coll. « Sciences bibliques » no. 17, 2006, 275 p., particulièrement chap. 1, « Délimitation », p. 25-53.

⁵⁰ C. BIRCH ET JOHN B. COBB, *The Liberation of Life, from the Cell to the Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, 353 p.

VERS UNE ÉPOQUE ÉCOLOGIQUE

to have reality and value quite apart from usefulness to human beings. Other creatures are of value in themselves and for God.⁵¹

En même temps, Cobb rappelle que « *for process theologians the ecological horizon is even more important than for Moltmann* »⁵² : les valeurs de l'écojustice seraient plutôt façonnées par une vision religieuse et la connaissance scientifique, entremêlée à l'expérience sociale, économique et politique. Cobb réaffirme cette posture dans son livre « *Sustainability : Economics, Ecology, and Justice* », soulignant que l'opposition entre l'homme et la nature est intenable selon la perspective biblique :

*The Bible locates human beings squarely within the natural world, despite its special emphasis upon them. The later Christian dualism between humanity and nature is not supported in the Bible. [...] for the healthy survival of humanity in a healthy planet, and the conclusion is that to attain this we must shift drastically from our role as masters of creation to one of participants within it. We need to see ourselves as simply one species among others, rather than as standing outside of nature and dominating it*⁵³.

Par conséquent, Cobb prétend qu'il faut dépasser les modèles mécaniques de l'âge classique qui considèrent la matière et la vie comme deux entités séparées; l'écojustice doit renoncer à l'idée d'un dieu dont le pouvoir est souvent défini dans les pensées métaphysiques et mécanistes comme étant la capacité de dominer ce qui résiste, à la manière d'un monarque absolu. Cobb utilise souvent le terme « persuasion », qui s'oppose à la force de contrainte, pour décrire la puissance permanente d'accompagnement ou d'alliance de Dieu. L'idée de persuasion signifie conduire raisonnablement, avec une infime différenciation, un individu vers plus de capacité à être, vers plus d'existence et de vie, vers plus de vérité. « Celui qui est persuadé

⁵¹ JOHN B. COBB, *Process theology as political theology*, Westminster, John Knox Press, 1982, p. 132.

⁵² JOHN B. COBB, *Process theology as political theology*, p. 111-112.

⁵³ JOHN B. COBB, *Sustainability: Economics, Ecology, and Justice*, Maryknoll, Orbis Books, 1992, p. 89; 98.

rejoint celui qui persuade pour une mise en commun des pensées et de l'énergie d'action qui peut en résulter »⁵⁴.

Sur le plan politique, l'écojustice de Cobb favorise l'effort conjugué des divers intérêts et idéaux unis dans un système synthétique en vue d'une transformation créatrice vers une société renouvelée; ce serait sur un chemin de responsabilité et d'humilité que nous verrons le véritable sens de la poursuite de l'existence individuelle avec l'aide des autres créatures. On le lit dans *Process Theology as Political Theology* :

If Western culture and technology are to be introduced, their synthesis with existing patterns is a matter of present importance. The aim must be a progressive creative transformation of society. No blueprint for the desired result can be developed in advance, but it will be possible to judge as time goes on whether in fact the best in the existing culture is being effectively integrated with the best in Western culture. If so, the pattern of development can be adjudged as healthy.⁵⁵

Les exigences de la justice écologique invitent en fait l'humanité à s'examiner, à réfléchir à ses propres responsabilités, pour ratifier les choix précédents et explorer de nouvelles possibilités de vivre une meilleure vie dans une communauté de l'univers. La société humaine, ainsi que les systèmes juridiques doivent s'engager ensemble contre la destruction de la Terre par les êtres humains, contre les abus de pouvoir économiques et politiques qui font que les faibles et les innocents doivent subir les conséquences des destructions environnementales. Pour Cobb, l'attitude spirituelle qui y correspond est l'espérance qui œuvre au plus profond de la réalité, comme force de transformation du monde et ferment pour un devenir meilleur⁵⁶.

Mise en dialogue des trois approches sur les transformations interrelationnelles

⁵⁴ N. DE RAUGLAUDRE, « Analyse et commentaire autour de la pensée de John Cobb sur la théodicée et la théologie de la création », 2011, disponible en ligne : www.nicolasderauglaudre.net/theologie/cobb/John-Cobb-Theodicée.pdf.

⁵⁵ JOHN B. COBB, *Process theology as political theology*, p. 107.

⁵⁶ C. BIRCH ET JOHN B. COBB, *The Liberation of Life, from the Cell to the Community*, 1981, p. 195-200.

VERS UNE ÉPOQUE ÉCOLOGIQUE

Dans notre société moderne, une des mesures populaires de la civilisation humaine est marquée par la capacité de développer et d'utiliser de nouveaux outils, elle reflèterait un certain développement industriel, mais loin de pouvoir apporter un bonheur et une paix définitifs à la société humaine⁵⁷. D'autre part, des intervenants de diverses disciplines ont maintes fois signalé l'urgence de poser des gestes concrets visant à assurer la survie de la planète. Les trois auteurs mentionnés ci-dessus sont représentatifs d'une réponse à ces appels en vue de formuler de nouvelles réflexions théologiques appropriées à la situation.

En face de la rupture entre l'homme et la Terre, T. Berry en appelle d'un nouveau plan historico-cosmique. Dans son article *Earth Spirituality*⁵⁸, il remarque que le principal problème réside dans notre vision anthropocentrique du monde et, par conséquent, notre préoccupation axée sur nos seuls besoins d'homme est devenue totalement dysfonctionnelle et doit changer. D'autre part, considérer Dieu comme transcendant et distinct de la création constitue une autre difficulté de la théologie traditionnelle, en particulier quand elle se traduit par des lectures littérales de la Bible : transcender la nature au nom de la religion et dominer la nature par la science – ces attitudes se combinent pour créer une espèce humaine qui dévaste le monde, qui se perçoit elle-même comme distincte, étrangère à la nature.

Berry aimerait retrouver le sens de l'immanence divine dans le monde :

Sur la planète terre, tous les êtres vivants dérivent clairement d'une même origine. Nous sommes littéralement nés communauté ; les

⁵⁷ Par exemple, pendant les années soixante, on a cru que l'invention des produits chimiques synthétisés représentait un grand progrès technoscientifique. Mais les constats ultérieurs montrent que les effets négatifs causés par ces produits sur l'environnement sont plus graves que l'on imaginait. Il est admis maintenant l'utilisation massive des engrais chimiques, des pesticides et des nitrates dans l'agriculture non seulement épuise la terre cultivable, mais augmente aussi les rejets d'eaux en phosphates et en ammonium, provoquant une prolifération d'algues qui asphyxient le milieu marin.

⁵⁸ T. BERRY, « Earth Spirituality », dans *Riverdale Papers* vol. V, New York, The Riverdale Center for Religious Studies, 1990, p. 1-15.

WEI WANG

arbres, les oiseaux et toutes les créatures vivantes sont reliés et liés au sein d'une seule et même communauté de la vie... La communauté n'est pas un idéal dont nous rêvons ou auquel nous aspirons. Nous formons à la lettre une seule et même communauté.⁵⁹

Pour lui, les humains ont besoin d'apprendre qu'ils sont génétiquement liés à toute autre vie, et que leur avenir dépend du bien-être de la planète. Cette transition exige ainsi une réévaluation fondamentale de notre rôle en tant qu'êtres humains et de celui de la Terre en tant que sujet doté de spiritualité — « s'il n'y a pas de spiritualité dans la terre, alors il n'y aura pas de spiritualité en nous-mêmes », souligne-t-il⁶⁰.

Pour comprendre les relations entre Dieu et le monde, Moltmann se réclame de la doctrine de la *Shekinah* (présence visible de Dieu) dans le Premier Testament : « Le Dieu d'Israël n'est pas seulement un, le seul Dieu et Seigneur de son peuple. Il est aussi le Dieu de l'Alliance avec son peuple, ce qui l'amène à demeurer parmi son peuple »⁶¹. La *Shekinah* divine anticipe notre vision de l'incarnation et de l'œuvre du Saint-Esprit; c'est une communion si ouverte que la communauté des croyants peut s'inscrire dans le Dieu trinitaire afin qu'ils puissent vivre en nous. Dans ce sens, Dieu et nous sommes au même endroit et nous sommes, Dieu et nous, responsables du monde; cette perception intégrale en matière de cohésion dans la différence peut éclairer notre façon de réagir aux changements climatiques.

En effet, l'analyse de Moltmann nous rappelle qu'étant en état de péché, l'homme ne peut pas s'acquitter seul de sa charge dans la communauté de l'univers. Ce n'est que dans le Salut divin que l'humanité peut espérer le repos éternel coexistant avec un univers harmonieux. La vie spirituelle en Christ, comme don de la grâce, peut se perdre par l'orgueil, mais peut également se recouvrer par l'humilité, le repentir et la prière. Dans le même sillage, Cobb croit, et il confirme, que l'idée de Dieu se pose à la

⁵⁹ Traduit de l'anglais dans S. DUNN ET A. LONERGAN, *Befriending the Earth: A Theology of Reconciliation Between Humans and the Earth: Thomas Berry and Thomas Clarke*, New York, Mystic, 1991, p. 15.

⁶⁰ T. BERRY, « Earth Spirituality », p. 6.

⁶¹ J. MOLTSMANN, *La Trinité et le Royaume de Dieu*, trad. de l'allemand par M. Kleiberp, Paris, Cerf, 1984, p. 289.

VERS UNE ÉPOQUE ÉCOLOGIQUE

conscience comme repentir et orientation future. Pour parler de l'amour du Dieu créateur qui œuvre en nous et autour de nous, Cobb utilise le mot *logos* comme « *source of the new order and the ordered novelty in the world* »⁶². La présence du *logos* se confond avec la personne de Jésus au point que chaque événement qui marque sa vie devient déterminé par ce *logos* et se trouve identifié à lui. Cette incarnation du *logos*, définie comme « *initial aim* »⁶³, est avant tout immanente, elle s'exprime à travers les créatures, et fonctionne comme une force explicite pour que la transformation créatrice soit possible et optimale dans chaque situation⁶⁴.

En conséquence, comme Gounelle le rappelle quand il reprend la pensée de Cobb, « entrer en Christ ne signifie pas être arrivé au port et pouvoir se reposer, mais marcher avec ardeur vers le monde nouveau auquel il nous appelle »⁶⁵. Car, comme le fait remarquer Cobb, relativement à la crise écologique, il existe toujours un appel très particulier de Dieu : l'homme est invité à répondre à cet appel avec courage afin d'agir de façon responsable en partant du principe que plus l'autre est pris en compte, plus les potentialités de transformation sont fortes, plus le Christ est présent et, en conséquence, plus l'humanité s'affirme et se réalise.

Pour justifier son dire, Cobb récuse deux tendances différentes quant au Salut, issues des philosophies substantialistes : la première conçoit Dieu comme une force qui maintient toutes choses, permettant ainsi à l'homme d'échapper à ses responsabilités en laissant toutes les questions à Dieu. La deuxième pense que l'homme peut transcender la nature grâce à sa « nature divine » dotée d'une « essence » extérieure au monde; cette tendance dénie la possibilité d'un avenir différent et meilleur par rapport au passé. Compris comme l'instauration

⁶² JOHN B. COBB ET D. GRIFFIN, *Process Theology: An Introductory Exposition*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1999, p. 98.

⁶³ JOHN B. COBB, *Christ in a Pluralist Age*, Philadelphia, Westminster Press, 1975, p. 71.

⁶⁴ *Ibid*, p. 72.

⁶⁵ A. GOUNELLE, *Le Christ et Jésus, trois christologies américaines: Tillich, Cobb, Altizer*, Paris, Desclée, 1990, p. 58.

d'une situation nouvelle, le Salut pour Cobb est celui qui nous modifie dans le temps présent en enrichissant notre existence de nouvelles possibilités, il s'agit donc d'« un christianisme qui ne se fonde pas sur l'anamnèse, la remémoration et l'appropriation du passé... mais qui est orienté par une attente, dynamisée par une espérance, résolument tournée vers l'avenir »⁶⁶.

Au terme de cette étude, on observe que malgré les différentes approches, les trois auteurs sont unanimes quant à la nécessité de prendre en compte des transformations interrelationnelles qui se produisent entre la nature, la société et la spiritualité. Les réflexions appuyées sur le plan historico-cosmique de salut du monde (Berry), la perception intégrale à l'égard des créatures (Moltmann) ou la justice socioécologique (Cobb), cherchent à montrer que la construction écologique de notre époque est étroitement liée à un changement des perceptions humaines au regard des droits de la vie, de la justice sociale et de la grâce de Dieu. On y entend une revendication d'exercice de la responsabilité humaine en tant qu'espèce pensante, capable d'analyser le passé et par conséquent, d'envisager l'avenir. En face des enjeux et défis environnementaux, les actes écologiques seraient une manière de prier, de se repentir et de faire acte d'humilité, tout en mettant en rapport interprétatif Dieu, l'homme et la nature; ils impliquent aussi plus de respects, de responsabilités et de services dans une nouvelle communauté de la planète qui dépassera l'opposition entre Dieu et le monde, l'homme et la nature, le passé et l'avenir.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 38. Cité dans R. Picon, *Le Christ à la croisée des religions : essai sur la christologie de John B. Cobb*, Paris, Van Dieren, 2003, p. 196.

VERS UNE ÉPOQUE ÉCOLOGIQUE

Résumé

Cet article présente quelques perspectives sur la construction de l'écothéologie de trois théologiens modernes: Thomas Berry, Jürgen Moltmann et John B. Cobb. Malgré les différentes approches, les trois auteurs sont unanimes quant à la nécessité de prendre en compte un changement radical des perceptions humaines au regard des droits de la vie, de la justice sociale et de la grâce de Dieu, ainsi qu'aux valeurs positives qu'apportent les transformations interrelationnelles s'inspirant de la foi chrétienne en face des enjeux et défis environnementaux.

