

ENVIRONNEMENT EN DANGER, NATURE EN PERIL, CRÉATION MENACÉE?

Moratorium eschatologique d' une perspective orthodoxe.

PAR
Rév. Prof. Dr. GENNADIOS LIMOURIS

AVANT - PROPOS

L' humanité entière vit actuellement un moment de rupture incontestable dans son histoire. Un nouveau monde est en train de se mettre en place, avec une cohérence inédite. Spécialistes de tout genre, sociologues, ethnologues, historiens, théologiens, voire politiciens aux commandes des grandes machines étatiques de différents pays, sont absolument conscients de ce nouveau phénomène qui se produit au niveau national et international. Ils le caractérisent par deux traits structurels étroitement liés entre eux: la mobilité générale (du cadre et des modes de vie, des identités individuelles et collectives), et la perte des anciennes références extérieures (Dieu et nature-crédation). Il en résulte un vacillement de tout et, face à cette fragilité, un surcroît de général responsabilité. Ce qui entraîne, pour la société, la nécessité de mettre au point de nouvelles procédures de fonctionnement internes aussi bien qu' externes. Tout cela se résume en une seule question qui se pose aujourd' hui: quels sont la place et le rôle de l' être face à cet imbroglio social et religieux? Le président Vaclav Havel le qualifie d' ailleurs de crise de l' «identité humaine»¹.

1. Cf. Niels Nielsen, *Revolutions in Eastern Europe, The Religious Roots*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1991, p. 88: «Life must needs sink to a biological, vegetable level amidst a demoralization in depth, stemming from the loss of hope and the loss of the belief that life has a meaning. It can but confront us once more with that tragic aspect of man's status in modern technological civilization marked by a declining awareness of the absolute, which I propose to call a *crisis of human identity*», in Václav Havel's letter addressed to President Husak, early in 1975. Cf. aussi W. Echikson, *Lighting the Night. Revolution in Eastern Europe*, Morrow, New York, 1990, p. 181; Jan Vladislav (ed.), *Václav Havel: or Living in Truth*, Faber and Faber, London, 1987, pp. 36ss; Sir Ralf Gustav Dahrendorf, *Roads to Freedom: Democratization and its Problems in East Central Europe*, in: *Uncaptive Minds* 3/2 (March-April 1990), p. 1.

Sous l'impact des nouvelles techniques de communication et des facilités de mélange des populations qui, jusque-là, se répartissaient géographiquement en zones et régions distinctes et relativement homogènes, tout est devenu mouvant au niveau des interactions mondiales. Cela se voit d'abord dans la façon de se situer dans l'espace. La mise en ordre géométrique fait place à un fouillis de scènes variables, qui touche chaque espace habitable, en recomposition permanente, effets temporaires des connections opérées dans la nébuleuse des possibles. Chaos hétéroclite: le calme du village, groupé autour de son église, la netteté de la ville encerclée par ses remparts, l'environnement endommagé et les normes et les lois de la nature violées, l'unité de l'empire axé sur un point fixe brisée. Pourtant, «toute atteinte à la création, est un affront au Créateur»².

Et voici que la nature —l'environnement, l'autre grand référent de jadis— s'estompe à son retour. Les nouvelles technologies mettent en crise les face à face sur lesquels reposaient la culture occidentale ou orientale classique (oppositions sujet-objet, homme-nature) et promouvoient un homme-machine hybride, sans contour externe, du trans-humain expansé. Avec l'ordinateur, le sujet est dans la machine et inversement: l'intelligence est interactivité. Evanouissement aussi de l'objet qui perd sa visibilité distincte en devenant immatériel, ébranlant ainsi les fondements anciens de l'économie politique et du droit: les nouveaux produits, comme la télématique et la bureaucratique, ne se consomment plus en eux-mêmes, mais renvoient aux réseaux et systèmes élaborés qu'ils combinent. Les nouveaux matériaux ne sont plus antérieurs au projet du produit, à la façon dont le bois l'était autrefois, à celui de la chaise ou de la table faites par un artisan, lui imposant leur forme, mais ils sont conçus et fabriqués pour les réaliser. Technologie: ce terme s'emploie de plus en plus. Il signifie, en effet, que la pensée se trouve dans la technique et réciproquement. Alors qu'avant la technique dépendait de la théorie en tant qu'application ou instrument de la science, aujourd'hui on appelle cela la *technoscience*: il ne s'agit plus de connaître en ses lois un monde

2. René Coste et Jean-Pierre Ribaut, *Sauvegarde et gérance de la création*, éd. Declée, Paris 1991, p. 17 (Préface); Jean-Pierre Ribaut fait allusion à l'affirmation du Cardinal Villot du 6 décembre 1971, s'adressant à des juristes d'Italie, invoquant le réveil et la prise de conscience des Eglises chrétiennes et de la société en particulier; voir aussi Jürgen Moltmann, *God in Creation*, SCM Press Ltd, London, 1989; Charles Birch and John B. Cobb, *The Liberation of Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

objectif déjà là, mais d'exploiter les matrices technologiques, à partir de leurs propos acquis. Règne de l'artificiel, de l'homme-prothèse, appareillé: on connaît les problèmes éthiques et moraux que posent désormais à une société la naissance et la mort de ses membres pour qui la «*doi du créateur*» et celle de la création-nature ont cessé d'opérer.

