NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

130 N° 3 July-September 2008

Théologie et écologie*

John MCCARTHY (s.j.)

p. 550 - 572

https://www.nrt.be/en/articles/theologie-et-ecologie-712

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 130 (2008) 550-572
J. McCarthy S.J.

Théologie et écologie*

I. – Une planète dominée par le genre humain

«La théologie est nécessairement écologique»[1] et «l'écologie est, de par sa nature même, éminemment théologique»[2]. La théologie chrétienne de la création est-elle capable d'insérer harmonieusement dans ses catégories traditionnelles le problème écologique, face aux défis que lui posent les avancées scientifiques (biologiques, cosmologiques…), en confrontation avec l'expérience d'une planète dominée par les humains[3]? C'est la question que nous tenterons de résoudre. Nous le ferons en revisitant la tradition chrétienne à la lumière du dogme trinitaire, mystère central de la foi et de la vie chrétienne[4]. Nous

---

* La traduction a été assurée par P. Detienne sj.

1. Edwards D., *Jesus the Wisdom of God: An Ecological Theology*, Eugene, OR, Wipf and Stock Publishers, 2005, p. 2.

2. Boff L., *Ecologia, mundialização e espiritualidade*, Saõ Paulo, Atica, 1993, 180 p. (*Ecology and Liberation: A New Paradigm*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1995, p. 11).

3. «Une théologie écologique spécifiquement chrétienne doit commencer par se poser la question de savoir s'il y a une connexion *essentielle* entre les sources classiques de la foi et le souci écologique. Elle doit s'enquérir s'il y a un mouvement interne à la vision biblique du monde qui conduit comme de lui-même, et non par un simple accident de l'histoire, à se soucier du monde infrahumain de la nature» (Haught J.F., *God After Darwin: A Theology of Evolution*, Boulder, CO, Westview Press, 2000, p. 148).

4. H.P. Santmire repère trois écoles de théologie écologique chrétienne, l'école reconstructiviste, l'école apologiste et l'école révisionniste. Les reconstructivistes croient en général qu'une théologie écologique doit se construire sur des catégories de pensée distinctes des formulations kérygmatiques et dogmatiques traditionnelles. Les apologistes valorisent les contributions positives de la tradition chrétienne en centrant leur attention sur un souci de la création fondée sur la justice sociale et sur une bonne intendance à son égard. L'école révisionniste se démarque à la fois des «expressions parfois hétérodoxes» des reconstructivistes et du «traditionalisme typiquement conventionnel de la théologie œcuménique moderne» des apologistes. Elle se fonde sur les formulations de foi classique et accepte l'Écriture comme source de la théologie. Il ne s'agit pas pour elle «d'abandonner ou de défendre la tradition, mais bien plutôt de la revisiter et de la réassumer au service du culte, de l'enseignement et du témoignage public de l'Église dans un temps de crise au plan environnemental et existentiel» (Santmire H.P., *Nature Reborn: The Ecological and Cosmic Purpose of Christian Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 2000, p. 6-10).

vivons donc sur une planète où règne le genre humain. La population mondiale, estimée aujourd'hui à 6,64 milliards, dépassera les 9 milliards en 2050. Il est désormais acquis que l'accroissement de la population et une consommation effrénée menacent l'environnement. Notre planète est en danger; son avenir est entre nos mains. Pareille crise écologique pose un défi majeur à la théologie.

1. La racine du problème

Le monde scientifique n'a pas tardé à identifier les causes profondes de la crise écologique. Celles-ci ont pour nom: le développement de l'agriculture, la Renaissance et sa polarisation sur le sujet, la révolution scientifique et sa vision mécaniciste de la nature, le capitalisme et le laisser-faire économique, sans parler, en ce qui touche de plus près à notre propos, de la tradition judéo-chrétienne. En effet, à en croire Ludwig Feuerbach, «pour les chrétiens, la nature, le monde n'ont pas de valeur, pas d'intérêt. Le chrétien ne pense qu'à lui, au salut de son âme»[5]. Aujourd'hui encore, la tradition chrétienne est fréquemment présentée comme antiécologique[6]. La Bible, dès sa première page, ne nous invite-t-elle pas à «soumettre la terre» et à «dominer sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur tous les animaux qui peuplent l'univers» (Gn 1,28)? Quant à la théologie chrétienne, sa focalisation constante sur le mystère de la rédemption n'a-t-elle pas occulté par le passé la bénédiction que constitue la création[7]?

Nous pensons que pareille critique écologique de la chrétienté présente un intérêt historique certain, tout en n'étant plus une question d'actualité. Sans nier les ambiguïtés de certains comportements par le passé[8], nous nous devons d'affirmer que ceux-ci ne sont pas de nature à évacuer les richesses écologiques, complexes sans doute et pas encore pleinement appréciées, de la

---

5. FEUERBACH L., *L'essence du christianisme* (1841), tr. J.-P. OSIER, coll. Théorie, Paris, Maspero, 1973, p. 451.

6. La critique la plus percutante a été donné par WHITE L. Jr, «The Historical Roots of Our Ecologic Crisis», dans *Science* 155 (1967) 1203-1207. Pour une histoire de cette critique, voir BOUMA-PREDIGER S., *The Greening of Theology: The Ecological Models of Rosemary Radford Ruether, Joseph Sittler, and Jürgen Moltmann*, Atlanta, Scholars Press, 1995, p. 2-5.

7. Cf. FOX M., *Original Blessing: A Primer in Creation Spirituality*, Sante Fe, NM, Bear and Company, 1983.

8. Cf. SANTMIRE H.P., *The Travail of Nature: The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology*, Philadelphia, Fortress Press, 1985.

tradition chrétienne[9]. Dans son étude exhaustive de l'interprétation historique de Genèse 1,28, l'historien Jeremy Cohen écarte définitivement la thèse anti-écologie proposée par Lynn White. Selon lui, «les juifs et les chrétiens prémodernes n'ont fait que fort rarement usage de ce verset (pour autant qu'ils l'aient jamais utilisé!) pour justifier l'exploitation de l'environnement de manière égoïste»[10]. Loin de bannir l'écologie, la vision biblique encourage au contraire une théologie et une spiritualité enracinées dans l'amour, la paix et la justice pour une création intégrale[11]. Par ailleurs, les historiens de l'environnement n'ont pas manqué de faire remarquer que la relation qui existe entre le genre humain et la nature jouit d'une histoire complexe, et qui déborde les frontières de la chrétienté[12].

2. Création et nature

Création et nature sont deux concepts distincts[13]. L'écologie chrétienne se réfère à la doctrine classique de la *creatio ex nihilo*

---

9. Voir p. ex. CARMODY J., *Ecology and Religion: Toward a New Christian Theology of Nature*, New York, Paulist Press, 1983; MURPHY C.M., *At Home on Earth: Foundations for a Catholic Ethic of the Environment*, New York, Crossroad, 1989; *Liberating Life: Contemporary Approaches to Ecological Theology*, éd. C. BIRCH, W. EAKIN et J.B. MCDANIEL, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1990; *Embracing Earth: Catholic Approaches to Ecology*, éd. A.J. LACHANCE et J.E. CARROLL, *ibid*., 1994; *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, éd. D.T. HESSEL et R. RADFORD RUETHER, Cambridge, MA, Harvard Univ. Press, 2000.

10. COHEN J., *«Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It»: The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1989, p. 5.

11. Voir *Tending the Garden: Essays on the Gospel and the Earth*, éd. W. GRANBERG-MICHAELSON, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1987; MURRAY R., *The Cosmic Covenant: Biblical Themes of Justice, Peace and the Integrity of Creation*, London, Sheed & Ward, 1992; *The Wisdom of Creation*, éd. E. FOLEY et R. SCHREITER, Collegeville, MN, Liturgical Press, 2004; PERDUE L.G., *Wisdom Literature: A Theological History*, Louisville, KY, Westminster John Knox Press, 2007.