Abstract

This article presents some perspectives on the ecotheological construction of three modern theologians: Thomas Berry, Jürgen Moltmann and John B. Cobb. Despite of their different approaches, the three authors are unanimous about the necessity to take a radical change in human perceptions in terms of the rights of life, social justice and the grace of God, as well as the positive values brought by the inter-relational transformations inspired from the Christian faith towards the environmental crisis.

L'EXÉCUTIF DE L'AÉTSRUM

Association Étudiante de la Faculté de Théologie et
de Sciences des Religions de l'Université de Montréal



**Une équipe dynamique et dévouée à votre service
pour dynamiser la vie étudiante à la Faculté,
répondre à vos questions, vous informer
et vous accompagner dans votre
parcours universitaire.**

Contactez-nous !

www.aetsrum.org

Résurgence de la croyance en une Terre vivante au sein de la communauté Findhorn

Par Gaëlle Brunelot*

Dans *Par-delà nature et culture* (2005)⁶⁷, Philippe Descola⁶⁸ rompt avec l'évolutionnisme de Tylor⁶⁹ qui faisait de l'animisme le premier stade d'une longue évolution conduisant l'homme d'une croyance primitive en des âmes jusqu'au monothéisme⁷⁰, dans le but d'élargir ce concept à une perception singulière de la réalité. Cet anthropologue de renom situe celle-ci parmi quatre façons distinctes dont l'être humain parvient à intégrer l'expérience du monde qui l'entoure. Au sein de ces quatre schèmes fondamentaux ou « matrices ontologiques » figurent également le *totémisme*, l'*analogisme* et le *naturalisme*⁷¹ qui s'opposent du point de vue de leur syntaxe. Tandis que l'animisme fonctionne à partir de « l'imputation par les humains à des non-humains d'une intériorité identique à la leur »⁷², le naturalisme inverse la formule « en articulant une discontinuité des intériorités et une continuité des

* Troisième année de Doctorat en Sciences des religions. Université Laval.

⁶⁷ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

⁶⁸ Philippe Descola (1949-). C'est un anthropologue français, directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales et professeur au Collège de France où il dirige le Laboratoire d'anthropologie sociale.

⁶⁹ Edward Tylor (1832-1917). Il est le premier titulaire d'une chaire anthropologique à l'Université d'Oxford en 1895 et il est considéré aujourd'hui comme le fondateur de l'anthropologie britannique. Il adhère à la thèse évolutionniste de son temps à l'intérieure de laquelle il développera ses idées sur les religions et les mythes. Il invente le concept d'animisme qu'il décrit comme la croyance aux esprits et aux âmes. Il insère cette croyance dite "primitive" à l'origine de sa théorie religieuse évolutionniste dont l'aboutissement n'est autre que le monothéisme.

⁷⁰ E.B. Taylor, *Religion in primitive culture*, New York, Harper, 1958.

⁷¹ Ces quatre modes d'identification peuvent se décrire brièvement de la façon suivante : l'animisme attribue aux êtres non humains la même intériorité qu'aux humains, mais une physicalité différente; le totémisme quant à lui, concerne la même physicalité mais une intériorité différente; l'analogisme, une physicalité et une intériorité différente et enfin, le naturalisme, une même physicalité mais une intériorité différente.

⁷² P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 183.

physicalités »⁷³. Un consensus scientifique fournit une excellente illustration de ce schéma typiquement occidental : le postulat selon lequel chaque être vivant est constitué des mêmes composantes, soit un assemblage d'atomes dont le degré de complexité varie en fonction des différentes espèces. En revanche, l'animisme suppose que « ce n'est pas au moyen de leur âme qu'humains et non-humains se différencient, mais bien par leurs corps »⁷⁴. C'est le cas du shintoïsme, la religion la plus ancienne du Japon. Cette tradition repose sur le culte des *kamis* et se fonde sur la personnification des éléments de la nature en d'innombrables déités. Tout comme les humains, ces éléments personnifiés sont capables de sanctions et de bénédictions en fonction du respect de leur culte. Étonnamment, cette conception animique du monde s'est propagée en Occident à partir des années 1960 à travers le Nouvel Âge, et trouve sa pleine expression dans l'écovillage de Findhorn, situé dans le nord de l'Écosse et fondé en 1962 par Eileen Caddy, Peter Caddy et Dorothy Maclean.

Le phénomène du Nouvel Âge

Le phénomène du New Age, ou en français du Nouvel Âge, s'insère en réalité dans une forme de religiosité inédite que les sociologues nomment « nouveaux mouvements religieux ». Souvent, ce sont des calamités éprouvantes telles que la guerre dévastatrice du Viêt Nam en 1964 qui ont contribué à son essor. Ces événements dramatiques conduisent à la formation aux États-Unis d'une contre-culture, en particulier le phénomène hippie, qui se propose de « reconstruire » un monde nouveau sur des valeurs inédites : le pacifisme induit par le célèbre signe de reconnaissance « peace and love », une vie communautaire, le refus de l'autorité et de la société consumériste, le retour à la nature, la liberté sexuelle ainsi que les pèlerinages spirituels et les explorations psychédéliques. Les sociologues Charles Glock et Robert Bellah, au sein du projet « New Religious

⁷³ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 241.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 183.

RESURGENCE DE LA CROYANCE EN UNE TERRE VIVANTE AU
SEIN DE LA COMMUNAUTE FINDHORN

Consciousness »⁷⁵, produisent les premières études de ces nouvelles tendances religieuses issus de la contre-culture des années soixante. Ils débutent leurs recherches dans la ville de San Francisco en vue d’y cerner le mouvement de contre-culture qui se forme à cette époque aux Etats-Unis. Ce sont eux qui ont lancé l’expression de « nouveaux mouvements religieux », aujourd’hui fréquemment utilisée dans le discours académique. Dix ans plus tard, Marilyn Ferguson, psychologue et écrivaine américaine, publie un livre qui deviendra le manifeste du Nouvel Âge, *The Aquarian Conspiracy* (dont le titre devient en français *Les enfants du Verseau*). Selon cette fervente adepte de la psychologie transpersonnelle⁷⁶, notre époque serait celle où la planète entrerait dans une nouvelle ère, celle où émergerait un nouveau paradigme rompant avec les anciens schèmes de pensée et les traditions surannées, celle où le potentiel humain serait décuplé. Le postulat sur lequel repose ce livre est le suivant : « après un âge d’obscurité et de violence – les Poissons – nous pénétrons dans un millénium d’amour et de lumière, “l’Ère du Verseau”, le temps de “la vraie libération de l’esprit” »⁷⁷.

Au regard des chercheurs en sciences humaines, le Nouvel Âge se caractérise comme une approche spirituelle et éclectique de la spiritualité, ce que certains sociologues, tels que Danielle Hervieu-Léger, caractérisent comme un “bricolage des

⁷⁵ Y. Glock et R. Bellah, *The New Religious Consciousness*, Berkeley, California Univ. Press, 1976.

⁷⁶ Tel que son sens littéral l’indique, la psychologie transpersonnelle, explore l’au-delà du personnel. À cette fin, elle intègre aux découvertes de la psychologie classique les philosophies orientales et les états modifiés de consciences, parvenant de cette façon, à une perception holistique de l’être humain. Cette école de psychologie est née au début des années soixante-dix à partir de la rencontre entre Abraham Maslow (1908-1970), fondateur de la psychologie humaniste et du psychiatre Stalislav Grof (1931-) ainsi que des travaux du psychologue Carl Gustav Jung (1875-1961), élève dissident de Sigmund Freud.

⁷⁷ M. Ferguson, *Les enfants du Verseau - pour un nouveau paradigme*, France, Calmann-Levy, 1981, p. 15.

croyances⁷⁸. André Couture, dans *Ces anges qui nous reviennent*⁷⁹, un livre écrit en collaboration avec Nathalie Allaire, chercheuse en théologie, développe l'idée que les adeptes du Nouvel Âge ont tendance à se saisir aléatoirement d'éléments de doctrine découverts par l'ésotérisme des XIX^e et XX^e siècle, plutôt que d'adhérer complètement à des systèmes de pensée ou d'essayer de comprendre une doctrine dans son intégralité. Le Nouvel Âge, loin d'être la continuation directe des ésotérismes du passé, constitue donc plutôt une nouvelle démarche, qualitativement distincte. Ces pièces rapportées composent des systèmes synchrétiques variés, que le consommateur de sens peut sélectionner au gré de ses aspirations et de ses besoins. Toujours dans le même livre, André Couture formule ainsi cette même idée : « la rupture que pose le Nouvel Âge ne permet pas de considérer l'ésotérisme des maîtres du passé autrement que comme les légitimations à même le passé de démarches radicalement différentes »⁸⁰. Ces compositions baroques et extravagantes donnent souvent lieu à des synthèses audacieuses, composés d'éléments disparates et hétéroclites, mais qui se rejoignent néanmoins autour de certains thèmes fondamentaux. À titre d'exemple, les notions de végétarisme et d'écologie sont largement véhiculées dans ces livres de vulgarisation, et prônent un retour à la nature dans le but de se reconnecter avec la terre mère et d'atteindre l'harmonie intérieure.

La fondation Findhorn : l'écovillage du Nouvel âge

Créée en 1962, la fondation Findhorn a contribué en large partie à la diffusion du Nouvel Âge dans les croyances des spirituels contemporains. Elle a été le premier écovillage officiellement

⁷⁸ D. Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999, p. 42.

“Bricolage des croyances” : Elles (les croyances) sont triées, remaniées, et souvent librement combinées à des thèmes empruntés à d'autres religions ou à des courants de pensée de genre mystique ou ésotérique. (*ibid.*, p. 44).

⁷⁹ A. Couture et N. Allaire, *Ces anges qui nous reviennent*, Québec, Fides, 1996.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 128 n.

RESURGENCE DE LA CROYANCE EN UNE TERRE VIVANTE AU
SEIN DE LA COMMUNAUTE FINDHORN

créé en Europe, et l'un des plus renommé aujourd'hui. Cette microsociété pilote doit son nom à la petite bourgade qui la jouxte. Elle est particulièrement connue par son célèbre jardin cultivé sur les dunes de sable aride de Findhorn. En effet, sans utiliser aucun engrais chimique, les fondateurs de la communauté ont réussi l'exploit d'y faire pousser des fleurs, des arbres, et des légumes dont la taille atteignait souvent des dimensions impressionnantes. De l'avis des adeptes du Nouvel âge, les méthodes biologiques et le composte ne sont pas les seuls facteurs expliquant la prospérité de ce potager – laquelle trouverait son point de départ dans le contexte d'émergence de Findhorn lui-même.

Il s'agit en réalité d'une communauté qui s'est mise en place à partir de l'installation d'un couple mythique Eileen Caddy et Peter Caddy, sur un terrain inhospitalier de la baie de Findhorn. Eileen prétendait que c'était « la Voix de Dieu » qui l'avait amené à s'installer dans ce « coin sale et en plein courant d'air du Findorn Bay Caravan Park »⁸¹, en compagnie de sa famille et de son amie Dorothy Maclean. Au départ, rien ne laissait présager qu'un somptueux jardin surgirait aux abords de leur caravane de fortune. Mais grâce aux dons conjugués des deux cofondatrices de la communauté, le potager s'est développé à une vitesse vertigineuse, produisant d'énormes légumes, dont un célèbre chou géant de dix-neuf kilos. Tandis qu'Eileen Caddy recevait quotidiennement de la « Voix de Dieu » les instructions nécessaires pour cultiver le jardin, Dorothy Maclean communiquait directement avec l'esprit des plantes.

C'est son expérience télépathique avec la flore de Findhorn qui l'a amenée à percevoir les végétaux comme des sortes d'anges. Comme elle trouvait l'appellation d'ange « restreinte et stéréotypée »⁸², elle alla puiser dans l'hindouisme un terme sanskrit plus approprié, celui de « Dévas », qui veut dire littéralement « ceux qui brillent ». Ce subterfuge lui permit

⁸¹ E. Caddy, *L'esprit de Findhorn*, Plazac, Éditions Amrita, 1996, p. 32.

⁸² D. Maclean, *La voix des anges*, Barret-Le-Bas, Le Souffle d'Or, 1980, p. 54.

d'éviter de se référer systématiquement à un langage bien trop conventionnel et limité à son goût. Cette dénomination n'est pas sans rappeler celle de *Kamis* chez les shintoïstes : sortes d'entités bienfaisantes ou maléfiques qui logent aussi bien dans les arbres, les plantes, les montagnes et les rochers.

Peter Caddy, quant à lui, s'occupait de manifester concrètement le contenu de ces intuitions : « Tandis qu'Eileen représentait l'inspiration divine, Peter s'employait inlassablement à lui donner forme »⁸³. L'action conjuguée de ses forces donna lieu à des résultats surprenants qui constituèrent le signe tangible de l'impact de la pensée positive sur la croissance des plantes, et marquèrent les prémisses de la célébrité de Findhorn. Ce « jardinage spirituel »⁸⁴ différait du jardinage ordinaire, grâce à l'intervention de la méditation qui en faisait partie intégrante. Dans ce contexte, il n'était plus question de perfectionner des techniques sophistiquées dans le but d'augmenter un rendement, mais plutôt de synchroniser l'esprit sur la matière, de sorte à créer une osmose entre les êtres vivants. Ce procédé inhabituel permit aux habitants de Findhorn de pallier les revers de la modernité, dont Peter Caddy déplore les méfaits « nous avons découvert que l'une des blessures les plus graves que la civilisation industrielle nous a infligées est une diminution de notre sensibilité vis-à-vis de la nature elle-même. »⁸⁵. Une des principales méthodes utilisées est la technique d'« harmonisation »⁸⁶ qui permet de provoquer un sentiment d'union aussi bien avec Dieu qu'avec les personnes de la communauté, les animaux ou encore avec les végétaux. Grâce à cette « méthode miracle », une harmonie s'établit progressivement entre jardin et jardinier. On commence à acquérir un sens intuitif et intérieur de ce dont les plantes ont besoin, de ce qu'elles

⁸³ C. Ridell, *Findhorn : 30 ans d'expérience - trouver une identité pour l'homme du XXI^e siècle*, Barret-Le-Bas, Le Souffle d'Or, 1992, p. 105.