Cependant, sans appui sur Dieu et sur sa création, et sans confiance en leurs succédanés que sont les «sens» de l'histoire, le monde moderne s'éloigne aujourd'hui systématiquement de toute Tradition, ce qui lui permet de faire une prescription radicale de son propre progrès³, le rendant seul et unique responsable de cette situation. Tâche ardue en ces temps de mobilité généralisée. Insécurisés, il a plus que jamais besoin de s'appuyer sur le droit. Mais sur quoi désormais fonder celui-ci, et de quel droit parlons-nous?

Telle est l'image —fidèle ou déformée— que reflète notre monde nouveau dans la vie quotidienne de ses peuples. Difficile, voire dangereux, physiquement épuisant, il s'ouvre aussi sur de passionnantes aventures qui rendent la vie et l'environnement plus intenses.

Curieux paradoxe, disait un pasteur théologien réformé: «Depuis la conquête de la lune, l'humanité s'interroge sur sa conquête de la terre»⁴.

Il est incontestable que la période des années 1970-1990 a été marquée, dans le monde entier, par un intérêt accru et par une préoccupation persistante pour les questions concernant la *nature*, l'*écologie*, l'*environnement* et la *création* en général. Cette préoccupation, qui n'est ni de l'ordre de la curiosité, ni un paradoxe, a fait l'objet d'une mobilisation dans le monde politique considéré comme séculier comme d'ailleurs dans le milieu des Eglises chrétiennes de par le monde. Ainsi une vaste campagne a été lancée mettant en scène deux partenaires théoriquement opposés: le *séculier* et le *spirituel*, l'*humain* et le *divin*.

Dès le commencement l'objectif de ce dialogue s'est orienté vers une analyse des causes de la crise écologique de notre environnement et vers une réflexion sur la destruction de la nature et de la création en général face à une technologie de plus en plus avancée qui ignore ou qui parfois renie toute relation existant entre le céleste et le terrestre⁵.

3. Cf. aussi J. Moltmann, *Theology Today*, SCM Press Ltd, London 1988, p. 56.

4. Otto Schäfer-Guignier, *Et demain la terre... Christianisme et l'écologie*, éd. Labor et Fides, Genève, 1990, p. 5; cf. David Gosling, *Towards a Credible Ecumenical Theology of Nature*, in: *The Ecumenical Review* 38/3 (1986) m p. 322ss.

5. A ce propos voir E. Economou, *An Orthodox View of the Ecological Cri-*

Cependant cette décennie, en particulier, a été caractérisée par une angoisse persistante —consciente ou inconsciente— des sociétés qui se sont interrogées surtout sur de grandes questions d'actualité, telle la crise écologique ou environnementale. Cette angoisse a lancé ainsi un grand défi aux peuples du monde et à l'opinion publique pour se mobiliser et réfléchir sur le besoin de l'existence même de l'humanité et d'un environnement, «périvallon» (en grec), sain, bien protégé et sauvegardé, dans le seul but de survivre plus longtemps que la demande potentielle. Cette prise de conscience humaine de la société urbaniste dont la gravité de la crise se manifeste surtout dans les grandes villes, est un phénomène tout à fait nouveau, un paradoxe sans précédent dans l'histoire du monde. Jamais au cours des siècles, le monde n'a été autant intéressé par l'espace qui l'entoure et par les implications que produisent différentes menaces de catastrophes, pas seulement au sens «naturel» ou de la nature (*physis*) mais qui remettent en cause directement la vie même de l'être humain et son existence au sein de deux mondes qui pourront être qualifiés d'un microcosme et d'un macrocosme⁶.

Ainsi les gouvernements élaborent de nouveaux projets et programmes, des conférences s'organisent, des associations se créent, des lois se votent, des déclarations se prononcent sans laisser indifférents

sis, in: *Theologia* 61 (1990), pp. 606-619. L'auteur se préoccupe depuis des années des questions écologiques en tant que professeur de théologie, et il essaie de donner une interprétation théologique et analyser la crise écologique et ses manifestations cosmiques et environnementales, en donnant des réponses adéquates, toujours fondées sur la Tradition orthodoxe.