12. Voir p. ex., GLACKEN C.J., *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*, Berkeley, Univ. of California Press, 1990; SCHAMA S., *Landscape and Memory*, Toronto, Random House of Canada, 1995; COATES P., *Nature: Western Attitudes Since Ancient Times*, Berkeley, Univ. of California Press, 1998; WILLIAMS M., *Deforesting the Earth: From Prehistory to Global Crisis*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 2003.

13. Cf. HALL W.D., «Does *Creation* Equal *Nature*? Confronting the Christian Confusion about Ecology and Cosmology», dans *Journal of the American Academy of Religion* 73 (2005) 781-812.

qui affirme que Dieu seul est la source de tout ce qui existe dans l'univers créé, que toutes les créatures, bien que totalement dépendantes de Dieu, sont réelles, cohérentes et "bonnes", et qu'enfin l'action divine qui crée le monde ne peut être conçue qu'en termes de liberté et de raison d'être[14]. La doctrine chrétienne sur la création se distingue donc à la fois du monisme et du dualisme en ceci qu'elle maintient une distinction ontologique entre le Créateur et la réalité créée. À l'opposé du panthéisme, elle affirme que Dieu n'est pas identique au monde; à l'opposé du dualisme, que Dieu n'est pas séparé d'un monde dont il serait l'antithèse. La création reçoit de Dieu son existence. Elle n'est pas divine. Elle ne possède pas moins une intégrité qui lui est propre. Langdon Gilkey relève que «l'idée d'un Dieu créateur de toutes choses est le roc sur lequel reposent tous les dogmes chrétiens»[15]. La doctrine de la création, ajoute-t-il, fonde et justifie tout ce que nous pouvons affirmer au sujet de Dieu.

La portée écologique de cette doctrine traditionnelle de la création n'échappe à personne. Mais de nos jours, la notion de création a cédé la place à celle de nature, laquelle est devenue la référence désormais incontournable dans les discussions concernant l'environnement[16]. Le concept théologique de création implique

---

14. Cf. GILKEY L., *Maker of Heaven and Earth: The Christian Doctrine of Creation in the Light of Modern Knowledge*, Lanham, Univ. Press of America, 1985, p. 43-44.

15. *Ibid.* p. 4.

16. Le terme «nature» est problématique. Il a une longue histoire, tout particulièrement en termes de relation entre l'homme et la nature. Ce qui est «naturel» est souvent considéré comme la part infrahumaine de l'univers, ce qui «*n*'est *pas* créé, affecté ou déterminé par l'homme». Pourtant l'homme et la nature sont inséparables, liés qu'ils sont par des origines évolutives communes. La plupart du temps, dans la suite de l'article, on en restera à la simple définition de la «nature» comme «système terrestre des choses vivantes et systèmes d'appui pour elles». Cf. GOTTLIEB R.S., *A Greener Faith: Religious Environmentalism and Our Planet's Future*, New York, Oxford Univ. Press, 2006, p. IX. À noter cependant que le présupposé fondamental de cet article est que les humains et la nature forment ensemble la «création». Celui-ci vise *une théologie écologique de la création* et non pas *une théologie écologique de la nature*. Pour une histoire du terme «nature», on se référera à COLLINGWOOD R.G., *The Idea of Nature*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1960; KAUFMAN G., «A Problem for Theology: The Concept of Nature», dans *Harvard Theological Review* 65 (1972) 337-366; MAR GREGORIOS P., *The Human Presence: An Orthodox View of Nature*, Madras, The Christian Literature Society, 1980, p. 17-27; EVERNDEN N., *The Social Creation of Nature*, Baltimore, The John Hopkins Univ. Press, 1992; HABGOOD J.S., *The Concept of Nature*, London, Darton, Longman & Todd, 2002.

la notion d'un amour divin créateur ainsi que celle d'une relation continue entre le Créateur et ses créatures qui confère à la création une dimension d'éternité. Le terme nature, quant à lui, ne renvoie qu'à lui-même. De ce point de vue, le dogme chrétien de la création est une doctrine strictement théologique. La manière dont le monde est apparu et s'est développé échappe à l'emprise de la théologie: son explication est du ressort de la recherche scientifique. Ce fait n'exclut pas qu'une avancée scientifique dans le domaine des sciences de la nature puisse avoir ses répercussions sur l'approche théologique de la création, mais les deux termes ne peuvent être confondus[17].

Au concept de création, tel qu'il apparaît dans les textes patristiques et médiévaux, a donc succédé dans les temps modernes le concept de nature. La désintégration de la synthèse Créateur - création qui s'en est suivie a provoqué une double rupture: rupture entre le Créateur transcendant et le tout que constituent l'humanité et le cosmos, rupture aussi entre l'humanité et le cosmos. En résulte une perte du sens de l'immanence divine, une séparation du Créateur et de la création et un dualisme persistant entre la nature et le surnaturel au plan cosmologique, entre le corps et l'esprit au plan anthropologique[18]. Les conséquences de ces diverses ruptures se sont manifestées au dix-neuvième siècle avec l'apparition du matérialisme philosophique et du positivisme scientifique, lesquels ont suscité une désacralisation généralisée du monde créé et une domination technologique sur lui. N'étant plus considéré comme créé par Dieu et pénétré de son Esprit, le monde a cessé d'être une préoccupation majeure dans le champ de la théologie, de la liturgie et de la prédication, l'ordre créé étant désormais livré entre les mains des scientifiques et des techniciens de la nature[19].

---

17. «… l'accent premier de la doctrine judéo-chrétienne de la création concerne la dépendance et la contingence de toutes les entités et événements autres que Dieu lui-même; il porte sur la relation constante entre Dieu et le monde, et non sur l'origine de la terre et de l'univers à un point donné dans le temps» (PEACOCKE A.R., *Creation and the World of Science, The Brampton Lectures, 1978*, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 78). Cf. aussi WISEMAN J.A., *Theology and Modern Science: Quest for Coherence*, New York, Continuum, 2002, p. 29-49.

18. Cf. DUPRÉ L., *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*, New Haven, Yale Univ. Press, 1993, p. 3.

19. Pour une analyse détaillée de ce déclin de la doctrine de création, cf. SCHEFFCZYK L., *Création et providence* (1963), tr. P. PRÉVOT, coll. Histoire des dogmes, Paris, Cerf, 1967, p. 157-245.

3. La dualité nature-histoire

L'effacement de la création au profit de la nature a engendré une opposition entre le monde naturel et l'histoire humaine dans un contexte de domination et d'exploitation. D'un point de vue théologique, ce dualisme réduit la nature à n'être qu'une simple scène sur laquelle se joue le drame de l'histoire humaine. Le salut et la grâce ne concernent que l'humanité, ils n'affectent en rien le monde naturel. Pareil antagonisme ne rend pas justice à la plénitude de la doctrine biblique concernant la création. Rosemary Radford Ruether le rejette en un quintuple argument: le monde naturel est, de par sa nature même, historique; indélébilement liée à l'humain, la nature est partie intégrante de l'histoire humaine et, par leur être corporel, les hommes sont enracinés dans l'ordre naturel. Par ailleurs, le dualisme nature - histoire a conduit à des conséquences désastreuses, responsables de multiples formes d'exploitation et contredit l'unicité et l'universalité de l'alliance contractée par Dieu dans la Bible[20].