⁸⁴ C. Ridell, *Findhorn : 30 ans d'expérience - trouver une identité pour l'homme du XXI^e siècle*, Barret-Le-Bas, Le Souffle d'Or, 1992, *Ibid.*, p. 218.

⁸⁵ *Ibid.*, ''p. 30.

⁸⁶ C. Maclaughlin et G. Davidson, *Les bâtisseurs de l'aube - Des communautés dans un monde en transformation*, Barret-Le-Bas, Le Souffle d'Or, 1985, p. 217.

RESURGENCE DE LA CROYANCE EN UNE TERRE VIVANTE AU
SEIN DE LA COMMUNAUTE FINDHORN

peuvent accepter et de ce qu'elles n'aiment pas. À leur tour, elles réagissent à votre état intérieur et à votre vision du jardin.⁸⁷

Considérée sous cet aspect, la terre n'est plus réduite à une simple demeure où des occupants rivaux se querellent sans cesse au sujet du partage des territoires, mais comme un organisme vivant, avec lequel les humains et les autres formes de vie sont en étroite relation.

Findhorn n'a cessé de progresser depuis lors et compte aujourd'hui plus de cinq cents membres. La communauté abrite de nombreux projets écologiques qu'elle énumère dans un "Agenda vert", spécialement prévu à cet effet. Elle prévoit par exemple de régénérer la forêt native dans les plaines des Highlands⁸⁸. Son agriculture biologique, l'utilisation d'énergies renouvelables (éolienne et solaire), le recyclage des eaux usées, des moyens de transport non polluants (la bicyclette et la marche) font de Findhorn un écovillage selon l'acception qu'en donne Robert Gilman, éminent penseur du développement durable :

un établissement [...] humain disposant de toutes les fonctions nécessaires à la vie, dans lequel les activités s'intègrent sans dommage à l'environnement naturel tout en soutenant le développement harmonieux des habitants [...] et de manière à pouvoir se prolonger avec succès dans un futur indéfini⁸⁹.

Plus concrètement, la communauté de Findhorn possède un bilan écologique non négligeable. Une analyse récente de l'empreinte écologique de la fondation met en évidence les avantages qui dérivent de la jonction entre des technologies éco-efficaces et des flux de ressources intégrés. Les résultats sont en effet révélateurs : l'empreinte écologique moyenne par habitant de Findhorn

Contrairement à ce que pensait Peter Caddy, au moment de l'installation de la communauté, Findhorn a encore du chemin à parcourir avant de constituer cette arche salvatrice, capable de

⁸⁷ C. Ridell, *Findhorn : 30 ans d'expérience - trouver une identité pour l'homme du XXI^e siècle*, Barret-Le-Bas, Le Souffle d'Or, 1992, p. 218.

⁸⁸ *Ibid.*, ''p. 152.

⁸⁹ J. Dawson, *Les Écovillages - Laboratoires de modes de vie éco-responsables*, Gap, Yves Michel, 2010, p. 31.

soutenir ses occupants durant les jours de destruction qui s'annonçaient alors à grands pas⁹⁰. À l'époque, une telle perspective n'était guère surprenante, en particulier dans le contexte d'une guerre froide interminable, et dans celui de l'après-crise des missiles de Cuba. Une menace de catastrophe nucléaire planait dès lors au-dessus de leurs esprits alertes, et laissait présager un cataclysme dont personne ne sortirait indemne. Loin des tumultes de ce monde, ces trois protagonistes ont donc tenté de réinstaurer "un jardin d'Éden"⁹¹, et pour ainsi dire, un véritable mythe de création, afin de préparer les germes d'une nouvelle humanité : les "enfants du Verseau" vivant en harmonie avec Gaïa, la déesse primordiale des Grecs. Malgré la nature fantasque et chimérique de leurs idéaux, il n'en reste pas moins que les habitants de Findhorn, qu'on surnomme les "Verts qui prient"⁹² ont entraîné dans leur sillage l'éclosion de multiples communautés écologiques dans le monde. Parmi les écovillages les plus connus, citons les suivants : Auroville, écovillage spirituel situé près de Pondichéry, dans le Tamil Nadu, au sud de l'Inde ; Huehucoyotl dans l'état Morelos du Mexique ; la ferme à habitat groupé de Vevy Wéron à Wépion en Belgique, Sieben Linden situé à l'est de l'Allemagne, le Crystal Water Village en Australie, la cité écologique de Ham-Nord au Québec. En 1994 apparaît GEN (Global Ecovillage Network) – le réseau mondial des écovillages représentés à l'Organisation des Nations Unies – afin de proposer l'alternative des écovillages face à la dégradation de la planète et au fonctionnement économique libéral de nos sociétés industrialisées.

Dernièrement le 11 mars 2011, à Fukushima Daiichi, au Japon, s'est déroulé le pire accident nucléaire depuis celui de Tchernobyl. Cette catastrophe écologique locale, largement diffusée par les médias, s'est rapidement transmuée en un dilemme à l'échelle mondiale. Existe-t-il encore un avenir

⁹⁰ S. Sutcliffe, *Children of the New Age - A history of spiritual practices*, London, Routledge, 2003, p. 102.

⁹¹ *Ibid.*, p. 79.

⁹² C. Ridell, *Findhorn : 30 ans d'expérience - trouver une identité pour l'homme du XXI^e siècle*, Barret-Le-Bas, Le Souffle d'Or, 1992, p. 210.

RESURGENCE DE LA CROYANCE EN UNE TERRE VIVANTE AU
SEIN DE LA COMMUNAUTE FINDHORN

envisageable pour le nucléaire? Ne vaudrait-il pas mieux, pour éviter de nouvelles catastrophes, recourir aux énergies renouvelables, moins nocives pour l'homme et son environnement? Au grand dam du scientifique James Lovelock qui, dans son ouvrage *La revanche de Gaïa – Pourquoi la terre riposte-t-elle et comment pouvons-nous encore sauver l'humanité ?*⁹³, envisageait encore la solution du nucléaire comme ultime recours pour éviter le réchauffement climatique. Au contraire, il semble que cette entité vivante qu'est la planète terre, que James Lovelock a identifié à Gaïa, se défende contre un hôte des plus hostiles : le nucléaire. La teneur symbolique de cet épisode relève de l'assimilation de notre habitat à un être organique capable de s'insurger contre les assauts répétés que l'espèce humaine lui inflige. Il ne fait pas de doute que cet incident renforcera à l'avenir l'émergence de nouveaux écovillages, afin que le mode de vie alternatif qu'ils proposent – suivant un idéal tout à la fois écologique, spirituel et communautaire – devienne le modèle de l'humanité de demain, tout en favorisant la résurgence de la croyance animique en une planète vivante.

⁹³ J.E. Lovelock, *La revanche de Gaïa – Pourquoi la terre riposte-t-elle et comment pouvons-nous encore sauver l'humanité ?*, Paris, Flammarion, 2007.

GAËLLE BRUNELOT

Résumé:

Dans le sillage du Nouvel Âge naissant, la communauté Findhorn s'est bâtie au début des années soixante sur les ruines d'une ère déclinante afin de préparer les germes de l'âge du Verseau, tant attendu par les adeptes des nouvelles spiritualités. Refusant de s'aligner à la pensée dominante de leurs contemporains, Eileen Caddy, Peter Caddy et Dorothy Maclean s'installent sur la baie inhospitalière de Findhorn en Écosse, et créent un somptueux potager grâce à leur reconnexion avec la nature. Cette démarche écologique, idiosyncratique de prime abord, essaimera une myriade d'initiatives similaires dans le monde, pour aboutir à la création du réseau mondial des écovillages (GEN) en 1994. L'expérimentation agricole de ces spiritualistes à la main verte se base essentiellement sur la résurgence de la croyance animiste en une Terre vivante, que les nouvel-âgistes rebaptisent Gaïa, en référence à la déesse originelle des Grecs.

Abstract:

In the wake of a nascent New Age, the Findhorn community has established itself in the sixties upon the ruins of a declining era in order to sow the seeds of the Age of Aquarius, much expected by the followers of new spiritualities. Refusing to align themselves towards the dominant thoughts of their peers, Eileen Caddy, Peter Caddy and Dorothy Maclean settled on the inhospitable bay of Findhorn in Scotland, and created a sumptuous garden with their restored link with nature. This ecological approach, idiosyncratic at first sight, will unfold a myriad of similar initiatives across the world, leading to the creation of a global ecovillage network (GEN) in 1994. The agricultural experimentation of these green-thumbed spiritualists are essentially based on the resurgence of the animistic belief of a living Earth, which new-agers renamed Gaia, in reference to the primal Greek mother goddess.

Quelques points saillants observés à partir de certaines pratiques de l'écothéologie en Afrique subsaharienne

Par *Alfredo Ramanandraibe*

Introduction

Cette étude explore certaines pratiques de l'écothéologie dans le contexte de l'Afrique subsaharienne et comment les modes d'action des théologien(e)s émergeaient à partir d'une sensibilité culturelle particulière. En d'autres termes, cet essai souhaite présenter quelques faits saillants qui éclaircissent la signification de la relation entre la personne africaine, sa compréhension de Dieu et son environnement, exprimée dans certaines de ses pratiques de l'écothéologie.

Le point de départ de cette analyse s'effectue à partir d'une perspective de la théologie chrétienne vécue en Afrique. Ce n'est pas parce que la tradition chrétienne domine la pratique de l'écothéologie sur le continent noir mais parce que l'auteur est un chrétien et un Africain, originaire de Madagascar et qu'il est devenu plus approprié d'étudier les pratiques de l'écothéologie en puisant dans sa propre tradition religieuse.

Dans un premier temps, cette recherche propose une précision sur ce qu'on entend par l'écothéologie africaine. Ensuite, en prenant l'exemple de Madagascar, elle décrit certains aspects culturels de la compréhension de la nature des négro-africain(e)s⁹⁴ en lien avec son existence. À la fin, à partir d'un exemple type de la pratique de l'écothéologie effectuée au Zimbabwe, cet essai précise quelques points éclairants du rapport qui existe entre le christianisme, l'imaginaire collectif religieux et l'écologie chez les africain(e)s subsaharien(ne)s.

Qu'est-ce que l'écothéologie africaine?

Dans ses études sur la théologie écologique de la création, Anne M. Clifford précise que

⁹⁴ Dans cet essai, les termes « négro-africain(e)s », « africain(e)s subsaharien(ne)s », « africain(e)s noir(e)s » et « noir(e)s africain(e)s » désignent les habitants majoritairement noirs qui vivent au Sud du Sahara.

The term ecology has been in existence for well over a century; historians of science trace it to biologist Ernst Haeckel's *The Natural History of Creation* (1868).⁹⁵

La proposition de Ernst Haeckel était de créer une branche de la zoologie qui étudia la relation entre les différentes espèces animales organiques et non organiques qui existaient dans l'environnement. Ensuite, d'autres théoricien(ne)s comme Ellen Swallow au XIX^e siècle et Rachel Carson dans les années 1960 ont contribué au développement de cette science qui aboutit de nos jours à une étude de l'interrelation entre les différentes formes de la vie. Selon Anne Clifford,

Today, ecology studies the interrelationships among all forms of life. Its goal is the understanding of mutual interdependence of species and the promotion of a balance among all the inhabitants of the complex ecosystem called earth.⁹⁶

En même temps, dans cet effort empirique qui vise à comprendre la complexité de la relation entre les différents éléments de la vie, la théologie chrétienne entre en jeu et apporte sa contribution en tant que discipline qui s'interroge sur la recherche d'une manière appropriée pour promouvoir l'équilibre de la relation entre les espèces existantes dans l'écosystème selon l'enseignement de Jésus Christ. C'est ainsi que l'écologie et la théologie chrétienne tissent leurs liens et donnent naissance à l'écothéologie⁹⁷.

⁹⁵ A. CLIFFORD, « Feminist Perspectives on Science: Implications for an Ecological Theology of Creation », dans *Journal of Feminist Studies in Religion*, 8/2, 1992, p. 67.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 67.

⁹⁷ Notons qu'il existe multiples termes similaires lié à cette pratique. Par exemple, il existe « The ecology of religion » qui se définit comme « *the investigation of the relationship between religion and nature conducted through the disciplines of religious studies, histories of religion, and anthropology of religion* ». Voir J. OLUPONA « Religion and Ecology in African Culture and Society », dans R. GOTTLIEB, ed., *Religion and Ecology*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 260.

QUELQUES POINTS SAILLANTS OBSERVÉS À PARTIR DE
CERTAINES PRATIQUES DE L'ÉCOTHÉOLOGIE EN AFRIQUE
SUBSAHARIENNE

L'*Encyclopaedia of science and Religion* précise que :

Ecotheology describes theological discourse that highlights the whole « household » of God's creation, especially the world of nature, as an interrelated system (*eco* is from the Greek word for household, *oikos*).⁹⁸

Ces discours se sont développés surtout en réponse aux crises de l'environnement et de la dégradation de la nature qui mettent en danger l'existence de la vie. Enrichie par la théologie de la libération, l'écothéologie puise sa signification à partir du ministère de Jésus Christ, comme Lisa Sideris le mentionne :

We ought to care for nature's marginalized [...] healing the wounds of nature and feeding its starving creatures just as a Christian community would focus on feeding and healing its needy human beings.⁹⁹

C'est dans cet élan que, dans différentes régions de la planète, des personnes développent des réflexions et des discours, à la lumière de la foi chrétienne, pour contribuer à la recherche d'un équilibre de la relation entre soi-même, son prochain, Dieu et le cosmos. C'est dans cette perspective que des théologiens et théologiennes issu(e)s de la réalité de l'Afrique subsaharienne s'engagent à leur tour à établir une compréhension de la nature de la relation de l'être humain avec l'environnement.

En récapitulation, l'écothéologie se définit dans cet essai comme un champ de recherche, une matière scientifique qui fait converger l'écologie et la théologie. Elle se préoccupe à la fois de saisir les mécanismes qui régissent l'interconnexion des éléments qui constituent l'univers et de penser des pratiques visant à protéger la nature en harmonisant l'interdépendance des existants à la lumière de l'Évangile et de la cosmogonie des locaux. De plus, pratiquer l'écothéologie signifie dans cette recherche la mise en application des rites religieux visant à sauvegarder l'interconnexion des éléments qui constituent

⁹⁸ Theme Ecotheology: *Encyclopedia of Science and Religion*, consulté en ligne le 30 juillet 2011 dans www.enotes.com/science-religion-encyclopedia/ecotheology,

⁹⁹ L. SIDERIS, « Religion, Environmentalism, and the meaning of ecology », dans Gottlieb ROGER, ed., *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 451.

l'univers. Ces pratiques sont souvent en corrélation avec l'imaginaire collectif religieux des groupes humains vivant dans un contexte précis. Ces définitions sont choisies dans cet exposé parce qu'elles précisent mieux les racines des points saillants présentés comme centraux dans cette étude de la corrélation entre le christianisme, la vision du monde négro-africain(e) et l'écologie.

Les racines culturelles de l'écothéologie africaine

Mubabinge Bilolo¹⁰⁰, un des théoriciens qui ont essayé d'explorer les origines de la compréhension du monde des négro-africain(e)s, soutient que l'identité et la vision de la vie contemporaine de l'Afrique noire prennent racine dans les cosmo-théologies philosophiques de l'Égypte antique¹⁰¹. C'est-à-dire, la compréhension de l'environnement et le positionnement des africain(e)s subsaharien(ne)s vis-à-vis de la nature pourraient être retracés depuis des millénaires.

D'une manière synthétique, Bilolo expose au moins deux modèles parmi tant d'autres de la cosmogonie religieuse des noir(e)s africain(e)s : l'andropolarité et la théandricité. L'auteur explique que l'andropolarité repose sur la vision du monde qui hiérarchise des finalités au sein de la création et qui positionne la personne humaine comme la finalité de l'existence¹⁰².

¹⁰⁰ Mubabinge Bilolo est un philosophe et égyptologue originaire de la République démocratique du Congo. Il consacre ses études à identifier les liens entre les religions africaines, la théologie, la sociologie et l'anthropologie linguistique Bantou.

¹⁰¹ Cette thèse a été développée à partir de la recherche doctorale de Bilolo soutenue à Munich en 1985 - une recherche effectuée à partir des papyrus sur la pensée africaine dans la Nubie et l'Égypte pré-pharaonique. Ce chercheur a publié en 2007 une partie de ses études récentes liées à l'écothéologie de l'Afrique noire dans *l'Academy of African Thought & African Institute For Future Studies*. Voir M. BILOLO, « Percées de l'éthique écologique en Égypte du III^{ème} millénaire », dans *l'Academy of African Thought & African Institute For Future Studies*, Kinshasa – Munich – Paris, 2007.

¹⁰² L'auteur écrit dans ce modèle de la compréhension du monde : « la finalité des finalités demeure l'homme ». Voir M. BILOLO, « Les cosmo-théologies philosophiques de l'Égypte antique », dans *Académie de la Pensée Africaine*, Kinshasa, Libreville, Munich, 1986, p. 188.

QUELQUES POINTS SAILLANTS OBSERVÉS À PARTIR DE
CERTAINES PRATIQUES DE L'ÉCOTHÉOLOGIE EN AFRIQUE
SUBSAHARIENNE

Entretemps, existait, en parallèle, selon l'auteur, la thèse de la « théandricité » ou de l'« uno-andropolarité » qui présente le Créateur comme l'Un-unique, le « Berger » qui se soucie en permanence du bonheur de sa création. Dans ce modèle, la finalité de l'existence provient de ce « Berger » infatigable qui « passe la nuit à veiller sur l'humanité endormie, cherchant ce qui est utile à son troupeau »¹⁰³; ainsi la création tourne en permanence « vers l'Un », vers le Créateur pour participer au bonheur éternel de l'existence, raison d'être de la création. En fait, le chercheur découvre que les africain(e)s noir(e)s ont un sens transcendantal régi à partir d'un « principe intelligent et organisateur »¹⁰⁴.

Malgré la multiplicité des modèles dans les textes anciens, la relation de l'humain avec la nature et son Créateur fut régie par une recherche d'un bon écoulement du flux vital assuré par le principe de la Maatocratie. Ce principe se manifeste à partir d'« un règne de vérité (par opposition au mensonge), de la connaissance (par opposition à l'ignorance), de l'ordre (par opposition au désordre), de la justice (par opposition à l'injustice) »¹⁰⁵ et de l'espérance de vivre en permanence avec le Ka, le Créateur, source de la vie et générateur du bonheur éternel. Dit autrement, dans cette vision du monde, toutes actions et toutes réflexions de la part des humains vis-à-vis de la nature se fondaient alors à partir de cette protection du bon écoulement du flux vital assurant la pérennité de l'interconnexion entre les humains, les éléments constitutifs de l'univers et le Créateur éternel, selon Bilolo¹⁰⁶.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ BILOLO, *Les cosmo-théologies philosophiques de L'Égypte antique*, p. 125.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 193.

¹⁰⁶ Il est important de préciser que mettre en exergue cette thèse de Bilolo dans cet essai ne consiste pas à soutenir que ces modèles de la compréhension du monde sont spécifiques aux Négro-africain(e)s mais veut souligner que l'imaginaire religieux des africain(e)s subsaharien(ne)s hérite, comme c'est le cas pour tant d'autres peuples, de ces systèmes très anciens. De plus, ces modèles n'appartiennent pas uniquement à l'Égypte ancienne car plusieurs

L'héritage culturel de la Maatocratie de l'Égypte ancienne caractérisée par le souci de favoriser le bon écoulement du flux vital s'est développé et structura des principes de vie en Afrique subsaharienne en donnant, par exemple, la pratique du *fihavanana* malagasy¹⁰⁷ (consensus et convivialité), *ubuntu* bantou (importance de l'humanité), *ujamaa* (concept de la famille élargie), *Uzima* (vie en plénitude), *baraza* (prise de décisions par consultation), etc. Ka Mana souligne

qu'il y ait multiplicité de systèmes métaphysiques, de cosmothéologies philosophiques, d'orchestrations liturgiques ou de nominations du divin dans les sociétés africaines n'a aucune importance. Toute cette multiplicité théorique renvoie au Créateur et à l'Un comme principe radical de la structuration de l'être.¹⁰⁸

Pour comprendre mieux ce modèle cosmo-théologique de l'Afrique contemporaine, prenons comme illustration le cas de

chercheurs ont prouvé que ces modèles peuvent être trouvés chez les Sumériens, Acadiens, Phéniciens, Grecs, Hittites, etc.

¹⁰⁷ Comme tout chercheur local averti, nous optons utiliser dans cet essai le terme « malagasy », qui sert à désigner à la fois la langue officielle et les ressortissants de Madagascar, au lieu de l'ancien terme colonial « malgache » qui combine mal à gâche et rien à avoir avec le terme Madagascar. Le terme « malgache » fut déconseillé officiellement durant le mouvement de *fanagasiana*, (la recherche de l'identité perdue) après l'indépendance de Madagascar. Par exemple, l'actuelle constitution de Madagascar traduite en langue française garde le terme « malagasy ». Voir www.la-constitution-en-afrique.org/article-12939901.html. Bruno Rabarisoa, dans son article intitulé *Pourquoi appelle-t-on les habitants de Madagascar des Malgaches?*, explique brièvement la teneur du problème. Voir. www.haisoratra.org/breve.php3. L'utilisation du terme « malgache » reste peu appréciée dans la bouche des ressortissants du pays. D'ailleurs, le professeur Raharinjanahary, un chercheur spécialiste de l'identité malagasy observe que dans le mouvement de *fanagasiana* ou de la « malgachisation », le verbe *managasy*, une forme active et qui signifie le retour d'une pratique occidentale imposée durant la colonisation à une pratique traditionnelle (*gasy*), comme en médecine par exemple, est apparu récemment à Madagascar. Le verbe n'existait pas auparavant dans les dictionnaires malagasy-français. Voir, S. RAHARINJANAHARY, « Identité malgache et mondialisation », dans *Identité Malgache dans la civilisation mondiale du 21^e siècle*, Antananarivo, ICM, n. 11, 2000, p. 3.

¹⁰⁸ KÄ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, Paris, Karthala, p. 73.

QUELQUES POINTS SAILLANTS OBSERVÉS À PARTIR DE
CERTAINES PRATIQUES DE L'ÉCOTHÉOLOGIE EN AFRIQUE
SUBSAHARIENNE

Madagascar¹⁰⁹. En résumé, l'univers mental malagasy adopte un modèle qui voit le monde comme une unité formée de deux entités visibles et invisibles qui se relie entre elles par un écoulement du flux vital (*fifandrohizan'aina, fihavanana*). Ce modèle cosmo-théologique croit que, dans le monde invisible, le *Zanahary*, Créateur de toute la réalité, l'Être Suprême, le Dieu « Seigneur parfumé » (*Andriamanitra*) révèle une vie éternelle et régit l'univers en collaboration avec les divinités suivies des grands ancêtres (*Razambe*) et des ancêtres (*Razana*) parmi lesquels se retrouvent les aïeux morts. Ces êtres bénéficient de la vie (*Aina*) venant de l'Être Suprême *Zanahary* ou *Andriamanitra* qui est à la fois le principe, la source de la vie et de toute existence. Il est le Parent sage – *raimandreny* – par excellence qui se soucie du bonheur éternel de sa création. Dans ce monde invisible, il existe des divinités, des grands ancêtres et des ancêtres qui sont les transmetteurs de la vie, manifestée en bénédiction et en *Hasina*¹¹⁰, le flux vital sacré venant du

¹⁰⁹ Des sources bien élaborées sont disponibles pour présenter quelles sont les tendances des modèles de la représentation liée à la cosmo-théologie à Madagascar. Des chercheurs comme Robert Dubois et Solo Raharinjanahary offrent certains éléments anthropologiques pertinents qui permettent de peindre un tableau global de l'origine du mode de fonctionnement de la mentalité de la population de Madagascar contemporaine en lien avec la nature que nous ne rendons pas en détails dans cet essai. Voir R. DUBOIS, *L'identité malgache, la tradition des Ancêtres*, Paris, Karthala, 2002. Entre les pages 5 et 92, Dubois donne des analyses détaillées sur les grandes lignes de ce qui fait un peuple « malagasy ». Ensuite, voir S. RAHARINJANAHARY « L'identité malagasy et mondialisation », dans *L'Identité malgache dans la civilisation mondiale du 21^e siècle*, Antananarivo, ISTA, no. 11, 2000, p. 49-82.

¹¹⁰ Pierre-Loïc PACAUD donne des définitions concises du *hasina* dans ses études sur le culte d'exhumation des morts à Madagascar. L'auteur précise que le *hasina* est dérivé du vocable indonésien « asi » qui signifie honneur, faveur, respect et vénération. En même temps, l'adjectif *masina* signifie puissant, efficace, sacré et saint. Voir P. PACAUD, *Un culte d'exhumation des morts à Madagascar : le Famadihana, Anthropologie psychanalytique*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 271. Le *hasina* manifeste donc un mélange du sacré-saint-sacralité et sanctifié. Il est attirant et redoutable, un état lié à la propriété surnaturelle de la personne humaine. Dans le monde malagasy, le *hasina* est

Zanahary, générateur du *Hasina/Hasindrazana*, la bénédiction et le pouvoir sacré des *razana*, les ancêtres eux-mêmes.

Soulignons que *Zanahary* est présent dans le monde visible et invisible comme source et manifestation de ce flux vital. Malgré son invisibilité, il a donné vie en créant un monde visible qui comprend à la fois les personnes humaines comme les parents et les aînés, les adultes, les jeunes et les enfants et les autres créatures terrestres et cosmiques qui sont toutes des engrenages et garants du bon fonctionnement de l'univers pour assurer l'écoulement du *hasina*, ce flux vital venant de *Zanahary* et qui rend la vie pleine de bonheur sur terre. Le but de l'existence est de participer au bon écoulement de ce « *aina* », « *hasina* », flux vital venant de *Zanahary*.

De surcroît, dans l'univers mental malagasy, réussir dans la vie ne signifie pas acquérir une place supérieure dans la collectivité ou amasser des richesses à partir de l'accumulation des profits venant de l'exploitation des ressources naturelles. Réussir dans la vie signifie bien s'intégrer dans la position que la société a attribuée à chaque membre comme homme, femme ou comme aînés sages, parents, adultes, jeunes ou enfants, animaux, arbres, terre, océan, *zavatra*, etc., en assurant le bon écoulement du flux vital. Dans ce cas, la personne humaine existe en étant chemin et récepteur du *hasina*, le flux vital et pouvoir sacré venant de Dieu *Zanahary* et des ancêtres *razana* dans un vivre ensemble géré par des *Raiamandreny*, parents qui manifestent les caractéristiques du générateur de la sagesse et du bonheur éternel. Ces parents sages sont les premiers responsables du bon déroulement de cette dynamique de la vie régie par l'harmonie et la recherche de la paix du groupe et de sa relation avec son univers pour favoriser le bon déroulement de l'écoulement du flux vital¹¹¹.

inné à l'intérieur de la personne. Il peut se perdre (*very hasina*) quand la personne se souille par différentes sortes de pratiques comme prendre certains aliments sales ou adopter des comportements porteurs de séparation (*ota*) des liens entre l'invisible et le visible.