Nous ne nous débarrasserons de ce pernicieux dualisme que par un retour à la doctrine traditionnelle de la création. Histoire et nature sont des concepts à la fois distincts et inséparables. La tradition chrétienne se doit de préciser la signification de la création dans un monde où prévaut le concept scientifique de nature. Les scientifiques se sont arrogé le droit de parler de la nature. Leur discours est essentiel et indispensable. Leurs découvertes ont engendré admiration, respect, engagement — sans parler des avancées technologiques et matérielles qui en ont résulté. En dialogue avec ce savoir scientifique, les théologiens se doivent d'explorer les profondeurs théologiques de la nature et d'évoquer à nouveau la primauté et la beauté de la création. Science et théologie ont chacune leur projet: «Après que les sciences de la nature ont montré comment il faut comprendre la *création comme*

---

20. Cf. BOUMA-PREDIGER S., *The Greening of Theology* (cité *supra* n. 6), p. 271, plus précisément voir p. 266-274 pour une évaluation détaillée du dualisme nature-histoire que critiquent Rosemary Radford Ruether, Joseph Sittler et Jürgen Moltmann. Le commentaires de Joseph Sittler est ici particulièrement éclairant: «Le croyant risque […] de mettre une *opposition*, et non seulement une distinction, entre "l'homme - comme - nature" et "l'homme - comme - histoire". C'est là une dissociation regrettable qui remonte au siècle des Lumières. On présuppose alors que la rédemption est un drame historique qui ne touche pas la création, n'a pas de signification pour elle et ne peut être célébré en termes de souci de la création. Il y a là un malentendu fondamental» (SITTLER J., «Ecological Commitment as Theological Responsibility», dans *Zygon* 5 [1970] 177).

nature, la théologie doit montrer comment il faut comprendre la *nature comme création*», aux dires de J. Moltmann[21].

De fait, le concept de création est intellectuellement plus satisfaisant que la notion tronquée de nature. Dans la création, l'humanité et la nature coexistent en une solidarité fondée sur une création commune. En partant de la seule notion de nature, nous sommes inévitablement confrontés au dilemme que constituent le monisme (les humains panthéistiquement identifiés avec la nature) et le dualisme (les humains diamétralement opposés à elle). En gardant en tension cette bipolarité, la doctrine de la création permet le développement d'une anthropologie éco-théologique qui engage les hommes sur la voie du service du monde naturel dans l'amour et le respect.

4. Anthropologie théologique

Denis Edwards propose quatre modèles de relation entre les hommes et le reste de la création. Le premier est celui de *la domination de la nature*: ce modèle, carrément anthropocentrique, considère la nature comme un magasin de ressources naturelles, ouvert à l'exploitation, le niveau d'exploitation dépendant uniquement des possibilités financières et technologiques. Le second est de l'ordre de *l'égalitarisme écologique*: fortement biocentrique, il dénie aux humains une place spéciale ou unique dans la création. Le troisième relève de *la communauté parentèle*: il considère les hommes dans une relation personnelle avec l'ensemble de la création. Enfin, le dernier se caractérise par *le souci de la création*: au-delà du sentiment de parenté et de communauté avec la création, ce modèle en appelle à un agir responsable en sa faveur. Il nécessite une conversion spirituelle[22].

Les deux premiers modèles sont inacceptables pour un chrétien. Le modèle «communauté parentèle» est quant à lui merveilleusement illustré par le *Cantique de Frère Soleil* de François d'Assise, patron de l'écologie[23]. Il est de nos jours fortement influencé par ce qu'on appelle la *New Story*, à savoir le récit de la

---

21. MOLTMANN J., *Dieu dans la création. Traité écologique de la création* (1985), tr. M. KLEIBER, coll. Cogitatio fidei 146, Paris, Cerf, 1988, p. 58.

22. Cf. EDWARDS D., *Ecology at the Heart of Faith: The Change of Heart That Leads to a New Way of Living on Earth*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2006, p. 19-26.

23. Cf. SORRELL R.D., *St. Francis of Assisi and Nature: Tradition and Innovation in Western Christian Attitudes toward the Environment*, New York, Oxford Univ. Press, 1988.

genèse du cosmos sur les quinze milliards d'années que compte l'univers[24]. Thomas Berry a envisagé les conséquences théologiques et spirituelles de cette nouvelle cosmologie scientifique[25]. Les découvertes concernant l'origine de l'univers et, par voie de conséquence, l'origine de la terre, le développement de la vie à partir de la non-vie et l'évolution biologique de l'ensemble des créatures, humains inclus, constituent la plus grandiose vision scientifique du monde que la foi chrétienne ait à assumer.

Ces découvertes ont d'importantes implications dans le regard que les êtres humains portent sur eux-mêmes. Elles peuvent mener au naturalisme athée: rien n'existe hormis la nature qui se génère elle-même; la théologie ne peut fournir que des interprétations fictives; les êtres humains sont de simples produits du hasard, fruits d'un processus naturel sans vocation transcendante ou spirituelle; des mécanismes aveuglément évolutifs expliquent adéquatement la complexité de la vie; seule importe la continuité biologique, qui rejette tant la spécificité unique de l'être humain que son image divine[26].

La nouvelle cosmologie peut également engendrer une anthropologie théologique qui envisage l'être humain dans le contexte de l'admirable et vaste histoire d'évolution[27]. Bien loin

---

24. Pour un compte rendu merveilleusement accessible de cette histoire, cf. SINGH S., *Big Bang: The Most Important Scientific Discovery of All Time and Why You Need to Know About It*, London, Fourth Estate, 2004.

25. *Thomas Berry and the New Cosmology*, éd. A. LONERGAN et C. RICHARDS, Mystic, CT, Twenty-Third Publications, 1987; BERRY T., *The Dream of the Earth*, San Francisco, Sierra Club Books, 1988; *Befriending the Earth: A Theology of Reconciliation Between Humans and the Earth*, éd. S. DUNN cp et A. LONERGAN, Mystic, CT, Twenty-Third Publications, 1991.

26. Cf. MONOD J., *Le Hasard et la Nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970; DAWKINS R., *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe Without Design*, New York, W.W. Norton & Company, Inc., 1996. Pour une critique de la philosophie naturaliste, cf. MCGRATH A., *The Reenchantment of Nature: The Denial of Religion and the Ecological Crisis*, New York, Doubleday, 2002; HAUGHT J.F., *Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2006.

27. Cf. SWIMME B., *The Universe is a Green Dragon: A Cosmic Creation Story*, Sante Fe, NM, Bear & Company Publishing, 1984; SWIMME B. et BERRY T., *The Universe Story From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era: A Celebration of the Unfolding of the Cosmos*, New York, Harper San Francisco, 1992; SWIMME B., *The Hidden Heart of the Cosmos: Humanity and the New Story*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1996; TOOLAN D., *At Home in the Cosmos*, *ibid*., 2001; O'MURCHU D., *Evolutionary Faith: Rediscovering God in Our Great Story*, *ibid*., 2003; CANNATO J., *Radical Amazement: Contemplative Lessons From Black Holes, Supernovas, and Other Wonders of the Universe*, Notre Dame, IN, Sorin Books, 2006.

d'amoindrir l'humain, la *New Story* suscite alors l'admiration devant la genèse de l'univers et, plus particulièrement, l'interrelation qui s'y déploie entre les humains et l'univers, tous deux partageant un héritage commun en lien avec le *Big Bang* initial et l'émergence de la vie. Les hommes sont véritablement *adama*, c'est-à-dire de cette terre. L'évolution de l'univers atteint en eux ce point où elle devient consciente[28]. En effet, à travers l'humain émerge ce moment, en tout point unique, de la cosmogénèse où l'histoire de l'univers devient perception d'elle-même. La compréhension de l'homme qui découle de la découverte de cette longue histoire est sans précédent.

Bien que le modèle «communauté-parentèle» puisse être considéré comme fondateur de toute théologie écologique, Edwards plaide pour une reconnaissance plus affirmée de la responsabilité et de la créativité de l'homme dans sa relation avec la création[29]. D'où sa préférence pour le modèle qui prend sur lui le souci pour la création. Dans cette optique, nous sommes non pas seulement "en connexion" avec la création, mais "en relation" avec elle. L'idée de connexion véhicule une connotation passive; celle de relation, par contre, une dimension active. Elle mobilise et implique, de la part de chacun intelligence, sagesse et conversion.