¹¹¹ Eugène Régis MANGALAZA, un ethnologue notoire de Madagascar, explique que la reconnaissance de la réussite d'une vie par la société à Madagascar se manifeste pendant le rite funéraire. Il souligne que, dans la culture malagasy en général, une personne a bien vécu sa vie quand elle est

QUELQUES POINTS SAILLANTS OBSERVÉS À PARTIR DE
CERTAINES PRATIQUES DE L'ÉCOTHÉOLOGIE EN AFRIQUE
SUBSAHARIENNE

En résumé, la pratique de l'écothéologie chez les malagasy s'enracine alors dans une vision du monde qui se soucie du bon déroulement de l'écoulement du flux vital dans tout ce qui existe dans l'univers¹¹². Cette spécificité de Madagascar n'est qu'un exemple de l'écothéologie, un fruit d'un processus dynamique de longue haleine du développement de la compréhension du monde, ancré dans la cosmo-théologie de l'Égypte antique et qui se vit et se pratique dans l'Afrique subsaharienne contemporaine. Chez les chrétien(ne)s, leur vision du monde en rapport avec l'écologie pourrait être saisie sous trois angles : la création, l'incarnation et la communion. En résumé, dans leur conception du monde, les disciples du Nazaréen croient que Dieu est le Créateur, la source de la vie éternelle qui communique sa vie et s'est fait chair à chacun des éléments constitutifs de l'univers. Karl Rahner élabore brièvement cette vision du monde religieuse des chrétiens dans ses études christologiques¹¹³. En fait, selon l'auteur, le Dieu des chrétiens est perçu comme un Dieu créateur

enterrée dans son tombeau familial (*tsy very faty*) et quand elle a bénéficié d'une belle cérémonie funéraire (*tsara levenana*). La beauté de ses funérailles dépend énormément du nombre de membres de la famille et de connaissances qui sont venus. Ainsi, le signe de la réussite d'une vie sur terre d'une personne malagasy se mesure par la mobilisation collective des survivants lors des funérailles. Cette mobilisation est comprise aussi comme gage de réussite en vue de la pleine insertion sociale du nouveau défunt au sein de la communauté des ancêtres.

Voir. Eugène R. MANGALAZA, « *Anthropologie de la mort* », www.ethnology.gasy/article.php, consulté en avril 2006, p. 1.

¹¹² Cette théorie est inspirée des études de Solo Raharinjanahary sur « l'identité malagasy et mondialisation ». Voir. S. RAHARINJANAHARY « L'identité malagasy et mondialisation », dans *l'Identité malgache dans la civilisation mondiale du 21^e siècle*, Antananarivo, ISTA, N° 11, 2000, pp. 49-82. L'auteur maintient que l'identité des Malagasy contemporains est saisissable à partir de ce cadre conceptuel malgré l'arrivée de la modernité sur l'île.

¹¹³ Pour les détails concernant les études théologiques de Karl Rhaner sur ce sujet, voir K. Rhaner, « Christology with An Evolutionary View of The World », dans *Theological Investigations*, London, Darton, Longman & Todd, vol. V, 1966, p. 178-223.

qui a créé la personne humaine et l'univers à son image, *Imago Dei*. Ainsi, l'humanité et l'univers sont créés à l'image et à la ressemblance du Créateur, ce qui leur confère une sacralité. Les chrétiens perçoivent ainsi une image divine dans la femme, dans l'homme et dans toute la création à partir de la conception du monde qui perçoit la présence de la vie divine dans tous les éléments qui constituent l'univers.

Par la suite, par le biais de la troisième Personne divine : Dieu a pris l'humanité comme la plénitude d'accomplissement de la réalisation de son amour. C'est-à-dire que, par l'intermédiaire de son Fils, il a récapitulé tout ce qu'il a créé en faisant corps avec les éléments constitutifs de l'univers. Dans la même veine, la divinité chrétienne est formée d'une communion de trois personnes et elle est en communion avec sa création. A travers son Fils et par l'Esprit et en communion avec sa création, le Dieu chrétien continue de créer le monde et la création bénéficie de la vie divine et se tient ainsi devant son amour¹¹⁴.

La cosmogonie de l'Égypte antique, la compréhension du monde des africain(e)s subsaharien(ne)s, l'écologie et le christianisme convergent alors dans ces systèmes cohérents de représentation de la réalité qui mettent l'accent sur le bon écoulement du flux vital dans la création. La raison d'être de l'existence des humains et des éléments qui constituent leur environnement est donc la pérennité de cette vie qui émane du Créateur.

Quelques implications tangibles de la pratique de l'écothéologie en Afrique subsaharienne contemporaine

La pratique de l'écothéologie est en fait fondée sur cette protection de la vie qui met l'accent sur l'entretien du bon déroulement de l'écoulement du flux vital dans la vie quotidienne. Il existe plusieurs pratiques chez les africain(e)s subsaharien(ne)s qui permettent de préciser quelques points éclairants du rapport existant entre le christianisme, l'imaginaire collectif religieux des noir(e)s africain(e)s et l'écologie.

¹¹⁴ Cette vision du monde est fondée sur l'affirmation de saint Paul « Nous le savons en effet toute création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement » dans Rm 8, 22.

QUELQUES POINTS SAILLANTS OBSERVÉS À PARTIR DE
CERTAINES PRATIQUES DE L'ÉCOTHÉOLOGIE EN AFRIQUE
SUBSAHARIENNE

Prenons comme illustration le cas du théologien Inus Daneel qui, en 1984, a initié le mouvement de *Hondo yemiti* – la guerre des arbres (*the war of the trees*) – une pratique inspirée de la religion du peuple Shona du Zimbabwe. En collaboration avec les chefs traditionnels locaux, il élaborait une liturgie commune et créait des rites qui visaient à *mafukidzanyika*, i.e. habiller la terre sur des montagnes du Zimbabwe. Le premier point important qui se manifeste dans cette pratique est son caractère rassembleur. À partir des rites religieux, les humains avec la nature entrent en communion pour apporter leur contribution en plantant des arbres dans un endroit marqué par la déforestation.

Rappelons que, dans les années 1980, il n'existait pas encore de discours théologiques et académiques bien élaborés sur la protection de l'environnement en Afrique. L'écothéologie se vit chez les locaux à partir des rites et des prières et les africain(e)s subsaharien(ne)s, comme déjà mentionné par Bilolo, essayaient de garder l'harmonie de l'interrelation des éléments qui constituent l'univers pour assurer le bon écoulement du flux vital et le bonheur dans leur environnement.

Inus Daneel, à son tour, décida de s'engager dans la protection de son environnement en tant que théologien originaire du Zimbabwe. Le deuxième point saillant dans cette pratique se manifeste dans cette attitude du théologien qui consiste à rejoindre ce qui se vit dans son contexte pour assurer la sauvegarde de la nature en créant un rite commun pour les locaux pour améliorer les conditions de vie de l'environnement et pour assurer la pérennité de la vie.

Il est très éclairant de voir que, plutôt que de se livrer à un exercice cartésien régi par les règles de cohérence et de précision, le théologien décida de consacrer ses efforts à trouver une façon pour rendre son acte théologique tangible et efficace. Concrètement, en tant que chrétien, inspiré de l'attitude de son Dieu, il forma corps d'abord avec les locaux et ils cherchèrent ensemble comment adapter des cérémonies chrétiennes avec les cérémonies traditionnelles africaines sur l'environnement dans

un mouvement qui vise à sauvegarder la nature. Leur objectif principal est de sauvegarder la vie.

Par ailleurs, dans la contemplation et de multiples manières de prier, tous les participants chrétiens et non chrétiens, les membres du mouvement de Inus Daneel se solidarisaient pour réaliser leur objectif. L'acte de la pratique de l'écothéologie est ainsi ancré sur le respect de la particularité et de la diversité.

En plus, ensemble avec les chefs locaux, les leaders de la religion traditionnelle Shona et les leaders religieux chrétiens, ils structurèrent leur mouvement dans une Organisation non gouvernementale appelée le ZIRRICON (*Zimbabwean Institute of Religious Research and Ecological Consel*) et d'autres organismes qui rassemblent des centaines d'Églises chrétiennes africaines pour donner un statut légal à leur mouvement jusqu'à nos jours. Ce troisième point est important car, grâce à sa formation universitaire solide, la théologie permet à sa communauté d'appartenance d'être reconnue et d'acquérir une certaine notoriété aux niveaux national et international. Cette reconnaissance est importante car elle permet de rendre l'engagement prophétique du théologien plus fécond pour la protection de la vie. En d'autres termes, la pratique de l'écothéologie dans le cas de Daneel et de sa communauté produit des discours de revendication solides face à la réalité de la globalisation néolibérale qui affecte le contexte africain d'aujourd'hui.

De plus, Daneel s'efforce de produire des discours écothéologiques à partir de son expérience. Le titre de son livre publié en Afrique du Sud en 2007 résume clairement sa conclusion : *All Things Hang Together. Holistic Theologies at the African Grassroots*¹¹⁵. Ses articles et ses livres continuent à influencer les colloques et les revendications pour une meilleure protection de l'environnement et de la protection de la nature, notamment en Afrique noire. Ses productions scientifiques éclairent les débats et les discussions dans le monde théologique de l'Afrique subsaharienne.

¹¹⁵ Titre du livre, voir I. DANEEL, *All Things Hang Together. Holistic Theologies at the African Grassroots*, Pretoria, Unisa Press, 2007.

QUELQUES POINTS SAILLANTS OBSERVÉS À PARTIR DE
CERTAINES PRATIQUES DE L'ÉCOTHÉOLOGIE EN AFRIQUE
SUBSAHARIENNE

En effet, cette manière de pratiquer l'écothéologie africaine est effectuée en solidarité entre les théologien(ne)s et la population locale issue de tous les milieux : illettrés, intellectuels, urbains, villageois, femmes, hommes, jeunes, âgés, etc. En observant l'action de Inus Daneel, sans minimiser l'héritage de la théologie classique, les écothéologien(ne)s africain(e)s adaptent leur manière d'exercer la théologie dans cette partie sud du continent noir. En résumé, ils développent des pratiques et des célébrations de la nature qui tiennent compte de l'aspect « Un » de la relation des éléments dans l'environnement. Par ailleurs, la pratique de l'écothéologie des africain(e)s subsaharien(ne)s se vit avant qu'elle ne se pense et elle est alimentée en permanence par la religion africaine en solidarité avec l'héritage apporté par la réflexion théologique chrétienne.

Conclusion

En conclusion, cet essai fait ressortir quelques pistes qui permettent de saisir que des pratiques s'effectuent en Afrique subsaharienne en termes d'écothéologie. Le continent noir continue à nous livrer ses richesses sur l'écothéologie en rapport avec la structure mentale de la population et la manière d'interagir avec la création. Les théologien(ne)s de l'Afrique pourraient apporter davantage à la communauté mondiale à travers leurs concepts et des pratiques basées sur la conception de la communauté dans le paradigme économique néolibéral qui insiste sur le rôle des humains comme maîtres exploiters et sauveurs de la nature.

L'écothéologie de l'Afrique subsaharienne pourrait limiter les dégâts écologiques venant de la surexploitation des ressources naturelles mondiales à partir de sa vision du monde qui ne sépare pas l'invisible et le visible et met l'emphase sur le bon écoulement du flux vital. La mentalité mondiale comprendra davantage que, par les discours et les pratiques théologiques qui invitent à respecter la nature et à entrer en communication avec la nature, le Créateur lui-même avec les divinités elles-mêmes sont honorés et les humains bénéficient d'une communication

avec la Vie et le Bonheur. La pérennité de la vie, raison d'être de notre existence, est protégée et ensemble, toute la création pourrait affirmer enfin avec l'Africain(e) : « Je suis parce que nous sommes, et nous sommes parce que je suis »¹¹⁶.

Résumé

Cet article énumère certains aspects importants de ces pratiques en rapport avec la vision du monde des noir(e)s africain(e)s. En prenant l'exemple d'aspects culturels de la compréhension de la nature à Madagascar et de la pratique de l'écothéologie au Zimbabwe, cette étude précise quelques points éclairants du rapport qui existe entre le christianisme, l'imaginaire collectif religieux et l'écologie chez les africain(e)s subsaharien(ne)s. Il est démontré que les pratiques de l'écothéologie de l'Afrique subsaharienne pourraient limiter les dégâts écologiques venant de la surexploitation des ressources naturelles mondiales à partir de la vision du monde qui ne sépare pas l'invisible et le visible et met l'emphase sur le bon écoulement du flux vital.

Abstract

The practices of Ecotheology are not foreign to everyday life in sub-Saharan African context. This article lists some important aspects of these practices in connection with the worldview of black Africa. Taking the example of the cultural aspects of the understanding of nature in Madagascar context and the practice of Ecotheology in Zimbabwe, this study identifies some illuminating points of the relationship between Christianity, collective religious imagination and ecology among the African Sub-Saharan. It is shown that from the black African worldview which does not separate the invisible and the visible and emphasizes the proper outpourings of vital flow, the practices of Ecotheology could limit environmental damage from overuse of global natural resources.