Dans le modèle "souci pour la création", l'être humain est considéré comme *imago Dei* (image de Dieu) et *capax Dei* (capable de Dieu), créé pour être en relation d'amour avec Dieu et avec la création de Dieu. Bon nombre feront objection à cet appel à la notion traditionnelle d'*imago Dei* dans ce contexte. Celle-ci serait contreproductive pour une théologie qui entend précisément englober la communauté tout entière de la vie créée. Elle serait anthropocentrique, plaçant l'homme dans une position

---

28. Cf. TEILHARD DE CHARDIN P., *Le phénomène humain* (1948), coll. Œuvres de Teilhard de Chardin 1, Paris, Seuil, 1955, p. 270s.

29. Edwards évite le terme "stewardship" (intendance). Tout en admettant que «le langage du "stewardship" fait sens pour pointer la responsabilité humaine devant Dieu pour la création», ce terme comporte selon lui le risque «d'induire une perception exagérée de l'homme comme intermédiaire nécessaire entre Dieu et les autres créatures» (EDWARDS D., *Ecology at the Heart of Faith* [cité *supra* n. 22], p. 25). Pour une discussion sur le terme "stewardship", voir HALL D.J., *The Steward: A Biblical Symbol Come of Age*, Rev. Ed., Grand Rapids, MI - New York, Eerdmans - Friendship Press, 1991; ID., *Être image de Dieu. Le stewardship de l'humain dans la création*, tr. L. VAILLANCOURT, coll. Cogitatio fidei 213, Paris, Cerf, 1999 (tr. de *Imaging God. Dominion as Stewardship*); VAILLANCOURT L., *L'intendance de la création. La vocation écologique de l'humain dans la théologie de Douglas J. Hall*, Montréal, Médiaspaul, 2002.

de supériorité par rapport à l'ensemble du créé: les hommes seraient «meilleurs» du fait qu'ils possèdent la raison qui les met au-dessus des animaux. Or, il y a là une fausse inférence, relève J. Moltmann:

> L'image de Dieu signifie d'abord la *relation de Dieu avec l'homme* et seulement ensuite la *relation de l'homme avec Dieu.* Dieu établit avec l'homme un rapport tel que celui-ci devient son image et son honneur sur la terre. L'essence de l'homme a sa source et sa consistance dans cette relation de Dieu avec l'homme et non dans l'une ou l'autre qualité qui le distingue des autres êtres vivants[30].

La caractéristique première de l'*imago Dei* est précisément d'être avant tout une relation. Considérer le fait d'être à l'image de Dieu comme une invitation à l'orgueil et à la domination de la nature travestit l'usage traditionnel de l'expression. Bref, être créé à l'image de Dieu, c'est être créé à l'image d'une Trinité personnelle et interpersonnelle, et donc d'une Trinité relationnelle, les trois personnes divines vivant en communauté d'amour mutuel. Dieu est amour relationnel. Conséquemment, être créé à l'image de Dieu, c'est posséder en soi-même cette dynamique qui pousse en avant, hors de soi, dans une relation d'amour avec l'Autre qui est Dieu certes, mais aussi avec la création entière.

II. – La Trinité créatrice

La doctrine de la Trinité est au cœur même de notre approche de Dieu et de sa relation au monde. En langage trinitaire, c'est le Père qui a créé le ciel et la terre par son Fils et dans l'Esprit. Ainsi pour K. Rahner, la Trinité est-elle la voie chrétienne vers Dieu: le Père, fondement incompréhensible de tout être, se communique dans l'histoire et la nature en son Verbe incarné et comme cet Esprit qui demeure parmi nous, centre le plus intime de la divinisation de chacun aussi bien que du dynamisme de la nature[31]. Ce que Moltman redit à sa façon: «Le *Père* crée le monde à partir de son amour éternel par le *Fils* en vue d'une réponse temporelle à son amour dans la force de l'*Esprit saint*, qui unit ce qui est différent. Dans la création toute l'activité procède du Père. Mais

30. MOLTMANN J., *Dieu dans la création* (cité *supra* n. 21), p. 283.
31. Cf. RAHNER K., *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme* (1976), tr. G. JARCZYK, Paris, Centurion, 1983, p. 161.

comme le Fils en tant que Logos et l'Esprit en tant que force y ont leur part, chacun à sa façon mais également, la création doit être attribuée à l'unité du Dieu trinitaire»[32].

1. Dieu le Père: la relation de la Trinité au monde

La distinction entre le Créateur et la création qui en est radicalement distincte, et dont elle est par ailleurs totalement dépendante, est fréquemment exprimée en termes de transcendance qui domine, voire écrase, comme si le Créateur lui était extérieur. On pose alors le problème en termes de deux entités distinctes et opposées. La solution restera toujours biaisée tant qu'on envisagera Dieu comme une catégorie, alors qu'il est le Mystère Absolu qui se communique. Dieu n'est pas un individu parmi d'autres; il est l'Unique, qui est Mystère[33]. Ainsi sa relation au monde créé, traditionnellement exprimée en termes de transcendance, ne peut être comprise qu'exprimée également en termes d'immanence[34]. Le terme transcendance ne doit pas évoquer une représentation spatiale qui définirait Dieu comme hors de la création et de ses préoccupations. Rahner propose ici une compréhension dialectique de la relation de Dieu au monde en laquelle la transcendance radicale implique en même temps une radicale immanence. Différence radicale et intimité radicale constituent ici les deux faces d'une unique et même relation. C'est pourquoi, plutôt que de causalité efficiente, il faudrait parler ici d'une causalité quasi-formelle, propre à Dieu considéré comme Mystère absolu, et par laquelle, tout en demeurant différent du monde, Dieu en devient le principe constitutif[35]. Création et auto-communication s'avèrent ainsi deux aspects du seul et même acte divin[36].

J. Moltmann tient une position analogue. Pour lui, «le Dieu transcendant le monde et le Dieu immanent au monde sont un seul et même Dieu»[37]. La théologie panenthéiste de Moltmann évite ainsi le double écueil du panthéisme et du dualisme et présente une vue de Dieu qui respecte à la fois la doctrine classique

32. MOLTMANN J., *Trinité et Royaume de Dieu. Contributions au traité de Dieu* (1980), tr. M. KLEIBER, coll. Cogitatio Fidei 123, Paris, Cerf, 1984, p. 147.
33. Cf. RAHNER K., *Traité fondamental de la foi* (cité *supra* n. 31), p. 81.
34. Voir GILKEY L., *Maker of Heaven and Earth* (cité *supra* n. 14), p. 81-116; PETTY M.W., *A Faith That Loves the Earth: The Ecological Theology of Karl Rahner*, Lantham, Univ. Press of America, 1996, p. 86-119.
35. Cf. RAHNER K., *Traité fondamental de la foi* (cité *supra* n. 31), p. 162.
36. Cf. PETTY M.W., *A Faith That Loves the Earth* (cité *supra* n. 34), p. 97.
37. MOLTMANN J., *Dieu dans la création* (cité *supra* n. 21), p. 29.

de la Trinité et la compréhension contemporaine d'un univers dynamique et ouvert, tissé de relations et en évolution constante:

> Le concept trinitaire de la création relie la transcendance de Dieu à son immanence dans le monde. L'accentuation unilatérale de la transcendance divine a conduit au déisme comme chez Newton. L'accentuation unilatérale de l'immanence divine a conduit au panthéisme comme chez Spinoza. Le concept trinitaire de la création intègre les éléments vrais du *monothéisme* et du *panthéisme*. [Pour] le panenthéisme […] Dieu qui a créé le monde habite en même temps le monde, et […] le monde que Dieu a créé existe en même temps en lui[38].

2. Dieu le Fils: christologie incarnée et cosmique

Jésus-Christ constitue la clé de compréhension du mystère de la création. Aucune christologie ne peut faire l'impasse sur le cosmos. Si le Christ est vraiment le Sauveur du monde, la foi en lui «en qui toutes choses ont été créées» implique une christologie qui inclut, outre les hommes et leur histoire, la création entière. Pour Rahner, «l'énoncé fondamental de la christologie est justement […] le fait que Dieu est devenu *chair*, quelque chose de matériel»[39]. Image de Dieu (2 Co 4,4) dans son union hypostatique au Verbe, le Christ est aussi image de Dieu dans la matérialité qu'il assume. Sa chair est la chair de l'univers dans son dynamisme et son évolution. Pleinement homme, il est né de l'humus de la terre et de la matière du cosmos. Pleinement Dieu, il proclame la place centrale du monde matériel dans l'économie de la rédemption. En assumant notre condition humaine, il a accepté définitivement le salut de la création, fondé la relation de Dieu au monde et proclamé la bonté de la création[40].

Ainsi, événement central de l'histoire humaine, l'Incarnation est-elle un événement qui touche le cosmos tout entier. Elle est un événement cosmique[41] qui transfigure la création, laquelle devient en elle plus qu'elle n'est. Part du cosmos, le corps limité de Jésus-Christ est transfiguré au point de devenir dans le cosmos le lieu de la plénitude de la présence de Dieu. Dans l'événement de

---

38. *Ibid.* p. 133. Voir BOUMA-PREDIGER S., *The Greening of Theology* (cité *supra* n. 6), p. 114-119 pour une évaluation plus détaillée de la théologie de Moltmann.

39. RAHNER K., *Traité fondamental de la foi* (cité *supra* n. 31), p. 224.

40. Cf. PETTY M.W., *A Faith That Loves the Earth* (cité *supra* n. 34), p. 128-132.

41. *Ibid.* p. 132-136.

l'incarnation, «[celle-ci] apparaît comme l'origine nécessaire et permanente de la divinisation du monde en son ensemble»[42].

Inaugurant la vigile pascale, le président de l'assemblée proclame:

> Le Christ hier et aujourd'hui,
> le commencement et la fin,
> Alpha et Omega.
> Tous les temps lui appartiennent, et tous les âges.
> À lui honneur et puissance
> à travers les siècles et pour toujours. Amen.

Au sommet de l'année liturgique éclate ici la foi chrétienne dans la splendeur de son rayonnement cosmique. Dans le Verbe-fait-chair célébré en toute eucharistie, le cosmos entier se trouve offert à Dieu. L'eucharistie est en effet foncièrement un acte cosmique d'amour, comme le dit Jean-Paul II:

> […] l'Eucharistie est toujours célébrée, en un sens, *sur l'autel du monde*. Elle est un lien entre le ciel et la terre. Elle englobe et elle imprègne toute la création. Le Fils de Dieu s'est fait homme pour restituer toute la création, dans un acte suprême de louange, à Celui qui l'a tirée du néant. C'est ainsi que lui, le prêtre souverain et éternel, entrant grâce au sang de sa Croix dans le sanctuaire éternel, restitue toute la création rachetée au Créateur et Père. Il le fait par le ministère sacerdotal de l'Église, à la gloire de la Trinité sainte. C'est vraiment là le *mysterium fidei* qui se réalise dans l'Eucharistie: le monde, sorti des mains de Dieu créateur, retourne à lui après avoir été racheté par le Christ[43].

La notion de Christ cosmique n'a donc rien de panthéistique. Teilhard de Chardin en a développé en son temps le concept en parlant du point Omega, complétude de toute la création[44]. De nos jours, Joseph Sittler, théologien luthérien américain, reprend la même intuition en milieu protestant[45]. Toujours dans la même

---

42. RAHNER K., *Traité fondamental de la foi* (cité *supra* n. 31), p. 208.

43. JEAN-PAUL II, «Lettre encyclique *Ecclesia de Eucharistia*», dans *Doc. Cath.* 2290 (100, 2003), p. 368-390, n. 8.

44. Cf. TEILHARD DE CHARDIN P., «Le Christique» (1955), dans ID., *Le cœur de la matière*, coll. Œuvres… 13, Paris, Seuil, 1976, p. 93-117. Cf. aussi LYONS J.A., *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin: A Comparative Study*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1982; MALDAMÉ J.-M., *Le Christ et le cosmos. Incidence de la cosmologie moderne sur la théologie*, Paris, Desclée, 1993.

45. Cf. SITTLER J.A., «Called to Unity», dans *The Ecumenical Review* 14 (1962) 177-187. Cet article inspirateur a été republié dans *Evocations of Grace: Writings on Ecology, Theology, and Ethics, Joseph Sittler*, éd. S. BOUMA-PREDIGER et P. BAKKEN, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2000, p. 38-50. Cf. aussi BOUMA-PREDIGER S., *The Greening of Theology* (cité *supra* n. 6), p. 61-101.

ligne, Edwards a présenté dans un livre récent Jésus comme la Sagesse divine, proposant l'idée d'une chrétienté cosmique où se manifesterait l'interrelation d'un univers en expansion et l'œuvre salvifique de Jésus-Christ[46].

> La Sagesse était avec Dieu au commencement, et toutes choses ont été créées en elle. Elle est dynamiquement présente à toute la création, dans les grands ensembles que sont les galaxies tout comme en chaque interaction atomique, en chaque petit insecte tout comme en tout arbuste qui fleurit. La même Sagesse divine s'est incarnée en Jésus de Nazareth. Jésus crucifié et ressuscité est dans son humanité transformée hypostatiquement uni à la divine Sagesse au cœur du processus cosmique. Le Crucifié et Ressuscité a une nouvelle relation corporelle avec l'univers tout entier qui le transforme et le rachète[47].

Tout comme Teilhard et Sittler, Edwards base ses réflexions christologiques sur l'hymne christologique de saint Paul (Col 1,15-20)[48].

3. Dieu Esprit Saint: l'inhabitation de la création

Dieu crée toute chose en lui conférant l'existence et la vie par le Christ, dans l'Esprit. L'Esprit Saint est «le Seigneur qui donne la vie» (*Credo* de Nicée). Il est le principe actif qui procède du Père et du Fils, le lien entre le Père et le Fils, celui aussi entre la Trinité immanente et la Trinité économique. Il est le souffle de Dieu qui fait émerger la création de l'obscurité du chaos (Gn 1,1-2) et qui renouvelle la face de la terre (Ps 104,29-30). Il est enfin le feu qui s'empare de l'Église à la Pentecôte. «Le Verbe de Dieu et son Souffle sont à l'origine de l'existence et de la vie de toute créature»[49].

La doctrine de Moltmann sur la création prend précisément comme point de départ l'inhabitation de l'Esprit divin: le Dieu-Créateur est en même temps le Dieu-Esprit. Son approche pneumatologique de la création apporte un correctif à l'absence relative de l'Esprit dans la doctrine classique de la création. Dieu est

---

46. Cf. EDWARDS D., *Jesus the Wisdom of God* (cité *supra* n. 1), p. 69-87.
47. *Ibid*. p. 69.
48. Voir MCCARTHY J. sj, «Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie: une lecture de Col 1,15-20», dans *NRT* 116 (1994) 27-47; KARRIS R.J. ofm, «Colossians 1:15-20 – Christ Jesus as Cosmic Lord and Peacemaker», dans *Franciscan Theology of the Environment: An Introductory Reader*, éd. D.M. NOTHWEHR ofm, Quincy, IL, Franciscan Press, Quincy Univ., p. 67-94.
49. *Catéchisme de l'Église Catholique*, n. 703.

chez lui dans sa création, dans et par l'Esprit qui soutient celle-ci et qui est source de vie. La création devient en lui maison de Dieu.