¹¹⁶ Voir le Rapport Colloque sur les liens entre pauvreté, richesse et écologie. Perspectives œcuméniques africaines, 5-9 novembre 2007, Dar es-Salaam, Tanzanie. Disponible en ligne dans le site du Conseil œcuménique des Églises. Programme Témoignage public. Projet « pauvreté, richesse et écologie » www.wcc.cow.org *Altermondialisation en faveur des êtres humains et de la terre (AGAPE)*, p. 12. (Version française)

L'Église catholique et les animaux : enjeux et défis

Par *Richard Chartier**

Lorsqu'on traite de la spiritualité de la création, la question animale est rarement abordée. Pourtant, il m'apparaît essentiel que les animaux fassent partie intégrante d'un questionnement sur la spiritualité de la création. Il est donc intéressant, dans cette perspective, d'examiner l'attitude de l'Église catholique par rapport aux animaux. Car le fait d'évacuer les animaux de la spiritualité de la création et de la théologie, est un indice significatif du peu d'intérêts que portent les catholiques à la création animale.

J'entends examiner la relation qu'entretient l'Église catholique avec les animaux en puisant dans les conceptions philosophiques et religieuses qui ont marqué les sociétés occidentales depuis le XVII^e siècle. Je fais appel également aux recherches en zoo-histoire (champs de l'histoire qui étudie les rapports homme/animal) qui nous enseignent que les protestants ont depuis longtemps développé une approche théologique de l'animal dont les catholiques pourraient s'inspirer. Aussi, l'immense richesse des enseignements bibliques et de la vie de saints fournissent à l'Église catholique et ses théologiens des ressources inestimables pour bâtir une nouvelle approche face aux animaux.

Par cet article, je souhaite contribuer humblement à susciter une réflexion sur la place des animaux dans l'Église catholique auprès des théologiens, des autorités ecclésiastiques et des fidèles.

Oublier ceux qui nous font vivre

Même les écologistes oublient les animaux dans leur lutte, comme l'a fait remarquer la philosophe Élisabeth de Fontenay : « Je considère que le combat des écologistes est la condition *sine*

* Richard Chartier est membre de l'Ordre des Franciscains Séculiers (OFS). Il détient une maîtrise en histoire et sociopolitique des sciences (M.Sc.). Depuis de nombreuses années, il milite pour que l'Église catholique développe une plus grande attention envers nos frères les animaux. M. Chartier est directeur du Bureau des Missions des Franciscains.

qua non de la protection des animaux. Mais je constate aussi leur grande indifférence à la question du statut de l'animal dans nos pratiques. »¹¹⁷

Ceux que l'on écarte spontanément de nos préoccupations écologiques s'avèrent être un élément essentiel à notre survie. Et dans bien des cas, la façon dont on traite les animaux contribue même à notre propre destruction. Par exemple, l'exploitation abusive que l'on fait des animaux d'élevage porte atteinte à notre survie. À titre d'illustration, on abat 60 milliards d'animaux par année pour nourrir en viande les humains vivant en majorité dans l'hémisphère nord. Cette surconsommation d'aliments carnés des pays occidentaux a pour conséquence de détruire les forêts des pays du sud : l'alimentation animale dépend du soja qui est produit à 74% par le Brésil. Ce dernier, pour augmenter sa productivité et répondre à la demande, détruit la forêt amazonienne afin d'y cultiver le soja¹¹⁸. Et voilà ici exposé qu'un seul exemple, pourtant désastreux, de notre rapport aux animaux qui est à la fois utilitariste (nous avons besoin d'eux pour survivre) et antagoniste (nous utilisons la violence pour les soumettre à nos besoins).

L'Église catholique ne fait pas exception : elle omet de parler des animaux dans ses enseignements sur la protection de l'environnement et le respect de la Création¹¹⁹.

Une philosophie anthropocentrée

On pourrait attribuer à deux sources l'origine de notre distanciation par rapport à l'animal : l'une est d'ordre philosophique et l'autre est d'ordre religieux. Examinons la première : elle est bien commode cette distance, cette indifférence au sort de l'animal, pour notre propre bien-être psychologique, qui nous déculpabilise de l'utiliser et de

¹¹⁷ *Pouvoirs*, no. 131, novembre 2009.

¹¹⁸ www.planetoscope.com/elevage-viande/1172-nombre-d-animaux-tues-pour-fournir-de-la-viande-dans-le-monde.html, mars 2013.

¹¹⁹ Dans le document *Bâtir une nouvelle culture : Thèmes centraux dans l'enseignement récent de l'Église sur l'environnement* de la Commission épiscopale pour la justice et la paix de la Conférence des évêques catholiques du Canada (28 janvier 2013), il n'est jamais question des animaux.

l'exploiter souvent avec violence. Et ce qui est venu appuyer notre réconfort moral provient d'une théorie philosophique : dans son *Discours de la méthode* (1637), Descartes affirme le principe de l'animal-machine faisant ainsi de l'animal un automate sans raison ni émotion. L'esprit cartésien, qui nous inspire encore beaucoup dans de nombreux domaines, en particulier en sciences, justifie ainsi la domination de l'homme sur l'animal qui, de toute manière, ne ressent rien selon la philosophie cartésienne. Gouabault et Burton-Jeangros souligne que la grande majorité des philosophies occidentales relèvent d'une éthique de nature anthropocentrée qui « postule que les préoccupations éthiques ne s'appliquent qu'à l'humanité. »¹²⁰ Même si dans la société occidentale se dessine de plus en plus une préoccupation envers le bien-être animal, il n'en demeure pas moins que l'animal est encore considéré que comme un *meuble* dans les législations de protection animale, y compris au Québec et au Canada.

On peut saisir, affirment Gouabault et Burton-Jeangros, dans cette ambivalence une hésitation à remettre en cause la métaphysique du propre de l'humain qui est seule susceptible de bénéficier de la notion de dignité depuis Pic de La Mirandole et Kant (Burgat 2002). Rappelons que l'avènement du christianisme est pour beaucoup dans le développement d'un rapport au monde anthropocentré¹²¹.

Une Église éloignée des animaux

Le christianisme, en effet, s'est plutôt préoccupé du sort de l'humanité, peu des animaux et des autres êtres vivants. Nous en sommes donc à regarder maintenant de plus près la deuxième source de notre distance par rapport à l'animal : le domaine religieux. Que dit l'Église catholique sur la question animale ?

¹²⁰ EMMANUEL GOUABAULT ET CLAUDINE BURTON-JEANGROS, « L'ambivalence des relations humain-animal : une analyse socio-anthropologique du monde contemporain », *Sociologie et sociétés*, 42/1, 2010, p. 315.

¹²¹ *Ibid.*, p. 316.

Selon l'historien Éric Baratay, qui a consacré un ouvrage sur le sujet, le phénomène se décline en quatre périodes :

La première (v.1600-v. 1670) place l'animal juste en dessous de l'homme et lui accorde un rôle religieux important. Un regard nouveau, en grande partie issu de la Réforme catholique, s'impose dans un deuxième temps (v. 1670-v 1830), dévalorisant l'animal, le rejetant de l'univers divin, rompant sensiblement avec le modèle précédent dont certains traits subsistent cependant sous le poids de la tradition. La troisième période (v. 1830-v. 1940) est complexe, puisque les clercs oscillent entre la fidélité aux sentiments antérieurs, le retour à ceux des débuts du XVII^e siècle et l'adoption de conceptions nouvelles, forgeant ainsi une synthèse originale avec des éléments disparates. L'époque actuelle (v. 1940 à nos jours) est celle de l'éclatement du monde catholique entre une tendance majoritaire réalisant un détachement sensible vis-à-vis de la nature et une autre, minoritaire, approfondissant une volonté de protection issue de la période précédente¹²².

Nous pouvons donc affirmer que règle générale, au cours de l'histoire, les dirigeants de l'Église catholique n'ont pas développé chez les fidèles une sensibilité envers les animaux contrairement aux églises protestantes. L'Église catholique hésite à prendre position en faveur des animaux parce qu'elle craint peut-être de se retrouver sur le même terrain que les défenseurs des animaux, perçus, à tort, comme des militants radicaux et insensibles au sort de l'humanité. Pourtant, l'histoire de la protection animale nous apprend à jeter un nouveau regard sur les militants en faveur des animaux : défendre et protéger les animaux n'étaient pas et n'est toujours pas une question de « sensiblerie » et de « gens qui ne savent pas comment occuper leur temps ». Leurs motivations s'avéraient plus profondes, en lien avec le mouvement humanitaire qui se préoccupait du sort des humains et des animaux. Il en est de même encore de nos jours.

Dans le monde occidental, l'émergence de la protection animale se développe dès le XVI^e siècle en Angleterre avec l'arrivée de

¹²² ERIC BARATAY, *L'Église et l'animal, France, XVII^e-XX^e siècle*, Paris, Cerf, 1996.

nouvelles sensibilités envers les animaux¹²³ appuyées par l'enseignement religieux et philosophique de l'époque. Les protestants ont depuis longtemps développé une approche différente des catholiques par rapport à la nature et aux animaux. Ils considèrent en effet que protéger l'animal est un devoir moral pour le bien de l'humanité, rapprochant l'homme du plan de Dieu sur le monde.

Ainsi, au XIX^e siècle, en Grande-Bretagne, la première législation de protection animale fut adoptée en 1822. Richard Martin, initiateur de cette loi ainsi que Lord Erskine et William Wilberforce qui ont appuyé Martin, étaient aussi des opposants à l'esclavagisme et des protestants impliqués dans diverses causes humanitaires. Le support à la loi venait aussi parmi la magistrature et le clergé protestant de Londres et de Middlesex. Deux ans après la loi Martin, en 1824, la SPCA fut fondée à Londres. La première rencontre fut convoquée par Thomas Fowell Buxton, député et philanthrope qui combinait valeurs religieuses et réformes parlementaires. Les fondateurs de la SPCA s'inquiétaient du comportement d'individus qui torturaient les animaux pour le sport et qui maltrahaient des bêtes sur les lieux publics, en particulier les chevaux. D'ailleurs, les sociétés de protection des animaux qui verront le jour par la suite en France (1850), aux États-Unis (1866) et à Montréal en 1869 (notons ici que le premier président de la SPCA, William Workman, fut maire de Montréal et frère de l'un des fondateurs, Thomas Workman, des irlandais protestants qui se sont établis à Montréal en 1827), ont d'abord concentré leurs efforts à protéger les chevaux. Les fondateurs de ces sociétés étaient protestants ou comme en France de farouches adversaires du clergé catholique et du catholicisme comme Victor Hugo et Michelet.

Un aspect mérite d'être souligné : les femmes se sont impliquées en grand nombre dès le début dans les sociétés protectrices des

¹²³ Voir à ce sujet l'excellent ouvrage de KEITH THOMAS, *Dans le jardin de la nature, la mutation des sensibilités en Angleterre à l'époque moderne (1500-1800)*, Paris, Gallimard, 1985.

animaux. Cela s'explique, selon Hilda Kean¹²⁴, par le fait que les femmes pouvaient s'engager et prendre position sur la place publique dans ce domaine alors qu'elles étaient exclues du champ politique.

S'agissant de l'Église catholique, le pape Pie V a condamné les combats contre les animaux, en particulier des taureaux, dans sa bulle *De salute gregis* (1567). En réponse aux défenseurs des animaux, le Vatican a confirmé la pensée de l'Église en se référant à la bulle de saint Pie V et à la lettre du cardinal Gasparri (1920) qui réprouvait les combats de taureaux. Benoît XV s'indignait de la pratique de la chasse, Pie XII et Paul VI ont appelé les chrétiens à protéger et aimer les animaux et Jean-Paul II déclare, en 1979, au représentant de la société protectrice des animaux allemande que la protection animale est une éthique chrétienne. S'il est vrai que les papes ont encouragé la protection animale depuis plus d'un siècle et que de nombreux saints ont défendu les animaux,

« il faut reconnaître qu'en pratique c'est différent. L'Église a considéré la protection animale comme un problème mineur, qui ne la concernait pas. Et, malgré quelques déclarations de principe, rares sont les prêtres qui ont intégré dans l'enseignement religieux le respect des créatures et la bonté envers les animaux¹²⁵. »

Il n'y a pas que les prêtres : les évêques, les cardinaux, les théologiens, les responsables de la formation des diocèses et les communautés religieuses sont demeurés plutôt éloignés de la question animale.

La Bible et les animaux

Pourtant, la Bible parle plus de deux mille fois des animaux. Des textes bibliques se dégagent un enseignement qui a été trop souvent ignoré. Quelques exemples : Dieu bénit les animaux après la création (Gen.1, 22). Il se souvient d'eux dans l'arche de Noé (Gen.8, 1). Dieu conclut Son alliance avec tous les êtres vivants : « Voici que Je conclus Mon alliance avec vous et avec

¹²⁴ HILDA KEAN, *Animal Rights, Political and Social Change in Britain since 1800*, Londres, Reaktion Books, 1998.

¹²⁵ JEAN GAILLARD, *Les animaux, nos humbles frères*, Paris, Fayard, 1986, p. 15.

vos descendants et avec tous les êtres animés qui sont avec vous : oiseaux, bestiaux, toutes bêtes sauvages, bref, tout ce qui est sorti de l'arche, tous les animaux de la terre » (Gen. 9, 8-11). Le Sage affirme : « Le juste prend soin de la vie de ses bêtes, mais les entrailles des méchants sont cruelles » (Prov. 12, 10). Le psalmiste chante : « Dieu dispense au bétail sa pâture, aux petits du corbeau qui crient » (Ps. 147, 9). Il est prescrit dans l'Exode de bien traiter les animaux (Ex. 23, 10-12). Le Christ déclare à ses apôtres : « Voyez les oiseaux du ciel, ils ne sèment ni ne moissonnent ni ne recueillent en des greniers, et votre Père céleste les nourrit » (Mat. 7, 26).