> […] mais si on comprend le Créateur, sa création et son but de façon trinitaire, alors le Créateur *habite* par son Esprit *dans* l'ensemble de la création et dans chacune de ses créatures et il les maintient ensemble et en vie par la force de son Esprit. Le mystère interne de la création est cette *inhabitation de Dieu*…[50].

Cette inhabitation de Dieu n'est rien d'autre que son immanence. Dieu habite dans sa création à travers l'inhabitation multiforme de l'Esprit, ce qui fait que la création n'est jamais statique ou dépourvue de la grâce. La nature et la grâce coexistent en elle par la force de l'habitation de l'Esprit. Elle ne cesse d'être une *creatio continua*, allant de l'avant et évoluant dans la grâce de Dieu.

Notre compréhension moderne de l'évolution nous mène ainsi à considérer l'Esprit au principe dynamique du processus de l'évolution[51]. Ainsi, aux yeux d'Edwards: «l'Esprit Créateur, dans la communion de la Trinité, est la présence immanente de Dieu qui rend possible le processus d'autotranscendance et d'émergence d'un univers porteur de vie. Au niveau le plus profond, l'Esprit qui donne la vie donne à la créature d'advenir»[52]. Il n'y a pas de vraie dichotomie entre évolution et création, entre science et théologie: il n'y a qu'un seul monde qui est le monde de Dieu. Nous utilisons certes des langages différents pour l'exprimer et en rendre compte: la science parle de processus évolutif; la théologie, de l'Esprit immanent et vivifiant en communion avec la Trinité entière. Comme tel le cosmos est le temple de l'Esprit Saint, et tout ce que le cosmos a expérimenté durant ses quinze milliards d'années d'existence est une expression de l'Esprit Dieu trinitaire à l'œuvre dans le monde.

4. Le caractère social et communautaire de la Trinité

La manière dont nous comprenons la vie immanente de Dieu est d'une importance capitale pour une théologie écologique. La

---

50. MOLTMANN J., *Dieu dans la création* (cité *supra* n. 21), p. 8.

51. EDWARDS D., *The God of Evolution: A Trinitarian Theology*, New York, Paulist Press, 1999, p. 78-100; ID., «"For Your Immortal Spirit Is In All Things": The Role of the Spirit in Creation», dans *Earth Revealing Earth Healing: Ecology and Christian Theology*, éd. D. EDWARDS, Collegeville, MN, The Liturgical Press, 2001, p. 45-66; ID., *Ecology at the Heart of Faith* (cité *supra* n. 22), p. 27-47.

52. ID., *Ecology at the Heart of Faith* (cité *supra* n. 22), p. 37.

tradition a établi une distinction entre Trinité économique et Trinité immanente. La Trinité économique (*ad extra*) renvoie à l'action salvifique de Dieu dans le monde, telle qu'elle se manifeste dans l'œuvre du Père, du Fils et de l'Esprit. La Trinité immanente (*ad intra*) concerne l'interrelation des trois Personnes divines en Dieu. Il ne s'agit pas bien entendu de deux trinités, la distinction entre les deux étant purement notionnelle: en réalité, la Trinité économique est la Trinité immanente, et *vice versa*[53]. La manière dont nous interprétons Dieu définit notre vision du monde. La manière dont nous envisageons le monde est déterminée aussi par notre vision de la vie intérieure de Dieu.

Moltmann développe ce propos en ce qu'il appelle «une doctrine sociale de la Trinité»[54]. Ce faisant, il se réfère à la doctrine de la périchorèse de Jean Damascène qui peut être vue comme une doctrine écologique de la Trinité dans sa dimension radicalement relationnelle. Or, cette doctrine, qui rend compte à la fois de l'unité et de la trinité de Dieu, met en valeur l'inhabitation réciproque de chaque personne de la Trinité.

S'inspirant quant à lui de la notion de l'amour dynamique mutuel au cœur de la Trinité élaborée par Richard de Saint-Victor, Edwards propose dans la même ligne une théologie écologique trinitaire bien charpentée: «l'affirmation que l'être même du Créateur est radicalement relationnel doit nous éclairer sur la nature de la réalité créée»[55]: la vision périchorétique de Dieu suggère que la réalité est ontologiquement relationnelle et que l'être même des créatures est relationnel. À ce caractère relationnel de la réalité, il est facile de reconnaître l'interrelationalité théologique et l'interdépendance au niveau de toute la création. Comme êtres humains, nous sommes naturellement reliés à toute la création en vertu de notre caractère commun de créatures et appelés à respecter les valeurs trinitaires d'amour et de mutualité inscrites divinement au sein de toute la création[56].

---

53. Cf. RAHNER K., «Dieu Trinité, fondement de l'histoire du salut», dans *Mysterium salutis*, t. 4, *La Trinité et la création*, Paris, Cerf, 1971, p. 28-40; cf. ID., *Traité fondamental de la foi* (cité *supra* n. 31), p. 160; cf. MOLTMANN J., *Trinité et Royaume de Dieu* (cité *supra* n. 32), p. 203.

54. MOLTMANN J., *Ibid*. p. 34.

55. EDWARDS D., *Ecology at the Heart of Faith* (cité *supra* n. 22), p. 76.

56. Pour un traitement complet de l'interconnexion de toute la création comme fondement d'une vision chrétienne de l'écologie, voir HYUN-CHUL C. sj, *An Ecological Vision of the World: Toward a Christian Ecological Theology for Our Age*, Roma, PUG, 2004, p. 49-123.

Combinant la mutualité de l'amour trinitaire enseignée par Richard de Saint-Victor et la théologie bonaventurienne de la nature autodiffusive de l'amour divin, Edwards établit une relation entre la vie trinitaire immanente et la vie de la création[57]. En effet, inspiré des Pères grecs, Bonaventure présente Dieu comme la *plenitudo fontalis* d'où émane toute la création. Il insiste sur le rôle central du Père qui, comme fondement de l'unité et comme «le plus grand bien» qui par nature est auto-diffusif, agit comme la source des émanations tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la Trinité. *Ad intra*, la fécondité autoexpressive du Père conduit, via la génération du Fils et la spiration de l'Esprit, à la pluralité des personnes en tant que Trinité périchorétique. Ces émanations immanentes intratrinitaires sont reflétées, d'une manière analogique, dans une communication *ad extra*, dans laquelle «le mystère du monde créé apparaît comme une expression externe et libre de la fécondité intérieure spirituelle de l'être divin»[58]. L'amour périchorétique au cœur de la Trinité ne peut se reposer à l'intérieur de lui-même: il déborde, d'une manière dynamique et féconde, dans l'être des créatures. L'amour trinitaire mutuel, réciproque et fécond est donc extatique: il explose dans la diversité de la création, dans le monde de la biodiversité et dans les expressions nombreuses et variées des écosystèmes de la planète.

III. – Création et écologie

1. Création et révélation

La théologie catholique est essentiellement sacramentelle. À travers le monde créé, nous entrevoyons quelque chose du Divin[59]. Notre approche de la Trinité comme une relation d'amour mutuel immanent, et de la création comme l'expression de cet amour, nous invite à la considération de la création comme révélation.

Saint Bonaventure affirme que personne ne peut acquérir une vraie connaissance qui mène à la contemplation ou à la sagesse

57. EDWARDS D., *Jesus the Wisdom of God* (cité *supra* n. 1), p. 91-110; ID., *Ecology at the Heart of Faith* (cité *supra* n. 22), p. 65-81.

58. *Saint Bonaventure's Disputed Questions on the Mystery of the Trinity*, Intr. et tr. Z. HAYES ofm, éd. G. MARCIL ofm, coll. Works of St. Bonaventure III, Saint Bonaventure, NY, The Franciscan Institute, 1979, p. 63.

59. Cf. BERTRAND G.-M., *La Révélation cosmique dans la pensée occidentale*, Montréal - Paris, Bellarmin - Cerf, 1993.

«sans la possibilité de considérer de quelle manière les choses sont fondées dès l'origine, de quelle manière elles sont reconduites à la fin et de quelle manière Dieu resplendit en elles»[60]. Cette métaphysique de l'émanation, de l'exemplarité et de la consommation représente la quintessence de la théologie de Bonaventure[61]. L'exemplarisme, centre du cercle métaphysique et cœur de la théologie bonaventurienne de la création, rend bien compte de la relation qui existe entre la Trinité et la création.

Bonaventure compare l'univers à un livre qui réfléchit, représente et décrit la Trinité créatrice à trois niveaux d'expression: à la fois comme trace, comme image et comme ressemblance. L'aspect de trace est présent en chaque créature; celui d'image, dans les créatures intellectuelles et dans les esprits rationnels; celui de ressemblance, uniquement dans les êtres qui se conforment à Dieu[62]. Sa doctrine est d'une importance majeure, à la manière dont elle met en valeur la dimension exemplative de la nature dans son rapport à la Trinité. La nature ne se réduit pas à un simple amas de choses. Elle est la manifestation féconde du dynamisme propre à la vie interne de la Trinité. L'expression originelle intertrinitaire de bonté et de fécondité déborde dans l'explosion de vie et les innombrables schèmes de récurrence présents dans la nature. La nature est ainsi donc, d'abord et avant tout, une expression multiforme de la divine Trinité. La nature, en tant que réflexion de la Trinité divine, agit comme un livre de révélation qui ouvre la voie vers l'union mystique avec Dieu. Elle est intrinsèquement «théologique» dans sa capacité de révéler Dieu et de nous renvoyer à lui.

La théologie trinitaire de la création de Bonaventure a d'importantes implications en rapport avec une sotériologie de la nature, avec les possibilités d'un mysticisme naturel et avec toute éthique de la préservation de la nature. Selon lui, le Premier Principe a créé le monde sensible comme moyen de son autorévélation, à telle enseigne que celui-ci, comme dans un miroir ou à la manière d'une empreinte, conduise les hommes à l'amour et à la louange

---

60. BONAVENTURE (S.), *Hexaemeron 3,2*, dans ID., *Les six jours de la Création*, éd. M. OZILOU, Paris, Desclée - Cerf, 1991, p. 148.

61. Cf. *ibid*. p. 110s. (*Hexaemeron* 1,17). Cf. aussi HAYES Z. ofm, «Bonaventure: Mystery of the Triune God», dans *The History of the Franciscan Theology*, éd. K.B. OSBORNE ofm, St. Bonaventure, NY, The Franciscan Institute, St. Bonaventure Univ., 1994, p. 52.

62. Cf. BONAVENTURE (S.), *Breviloquium*, II, 12, 1, dans *Le monde créature de Dieu*, texte latin de Quaracchi et tr. française, intr. et notes Tr. MOUIREN, Paris, Éd. franciscaines, 1967, p. 123.

de son Créateur[63]. La nature joue un rôle sotériologique: créée par Dieu, elle révèle Dieu à l'humanité et conduit celle-ci à Dieu. Certes, la science contemporaine fournit des informations sur la manière dont la nature agit. Mais, dans sa réalité la plus vraie, la nature est un signe expressif de la gloire, de la vérité et de la beauté de Dieu. Ainsi est-ce seulement lorsqu'on voit la Trinité «comme la source et la fin ultime de la création» que l'on connaît celle-ci «dans son sens plénier»[64]. La mystique naturelle et le regard contemplatif sur la beauté et l'être de la nature ne sont donc pas de l'ordre d'une régression romantique. Elles sont bien plutôt une entrée radicale dans la vérité des choses. Si, comme Bonaventure l'affirme, la nature agit comme une théophanie de Dieu, alors on apprécie d'autant plus l'importance du rôle que la nature a joué dans le développement de la *psyché* humaine tant au plan théologique qu'aux plans esthétique et culturel. Ne pourrions-nous pas considérer l'extinction de certaines espèces ainsi que la perte de la biodiversité et de la beauté naturelle que nous observons aujourd'hui autour de nous, comme une diminution de la face de Dieu, un affaiblissement de son Verbe, une perte des «modes de la présence divine»[65]?

2. Eschatologie et rédemption cosmique

Le christianisme est essentiellement une religion du futur. L'Écriture s'ouvre sur les mots: «Au commencement» (Gn 1,1) et se termine sur une vision d'un ciel nouveau et d'une terre nouvelle (Ap 21,1). Pareilles images du futur, de la fin des temps, du retour du Christ, ne sont pas des comptes rendus oculaires anticipant un futur non encore advenu. Ces affirmations eschatologiques concernent déjà ce que nous savons de la situation présente de l'humanité dans l'histoire du salut. Elles ne sont pas seulement des projections sur le présent à partir du futur. Dans l'expérience que l'homme fait de lui-même et de Dieu dans la grâce du Christ, elles sont des projections de notre présent dans le futur. En d'autres termes: si nous sommes capables de regarder par devant nous, c'est dans la lumière de notre expérience de grâce aujourd'hui que nous pouvons le faire[66].

---

63. *Ibid*. II, ll, 2, p. 119.
64. HAYES Z. ofm, «The Cosmos, a Symbol of the Divine», dans *Franciscan Theology* (cité *supra* n. 48), p. 252-253.
65. BERRY T., *The Dream of the Earth* (cité *supra* n. 25), p. 11.
66. Cf. RAHNER K., *Traité fondamental de la foi* (cité *supra* n. 31), p. 479.

Le christianisme a traditionnellement proposé une eschatologie individuelle concernant la mort, la résurrection, la vision béatifique et la damnation. Cette eschatologie, nous dit Rahner, doit être complétée par une eschatologie collective qui s'étende à la création tout entière. Tout ce qui est créé, maintenu et habité par la Trinité est ouvert à sa consommation finale en Dieu. Telle est la portée qu'il faut donner au dogme de la résurrection de la chair. La totalité de la personne humaine, matière et esprit, corps et âme, a une signification éternelle. Sa résurrection inclut par extension tout l'ordre créé[67]. La résurrection a une signification cosmique. Michael Petty résume bien à sa manière la perception rahnérienne:

> Étant donné que l'être humain est un esprit incarné, intramondain, le monde participe, par nécessité ontologique, à son accomplissement. En d'autres termes: le monde matériel, qui est ici-bas notre environnement connaturel, ne cesse d'être tel dans notre accomplissement eschatologique dans l'intimité de Dieu. L'accomplissement de l'homme en Dieu et l'accomplissement du monde en Dieu *coïncident*[68].

L'eschatologie est bien au fondement de la question écologique. Elle invite à considérer le monde naturel *essentiellement comme une promesse*, un don qui porte le futur en lui-même[69].

3. Écologie et libération

L'attention aux pauvres et le souci de la nature ne sont pas incompatibles. Des tensions apparaissent certes entre les activistes sociaux et les environnementalistes, et le souci de la terre a souvent été vu par les activistes sociaux comme superflu face à des problèmes autrement plus importants, ceux des droits de l'homme et la lutte contre l'injustice économique et sociale. Or, une vision écologique enracinée dans la tradition chrétienne inclut à la fois l'attention aux pauvres et le souci de la nature[70].

---

67. RAHNER K., «La résurrection de la chair», dans ID., *Écrits théologiques* t. 4, Paris, DDB, 1966, p. 71-88.

68. PETTY M.W., *A Faith That Loves the Earth* (cité *supra* n. 34), p. 159.

69. HAUGHT J.F., *God After Darwin* (cité *supra* n. 3), p. 153. Voir également ID., *The Promise Of Nature: Ecology and Cosmic Purpose*, New York, Paulist Press, 1993; ID., «Ecology and Eschatology», dans «*And God Saw That It Was Good*»: *Catholic Theology and the Environment*, éd. D. CHRISTIANSEN sj et W. GRAZER, Washington, DC, United States Catholic Conference, 1996, p. 47-64.