Olivette Genest, dans son article *La bible relue par les animaux*¹²⁶, d'emblée, écrit : « Les animaux entrent dans la Bible par la première page et y demeurent jusqu'à la dernière ». En conclusion de son étude, elle précise :

« Combien d'études, et parfois des plus sérieuses, lues et entendues dans les médias, n'ont-elles pas pris l'habitude de parler de la dégradation du statut des animaux, imputables au Nouveau Testament et au christianisme ? Pour ma part, j'ai souhaité chercher l'origine de cette assertion, par souci de conformité au texte en deçà de l'attribution des responsabilités; je ne l'ai pas trouvée »¹²⁷.

Ce n'est pas la Bible qui fait problème mais son interprétation : dans Genèse 1, 26 où il est dit : qu'il (l'homme) domine sur les poissons de la mer...etc., certains théologiens y voient plutôt non pas une domination sur les espèces animales mais une gérance de la création. Cependant, cette interprétation ne semble pas faire unanimité. Éric Baratay, spécialiste de l'histoire des relations de l'homme et de l'animal, constate que :

« depuis quelques décennies, l'exégèse, plus précisément protestante, anglo-saxonne ou germanique, conteste une approche trop ethnocentrique du texte, tente de retrouver le sens originel en comparant le judaïsme avec les autres civilisations du Proche-Orient ancien et essaie, récemment, sous l'impact des idées écologistes, de se départir des réflexes anthropocentriques. Elle propose une lecture nouvelle, plus complexe et nuancée, qu'il faut cependant relativiser :

¹²⁶ Revue *Théologiques*, 10/1, 2002, p. 131.

¹²⁷ OLIVETTE GENEST, *Théologiques*, 10/1, 2002, p. 177.

peut-être plus proche de la vérité, elle est aussi mieux ajustée à nos idées.¹²⁸ »

En fait, le problème fondamental demeure l'absence d'une réflexion chrétienne sur notre rapport avec les animaux, un manque d'études et de recherches théologiques sur les relations entre l'humain et l'animal. Il faut reconnaître que des efforts ont été effectués dans ce sens chez les protestants.

Une théologie animale

Andrew Linzey, un prêtre anglican, fondateur et directeur de l'*Oxford Centre for Animal Ethics*, qui ne cesse depuis de nombreuses années de sensibiliser les chrétiens sur la question animale, formule une théologie animale¹²⁹. Pour Linzey, le Christ est la source d'inspiration pour reconsidérer le statut des animaux. Être pour Jésus, c'est défendre les animaux en tant que créatures de Dieu, contre toutes les conceptions purement humanistes ou utilitaires qui en font des objets, des marchandises, des ressources à notre disposition. L'Évangile nous enseigne que l'être humain n'est pas Dieu. Les chrétiens ont trop longtemps considéré que nous sommes les maîtres des animaux alors que l'humanité a reçu une domination par délégation. Ce qui signifie que nous devons nous comporter en représentants de Dieu en mettant de côté nos propres désirs égoïstes et appliquer la loi divine d'amour et de compassion. Jésus nous a enseigné la compassion envers les faibles et ressentir la souffrance d'autrui n'est pas une faiblesse mais une grâce divine. Également, le Christ s'insurge contre la cruauté envers les êtres innocents. Selon Linzey, aucune théologie qui nous désensibilise à la souffrance ne peut être une théologie chrétienne. Le pasteur nous invite à prêter attention à la dimension eschatologique de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ils portent l'espérance d'une rédemption du monde et de l'avènement d'un royaume de paix. Dans son ouvrage, Linzey

¹²⁸ ÉRIC BARATAY, *L'anthropocentrisme du christianisme occidental dans Si les lions pouvaient parler*, Essais sur la condition animale, éd. Gallimard, 1998, p. 1429

¹²⁹ ANDREW LINZEY, *Théologie animale*, éd. One Voice, 2009.

souhaite que les chrétiens repensent de fond en comble ses rapports avec les animaux car il existe des limites morales à ce que nous pouvons faire aux animaux. Les implications pratiques de cette nouvelle approche peuvent sembler radicales et implacables. Cependant, elles demeurent essentielles si l'on désire vraiment respecter la création. Il décrit son opposition à l'expérimentation sur les animaux, la chasse et les manipulations génétiques sur les animaux en se basant sur une théologie de la valeur de la création. Pour Linzey, il ne suffit pas de dire que la création est nécessairement bonne. Il importe d'indiquer comment le bien de la création est constitué et comment la créativité de Dieu est reliée, dans la doctrine chrétienne, à ses œuvres postérieures que sont l'incarnation, la réconciliation et la rédemption. Linzey croit fermement que le végétarisme est un idéal biblique, raisonnement que l'on peut tirer de la Genèse et du Livre d'Isaïe. Malgré que le chapitre IX de la Genèse permet de manger de la viande à cause des mauvais penchants de l'être humain, Linzey se demande si le principe du régime carnivore peut se justifier.

L'engagement des laïques

Du côté de l'Église catholique, ce sont principalement les laïques qui ont développé une préoccupation envers les animaux. Soulignons le travail extraordinaire de Jean Gaillard, cofondateur avec Marguerite Presteau, en France, de l'Association catholique pour le respect de la création animale (fondée en 1969), qui a rédigé de nombreux textes sur les animaux et le christianisme. Une autre organisation française, la Fraternité sacerdotale internationale pour le respect de l'animal (FSIRA), fondée en 2004, regroupe des prêtres de l'Église catholique préoccupés par la question animale. Aux États-Unis, l'organisation Catholic Concern for Animals (CCA), qui a été mis sur pied en 1929, a pour objectif de sensibiliser l'Église et les fidèles sur la protection animale. Ces organisations tentent d'obtenir l'appui des responsables de l'Église sur la question animale, sans trop de succès. Elles regrettent le retard de l'Église catholique par rapport à d'autres confessions chrétiennes dans la réflexion

théologique sur les animaux et dans les efforts pour améliorer la manière dont ils sont traités. Aussi, toutes ces organisations font appel à l'exemple de François d'Assise qui désirait plus que tout interpellé ses semblables à aimer toute la Création de Dieu, y compris nos frères les animaux. Ce témoignage, pourtant profond et ancré dans l'Évangile, ne semble pas constituer une référence plausible pour la hiérarchie catholique, du moins en ce qui concerne les animaux. Jean-Paul II a déclaré François d'Assise patron de l'écologie en 1979 sans mentionner la protection animale.

Au Québec, il n'existe pas d'organisations catholiques pour la protection animale. Retenons que le Québec et le Canada accusent un immense retard dans le domaine de la protection animale que ce soit au plan législatif, philosophique et bien entendu théologique.

Petits frères et petites sœurs de la Création

À la manière d'Hélène et Jean Bastaire¹³⁰, nous lançons un appel urgent à l'action : ne pourrions-nous pas devenir des petits frères et petites sœurs de la création à l'image de François d'Assise ? Se porter en défenseur de la nature et des animaux au nom de la fraternité cosmique qui nous unit à toute la création de Dieu ? Le pape François, lors de la messe inaugurale de son pontificat, a appelé à protéger toute créature de Dieu, à lutter contre les signes de destruction et pour le respect de la créature et de l'environnement. Jacques Haers, jésuite, directeur du *Centre for Liberation Theologies* de la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain (Belgique) interpelle les chrétiens à entendre les sans-voix, les pauvres mais aussi toutes les créatures :

« Il faut aussi être capable d'entendre la voix des créatures non humaines et de la planète en tant que telle. Parfois, nous la percevons faiblement dans l'extinction d'espèces animales, les violentes tornades, les températures extrêmes, les inondations... Ce sont comme des cris de souffrance. Mais nous n'en tenons compte que dans la mesure où cela nous affecte directement : il est urgent de nous défaire d'une

¹³⁰ HÉLÈNE ET JEAN BASTAIRE, *Un nouveau franciscanisme*, éd. Parole et Silence, 2005.

L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LES ANIMAUX : ENJEUX ET DÉFIS

arrogance anthropocentrique qui nous met au centre de la Création, sans admettre humblement que nous dépendons de cet univers qui nous a donné la vie à travers une longue évolution et qui nous offre ce dont nous avons besoin pour vivre... À partir d'une solidarité profonde avec la Création, les chrétiens sont appelés à assumer la responsabilité qui incombe à l'être humain, créature qui peut prendre la parole au nom des autres créatures, en les écoutant en Dieu.¹³¹ »

Nous gardons donc espoir que tous les chrétiens, les responsables de l'Église catholique et les théologiens entendent ces appels pressants pour établir un nouveau rapport avec la création animale.

Résumé

Bien que les animaux accompagnent l'être humain au quotidien, il fait rarement l'objet d'une préoccupation de la part de l'Église catholique et encore moins d'études et de recherches en théologie. L'auteur effectue d'abord un bref survol de l'histoire de la protection animale qui s'est développée chez les protestants. Il souligne ensuite la faible sollicitude de l'Église catholique envers les animaux malgré les riches enseignements de la Bible et les exemples des saints. L'auteur convie les responsables et les théologiens de l'Église catholique à développer une théologie de l'animal afin que ce dernier ne soit plus oublié dans la réflexion et l'action en faveur du respect de la création de Dieu.

Abstract

Although animals accompany humans in everyday life, it is rarely a concern from the Catholic Church and even fewer studies and research in theology. The author carries out a brief overview of the history of animal welfare that has been developed among Protestants. He then highlighted the low concern of the Catholic Church towards animals despite the rich teachings of the Bible and the example of the saints. The author invites the leaders and theologians of the Catholic Church to develop a theology of the animal so that is not forgotten in the thought and action in favor of respect for God's creation.

¹³¹ JACQUES HAERS, S.J., *Relations*, no. 768, octobre-novembre 2013

Religion et postmodernité

Par *Louis-Charles Gagnon-Tessier**

Si le concept de religion apparaît relativement clair dans l'esprit de bien des gens (bien que ce ne soit pas nécessairement le cas), celui de postmodernité l'est probablement moins. Comment définir la postmodernité? D'une part, lorsqu'on entame une recherche sur ce sujet, on se rend vite compte que chaque auteur a sa définition propre qui n'est pas nécessairement en accord avec celle des autres. D'autre part, l'idée d'une postmodernité ne fait pas encore l'unanimité et plusieurs auteurs hésitent encore à en parler, considérant notre époque comme faisant partie de la modernité : modernité inachevée¹³², société hypermoderne¹³³, modernité avancée¹³⁴. Notre hypothèse est qu'il existe bien une postmodernité, c'est-à-dire que la période actuelle comporte bien des caractéristiques marquant une rupture avec la modernité.

À partir de différents auteurs ayant écrit sur le concept de postmodernité, l'article suivant innovera d'une part, en clarifiant ce concept en partant de ce qu'est la modernité pour voir en quoi la postmodernité ce distingue de la période la précédant, et d'autre part, il cherchera à voir en quoi cette dernière est reliée au religieux contemporain. Nous verrons d'abord quelles sont les caractéristiques principales qui, selon nous, correspondent à la postmodernité. Puis, nous verrons en quoi la religiosité actuelle correspond à ces caractéristiques postmodernes.

Métarécit et postmodernité

Il nous apparaît approprié d'entamer cette conceptualisation de la postmodernité en empruntant une voie philosophique célèbre, celle de Jean-François Lyotard. Dans son ouvrage *La condition postmoderne*, Lyotard écrit : « en simplifiant à l'extrême, on

¹³² J. HABERMAS, « La modernité, un projet inachevé », *Critic*, t. 37, no 413, oct. 1981, pp. 950-969.

¹³³ A. TOURAINE, *Critique de la modernité*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1992, 510 p.

¹³⁴ A. GIDDENS, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994, 192 p.

tient pour “postmoderne”, l’incrédulité à l’égard des métarécits »¹³⁵. Le métarécit est un grand récit, une histoire ou une représentation générale et fondamentale dont on admet qu’elle détienne le sens ultime et la justification dernière de ce à quoi les êtres humains adhèrent. Selon Lyotard, la modernité aurait été caractérisée par deux métarécits : celui de l’émancipation du sujet rationnel et celui de l’histoire de l’esprit universel. L’histoire de l’Idée sur la voie de l’Esprit absolu chez Hegel est un exemple de métarécit.

Cependant, à l’ère postmoderne, ce sont les « petits récits » multiples, éclatés et fragmentés qui deviennent à la mode. Cette thèse illustre donc des transformations de plusieurs aspects caractérisant la modernité. Plus précisément, ce rejet du métarécit a des répercussions pour au moins trois catégories à partir desquelles nous allons classifier les caractéristiques de la postmodernité : une catégorie reliée à la rationalité technoscientifique et à l’Histoire, une catégorie politique et une catégorie relative à la notion de sujet.

La rationalité technoscientifique et la conception de l’Histoire

Une caractéristique de la modernité serait d’être en rupture avec le passé et la tradition en accordant la primauté à la raison. Bien sûr, elle rejette l’argument d’autorité. L’importance accordée à la rationalité technoscientifique et sa mission salvatrice envers l’humanité (à travers l’Histoire) en faisant progresser cette dernière de manière linéaire et continue¹³⁶ en seraient une autre. Donc, si la question de la rationalité est en jeu en régime moderne, celle du temps l’est également. Selon Philippe Mengue, c’est la transformation du rapport au temps qui caractérise le postmoderne par rapport au moderne¹³⁷. En effet, la

¹³⁵ J-F LYOTARD, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Éditions de Minuit, 1979, p. 7.

¹³⁶ G. HOTTOIS, *De la renaissance à la postmodernité : Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Paris; Bruxelles, De Boeck & Larcier s.a., 1997, pp. 464-465.

¹³⁷ P. MENGUE, *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, L’Harmattan, 2003, p. 16.