70. HYUN-CHUL C. sj, *An Ecological Vision of the World* (cité *supra* n. 56), p. 189-252. Également, BOFF L., *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, São Paulo, Atica, 1995, 342 p. (*Cry of the Earth, Cry of the Poor*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2000).

Jean-Paul II l'affirmait clairement en 1990 dans son message à l'occasion de la journée mondiale de la paix: «La paix avec Dieu Créateur, la paix avec toute la création»: «On ne parviendra pas à un juste équilibre écologique si on ne s'attaque pas directement aux formes structurelles de la pauvreté existant dans le monde»[71]. Ce message, premier document papal consacré explicitement à l'écologie, a eu de profondes répercussions, ainsi qu'en témoigne l'ouvrage de Marjorie Keenan qui constitue la première synthèse des préoccupations papales pour l'environnement depuis la conclusion de Vatican II[72]. Ajoutons qu'au cours des trois dernières décennies, nombre d'évêques par le monde entier, à titre individuel ou réunis en conférences nationales, ont publié des lettres pastorales sur l'écologie et le développement. Mais peu accessibles, la plupart de ces documents n'ont pas reçu l'attention qu'ils méritent.

IV. – Conclusion

Jusqu'à tout récemment, le langage et les traditions religieux ont été considérés comme faisant problème pour les écologistes. Ce n'est plus le cas de nos jours, affirme Max Oelschlaeger dans sa discussion sur le rôle de la religion dans l'environnementalisme. Pour lui, «il n'y a pas de solutions aux causes systémiques de la crise écologique, au moins dans les sociétés démocratiques, en-dehors du narratif religieux»[73], écrit-il. La religion est la seule

---

71. JEAN-PAUL II, «La Paix avec Dieu créateur, la paix avec toute la création». Message pour la journée mondiale de la paix du 8 déc. 1989, dans *Doc. Cath*. 1997 (87, 1990) n. 11.

72. Cf. KEENAN Sr M. rshm, *From Stockholm to Johannesburg: An Historical Overview of the Concern of the Holy See for the Environment 1972-2002*, Vatican, Libr. Ed., 2002.

73. OELSCHLAEGER M., *Caring For Creation: An Ecumenical Approach to the Environmental Crisis*, New Haven, Yale Univ. Press, 1994, p. 5. Au sujet du rôle essentiel du discours religieux dans l'environnementalisme, voir *Deep Ecology and World Religions: New Essays on Sacred Ground*, éd. D.L. BARNHILL et R.S. GOTTLIEB, Albany, State Univ. of New York Press, 2001; PALMER M. avec FINLAY V., *Faith in Conservation: New Approaches to Religions and the Environment*, Washington, DC, The International Bank for Reconstruction and Development - The World Bank, 2003; TUCKER M.E., *Worldly Wonder: Religions Enter Their Ecological Phase*, Chicago, Open Court Publishing Company, 2003; GOTTLIEB R.S., *A Greener Faith* (cité *supra* n. 16); *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, éd. R.S. GOTTLIEB, New York, Oxford Univ. Press, 2006; GARDNER G., *Inspiring Progress: Religions' Contributions to Sustainable Development*, Washington DC, WorldWatch Institute, 2006.

instance qui nous permette de penser au-delà du discours étriqué et souvent écologiquement destructif de la croissance économique et des problèmes scientifiques. Le souci écologique ne dépend pas de faits économiques ou scientifiques, mais de valeurs ou de principes. Les faits, pour essentiels qu'ils soient, sont insuffisants. Or, les valeurs seules sont suffisantes, les valeurs ultimes, et parmi celles-ci, les valeurs du domaine de la religion.

La crise écologique actuelle n'est pas d'abord une crise scientifique, économique ou technologique. Elle est une crise morale, spirituelle et culturelle. Jean-Paul II en rend responsable le manque de respect pour toute vie et pour l'intégrité de la création[74]. Jean Zizioulas parle à ce propos d'une crise de culture assoiffée d'éthos. Ce dont nous avons besoin, écrit-il, «ce n'est pas d'une éthique mais d'un éthos; non pas d'un programme mais d'une attitude, d'une mentalité; non pas d'une législation mais d'une culture»[75]. Ce sentiment est partagé par Erazim Kohák, pour qui l'ordre personnel du cosmos est ontologiquement et éthiquement primordial[76]. Michael Williams en arrive à un même constat lorsque, en conclusion de son grand œuvre sur la déforestation globale, il affirme: «tant que la forêt… ne sera pas considérée comme quelque chose de "sacré", … sa fragilisation ne cessera d'augmenter»[77].

Seul le discours religieux peut répondre valablement au défi écologique. Nous pouvons fort bien évoquer une nouvelle moralité, une nouvelle culture, le sens d'un ordre profond, caché, personnel et sacré touchant la création, mais ce à quoi nous aspirons tous est quelque chose que seule la religion peut procurer avec son appel à la contemplation, à une vision qui sache embrasser la plénitude de la création en Dieu, à la conversion personnelle et sociale qui s'ensuit, et qui est une mort à nous-mêmes pour que la création entière puisse vivre.

Nos réflexions théologiques sur l'écologie peuvent fonder une spiritualité de la vie et de la paix qui conduise à une praxis d'amour et de justice au fondement d'un monde socialement et écologiquement juste. Chrétiens que nous sommes, c'est uniquement par une vie contemplative, conformée au Christ par grâce,

---

74. Cf. JEAN-PAUL II, «La Paix avec Dieu créateur…» (cité *supra* n. 71), n. 6-7.

75. ZIZIOULAS J., «Preserving God's Creation: Three Lectures on Theology and Ecology», dans *King's Theological Review* 13 (1990) 5.

76. Cf. KOHÁK E., *The Embers and the Stars: A Philosophical Inquiry into the Moral Sense of Nature*, Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1984.

77. WILLIAMS M., *Deforesting the Earth* (cité *supra* n. 12), p. 500.

que nous aurons des yeux pour voir et des oreilles pour entendre ainsi que l'amour et le courage pour accomplir ce qui conduit à la vie. «Je suis venu pour qu'ils aient la vie, et qu'ils l'aient en abondance» (Jn 10,10). «Je te propose la vie ou la mort. Choisis donc la vie, pour que toi et ta postérité vous viviez» (Dt 30,19), d'une vie à plein, pour la plus grande gloire de Dieu.

Canada – A2H 1G1
Corner Brook, NL
c/o 109 Humber Road
jmccarthy@jesuits.ca

John McCarthy S.J.
Ignatius Jesuit Centre
Ecology Project

Sommaire. — La tradition offre à la question écologique un fondement théologique des plus riches. Celui-ci s'enracine dans la doctrine trinitaire, mystère central de la foi chrétienne. La création et l'autocommunication du Dieu un et trine constituent deux moments d'une unique expression de l'Amour divin. L'immanence réciproque des personnes divines fonde le caractère interrelationnel de la création entière. De ce constat découle une appréciation de la création en termes de promesse tournée vers son accomplissement final. La tradition chrétienne de l'amour des pauvres est compatible avec l'émergence d'un amour renouvelé pour la nature.

Summary. — The Christian tradition grounds ecological concern in a rich theological foundation. This foundation is rooted in the doctrine of the Trinity, the central mystery of the Christian faith. Creation and Trinitarian self-communication are two moments of the unified expression of divine Love. Divine perichoresis or communal, mutually-indwelling relationality among the Father, Son and Holy Spirit grounds the ontologically relational character of all creation. From this flows an appreciation of creation as divine revelation and as imbued with the fullness of eschatological promise. Traditional Christian love for the poor is compatible with the emerging focus on love for nature.