RELIGION ET POSTMODERNITÉ

modernité est historiciste au sens où l'Histoire serait la matrice du monde moderne¹³⁸. Cette conception de l'Histoire constitue l'exemple de métarécit donnant un sens et une explication du monde selon une perspective historico-évolutive ou téléologique. En postmodernité, il faut concevoir autrement la rationalité et son rôle dans l'Histoire. En effet, le rejet du métarécit entraîne *de facto* l'abandon du rationalisme universaliste considéré comme étant normatif (ce dernier étant un discours dominant en modernité). Pourquoi? Parce qu'il n'y a plus de paradigme discursif ayant prétention à l'absolu (ce que prétend le métarécit). De plus, le rejet du métarécit fait également en sorte de remettre en question l'idée de progrès et de développement historique continu de l'humanité pour la même raison qu'il le fait avec la rationalité technoscientifique.

Y a-t-il une remise en cause de la science moderne et de cette vision téléologique du temps à notre époque? Une telle remise en question permettrait de retrouver une certaine richesse à la tradition et à la culture qui provient d'un passé relativement lointain. D'ailleurs, un auteur comme Gadamer¹³⁹ a tenté de réhabiliter l'autorité et la tradition. L'importance des cultures et de leur sauvegarde est également souvent rappelée au nom d'une certaine reconnaissance identitaire¹⁴⁰. Des systèmes politiques reposent d'ailleurs en partie sur la reconnaissance des différentes cultures, comme le Canada par exemple, qui se définit par son modèle du multiculturalisme.

De plus, depuis la Seconde Guerre mondiale, il y a une remise en question de la technique et du progrès historique continu, notamment à la suite de la Shoah et en raison du potentiel destructeur de la bombe atomique. « Auschwitz est le crime qui ouvre la postmodernité »¹⁴¹, écrira d'ailleurs Lyotard. Aussi, la

¹³⁸ *Ibid.* p. 17.

¹³⁹ Voir : H.G. GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une méthode herméneutique*, Paris, Seuil, 1996, 534 p.

¹⁴⁰ Voir à cet effet : J. BEAUCHEMIN, *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*. Outremont, Éditions Athéna, 2007, 224 p.

¹⁴¹ J-F LYOTARD, *Le postmoderne expliqué aux enfants : Correspondance 1982-1985*. Paris, Gallimard, 1988, p. 20.

crise écologique actuelle qui se traduit en partie par les problèmes de gaz à effet de serre et du réchauffement de la planète amène aussi son lot de réflexions sur le sujet ainsi qu'une certaine sensibilité quant à l'impact des technologies au potentiel destructeur. La conception selon laquelle la science est impérativement source de salut semble s'effriter. La science peut aussi détruire. Il y aurait donc une certaine postmodernité de ce point de vue. Mais la postmodernité ne se caractérise pas qu'à ce niveau, ainsi que nous le verrons pas la suite.

Politique et postmodernité

La modernité se caractérise également au plan politique et n'est pas sans lien avec la conception de l'Histoire évoquée plus haut. On peut dire que la modernité se situe également en relation à l'avènement de l'État moderne dans son rapport à l'institution ecclésiastique ou religieuse. C'est une thèse d'inspiration gauchettienne, bien que Gauchet n'emploie pas la catégorie de postmodernité. En modernité, il y a un transfert du fondement permettant le vivre ensemble, lequel passe d'une hétéronomie caractérisée par le religieux à une autonomie incarnée par l'État¹⁴². Bref, l'État est le phare de la modernité. Or, depuis les années 70, on assiste à un certain désabusement par rapport aux institutions étatiques. L'État ne semble plus être en mesure de fournir un sens au peuple. Il y a un « désenchantement » s'exprimant par une perte de confiance envers l'État. Cela pourrait s'inscrire dans un type de postmodernité puisqu'il y aurait rupture par rapport à la période précédente où les nationalismes des États soulevaient les foules.

Pour ce qui est du sens de l'Histoire et de son lien avec le politique, il semble également qu'il y ait un changement de ce point de vue avec le triomphe du capitalisme. Le philosophe Francis Fukuyama parle d'ailleurs de la fin de l'Histoire¹⁴³. Si ce thème de la fin de l'Histoire n'est pas nouveau puisqu'Hegel ou

¹⁴² P. BERGERON, *La sortie de la religion. Brève introduction à la pensée de Marcel Gauchet*, Édition Athéna, 2009, p. 83.

¹⁴³ F. FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, Free Press, 1992, 418 p.

encore Kojève en parlaient déjà auparavant – en plus de s’inscrire dans un schème de pensée moderne puisqu’il suppose une conception linéaire de l’Histoire – il appert toutefois qu’avec la chute du nazisme et du fascisme au lendemain de la Seconde Guerre mondiale dans un premier temps, et de l’Union soviétique dans un second temps, les grandes idéologies politiques du XX^e siècle semblent avoir perdu de leur mordant. S’inspirant de Deleuze, Philippe Mengue écrit à propos de ce « désenchantement du monde » caractéristique de la postmodernité que cette dernière a « fait son deuil de la révolution »¹⁴⁴ et désormais les individus (à entendre ici comme des sujets) s’identifient autrement.

La notion de sujet

L’autre catégorie majeure concerne celle de la conception du sujet. De manière générale, la modernité a conçu « une figure du sujet généralement entendue comme autoréférentielle, solipsiste, anhistorique et psychologisée »¹⁴⁵. De manière plus précise, un auteur comme Descartes, par son rationalisme, refonde le système épistémologique en partant du sujet pensant et autonome, effectuant ainsi une rupture avec la pensée scolastique¹⁴⁶. Emmanuel Kant, philosophe marquant de la modernité, conçoit également un sujet « transcendantal »¹⁴⁷ aux caractéristiques mentionnées plus haut. Un autre auteur comme John Locke, lequel s’inspirera de Descartes tout en s’opposant à lui sur certaines idées¹⁴⁸, est considéré comme un des pères du libéralisme politique¹⁴⁹. Ce libéralisme mettra de l’avant l’affirmation des droits individuels. Avec cette nouvelle conception du sujet et l’affirmation des droits qui suivra, un certain individualisme émergera également avec le temps et deviendra exacerbé en postmodernité.

¹⁴⁴ MENGUE, *Deleuze et la question de la démocratie*, p. 14.

¹⁴⁵ J. REVEL, *Foucault, une pensée du discontinu*, Mille et une nuits, 2010, p. 52.

¹⁴⁶ R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, Maxi-livres, 2002, 93 p.

¹⁴⁷ E. KANT, *Critique de la raison pure*, Paris, Quadrige/PUF, 2001, 584 p.

¹⁴⁸ Notamment à propos des idées innées.

¹⁴⁹ J. LOCKE, *Deuxième traité du gouvernement civil*, Vrin, 1997, 255 p.

Selon le sociologue québécois Raymond Lemieux, en régime postmoderne le sujet est fuyant¹⁵⁰. C'est un sujet qui a une identité évanescence. En raison du marché de sens (diversité religieuse allant en s'accroissant) dans lequel nous nous trouvons depuis la modernité, le sujet est sans cesse déstabilisé par les fluctuations de son rapport à l'altérité. La culture de masse dans laquelle nous nous trouvons multiplie les représentations offertes au sujet. Ces représentations sont censées satisfaire le sujet dans ses désirs. Selon Lemieux, c'est justement là où on peut voir un dépassement de la modernité, ou une postmodernité. « Le sujet, circulant sans se laisser sur le marché du sens, cherchant des réponses satisfaisantes à ses questions, est amené à faire l'apprentissage de la relativité de chacune des réponses qui lui sont offertes. Il est donc inéluctablement renvoyé à ses limites. »¹⁵¹ Le sujet est donc toujours en train de « négocier » ses limites. C'est en cela qu'il est un sujet fluide. L'identité claire et préétablie s'en trouve liquidée pour faire place à un sujet aux multiples identités se situant entre l'individualisme et la masse.

Postmodernité et religion

Il existe trois grandes tendances dans la religiosité contemporaine : l'individualisation de la religion et la subjectivation du *croire*, l'*émotionnalisation*, et la *mondanisation* du religieux¹⁵². Concrètement, la première tendance se traduit par une personnalisation du religieux ou encore par un affranchissement à l'autorité religieuse traditionnelle de la part des individus qui se sentent habilités à choisir les croyances et pratiques auxquelles adhérer, en plus de les adapter à leurs besoins. La seconde tendance consiste à « ressentir » les croyances et les pratiques plutôt que de

¹⁵⁰ R. LEMIEUX, « Histoire de vie et postmodernité religieuse », dans R. LEMIEUX & M. MILOT, dir., *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche sociologique*, Québec, Université Laval, Groupe de recherches en sciences de la religion, 1992, p. 223.

¹⁵¹ *Ibid.* p. 224.

¹⁵² O. BOBINEAU, S. TANK-STORPER, *Sociologie des religions*, Paris, Armand Colin, 2007, pp. 88-102.

RELIGION ET POSTMODERNITÉ

simplement objectiver des contenus de foi. Les mouvements charismatiques et pentecôtistes en sont de bons exemples. Finalement, la dernière tendance s'exprime par un intérêt accru envers les préoccupations de ce monde-ci, plutôt que dans celles de l'au-delà. L'émergence de courants spirituels recherchant la santé et le bien-être illustre bien cette nouvelle réalité¹⁵³.

Revenons à la postmodernité. Cette dernière débute avec le rejet du métarécit. Au plan religieux, les religions proposent parfois un type de métarécit par leurs discours « absolutiste » concernant l'explication et le sens du monde. Cela dit, ce type de religiosité semble moins à la mode aujourd'hui, du moins en Occident, le phénomène d'individualisation de la religion et celui « de religion à la carte »¹⁵⁴, qui consiste à fabriquer des petits récits de manière individuelle, en faisant foi. On pourrait interpréter la religion à la carte comme quelque chose de postmoderne. Également, la conception individuelle de la religion bien souvent considérée dans une perspective de bien-être et de croissance personnelle fait fi des visées historicistes que l'on pouvait retrouver dans le métarécit moderne, ou même dans l'eschatologie classique des religions.

De plus, si on pousse plus loin le raisonnement à partir du rejet du métarécit et de la notion de « jeux de langage », la rationalité technoscientifique ne devient que cela, un « jeu de langage » parmi d'autres. Il devient alors possible de renouer avec la dimension culturelle et les particularités contextuelles (ces dernières sont souvent revendiquées à l'heure actuelle d'où l'hypothèse postmoderne), celles-ci produisant des jeux de langage ayant autant de légitimité que les discours de type rationnel de la modernité. De la sorte, on rétablit le (ou « du ») religieux comme expérience pertinente à l'existence humaine (une autre forme d'un retour du religieux?), tout comme l'émotion d'ailleurs.

¹⁵³ *Ibid.* p. 93 et 100.

¹⁵⁴ R. BIBBY, « La religion à la carte. Un problème d'offre, de demande ou des deux? Penser la religion au Québec », dans *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol 10/2- 11/1, 2007-2008.

Pour ce qui est de la postmodernité et de son lien avec le politique, il semble y avoir d'une part, un rapport problématique de fidélisation à l'institution religieuse, un peu comme c'est le cas en politique. Un bon exemple illustrant cette réalité et la défection par rapport aux institutions religieuses traditionnelles et la baisse de la pratique, sans toutefois nécessairement perdre la référence culturelle. D'autre part, le désenchantement politique aboutirait alors à une montée de certains groupes politico-religieux¹⁵⁵ qui fourniraient à nouveau un sens, ou encore, à une recrudescence de l'individualisme et du nihilisme, poussés à l'extrême¹⁵⁶. Est-ce là une forme d'un retour du religieux?

Concernant la conception postmoderne du sujet, dans une postmodernité religieuse, elle fait suite au rapport à l'institution mentionnée plus haut. Le sujet étant fluide et pluriel, son rapport à l'être ensemble en sera affecté. Le rapport de l'individu à un groupe sera davantage mouvant et non exclusif. Ce rapport non exclusif permet au sujet de *magasiner* ses croyances religieuses et les pratiques qui le satisfont en fonction de ses préférences. Cette conception du sujet s'inscrit donc dans la religiosité contemporaine.

En conclusion, on peut rappeler que la postmodernité marque une rupture avec la modernité, notamment dans le rapport aux métarécits, à la rationalité technoscientifique, à l'histoire, à la politique et au sujet. On peut être critique d'une telle conceptualisation de la postmodernité, *a fortiori* religieuse, puisqu'il demeure problématique de périodiser philosophiquement la société et l'histoire, une période sociohistorique n'étant qu'une construction conceptuelle. Nous croyons néanmoins que cette catégorie de postmodernité demeure un instrument heuristique pertinent dans la mesure où

¹⁵⁵ R. VERREAULT, « Désordre et désenchantement : modernité, postmodernité et théories du complot : Postmodernité et religion. » *Religiologiques*, no 19, 1999, pp. 131-138.

¹⁵⁶ L. P. HEMMING, « More Than Just a Ticklish Subject : History, Postmodernity and God », *Heythrop journal* vol. 42, no. 2, 2001, pp. 192-204.

RELIGION ET POSTMODERNITÉ

celui-ci a le mérite de nous faire réfléchir autrement et de faire ressortir certaines caractéristiques de la société actuelle.

Résumé

L'article suivant porte sur la notion de « postmodernité » et de son lien avec la religion. De manière plus précise, il vise à définir ce qu'est la postmodernité et en quoi celle-ci diffère de la modernité à partir de différents auteurs ayant écrit sur le sujet. Puis, nous verrons en quoi les caractéristiques de la religiosité actuelle correspondent à cette postmodernité.

Abstract

The following article focuses on the concept of "postmodernism" and its relationship with religion. More specifically, it aims to define postmodernism and how it differs from modernity from various writers on the subject. Then we will see how the characteristics of the current religiosity fit with this postmodernity.