6. *Ibid.*, pp. 606-607: Le professeur E. Economou affirme que «Theologians and others have not yet realized that ecology and the ecological crisis have both a positive and a negative relationship to the Christian faith itself —non ecclesiastical authorities or religiously indifferent ecological movements aimed at providing a political solution to the problem— without, however, uprooting the deeper causes of it. It is clear that they view the ecological crisis as a purely socio-technological problem, belonging to the same order of every other social problem of past and present. They overlook the very fact that this problem embraces the whole question of man's place on earth and in the universe; it is a wholistic and global problem provoked by man's self-proclaimed absolute and autonomic domination of the earth». D'ailleurs il fait une contestation de la crise écologique en affirmant que «Although the ecological crisis factually and visually extends from the depths of the underground water resources to the ozon shield above, we have to distinguish between its *microecological* phenomenology, and its *macro-ecological* essence. Regarding the first, the micro-ecological phenomena, we can easily ascribe the crisis to technological, industrial and political ability...»

les théologiens et les Eglises chrétiennes, comme d'ailleurs les institutions religieuses au plan national et international.

Ce nouveau phénomène a donné naissance à un dialogue fructueux entre le milieu séculier et l'Eglise, entre les théologiens de toutes confessions confondues, les sociologues et les scientifiques, chacun essayant de trouver des moyens pour parvenir à une plate-forme commune de dialogue, afin de trouver le point de réconciliation entre le caractère socio-politique de l'humanité et son appartenance à Dieu.

On peut dire encore que cette crise écologique fait désormais partie de nos évidences culturelles. Mais tout en reconnaissant dans l'abstrait l'urgence, la gravité, l'importance du problème de survie qui se pose à l'humanité, nous sommes loin pratiquement d'en tirer les conséquences nécessaires⁷. Nous admettons que notre économie doit s'inspirer non plus du modèle de l'expansion coloniale, mais de celui du fonctionnement cyclique des écosystèmes⁸.

Les résultats de ces temps de dialogues ont levé le voile sur des divergences qui commencent à apparaître au niveau de l'interprétation et de la compréhension des problèmes. Etant abordés dans des perspectives différentes et dans un esprit différent, ils mettent en valeur ou ils oublient la réalité existentielle de la création, qui vit grâce à l'amour créateur de Dieu, pour l'intérêt de sa création.

Le but de nos réflexions n'est pas de s'engager dans une répétition du travail fait par des Eglises chrétiennes et des théologiens, tel qu'il se présente déjà dans différents rapports et déclarations, fruits de grandes conférences internationales.

L'objectif est de refléter et d'encourager la pensée théologique face à la crise de l'écologie et de l'environnement et l'engagement sur le terrain en faveur de la sauvegarde de la création. Il porte l'empreinte d'une double influence: du monde de la sociologie et de la science d'un côté et de la riche Tradition orthodoxe s'appuyant sur l'enseignement patristique, de l'autre. Mais ce nouveau souffle de compréhension et d'interprétation du problème écologique présenté a aussi une double limitation: la vision européenne et le problème global par définition. L'Orthodoxie avec ses Eglises locales est interpellée par cette crise écologique de la nature et de la création, au niveau local, régional, national et international.

7. Cf. Otto Schäfer-Guignier, *op. cit.*, p. 8.

8. Cf. G. Limouris, *The Integrity of Creation in a World of Change Today. Patristic Perspectives*, in: *Theologia* 61 (1990), p. 297; cf. aussi E. Odum, *Fundamentals of Ecology*, W. B. Saunders Company, Philadelphia, 1971, p. 3.

Dans cette tâche, l'Orthodoxie et les Eglises chrétiennes se trouvent plongées au coeur du débat de notre temps. Une solution durable aux questions urgentes sur le sens de l'existence humaine, sur les normes de l'agir et sur les perspectives d'une espérance à longue portée n'est possible que dans le lien retrouvé entre la pensée théologique, la force de foi de l'être humain en quête de vérité et d'amour et la connaissance scientifique. Le combat et la lutte pour un nouveau monde sur lequel se fondera l'avenir du troisième millénaire ne pourra être victorieux que si le passé scientifique entre de nouveau dans un rapport vivant et fructueux avec la vérité révélée à l'être humain comme don de Dieu⁹. La raison de l'homme est un instrument grandiose pour la connaissance et la construction du monde. Elle a besoin toutefois, pour mettre en oeuvre l'entière richesse des possibilités humaines et spirituelles, de s'ouvrir à la parole de la vérité éternelle, qui est de devenir des hommes et des femmes en Christ.

1. UNE CRISE PAS COMME LES AUTRES: L'ÉCOLOGIE.

Le problème de la sauvegarde de la création —de la nature, de l'environnement— est devenu l'une des questions majeures de notre temps. L'avenir de l'humanité sur cette planète est un des problèmes fondamentaux auquel l'être humain est confronté. L'élément le plus fort, au coeur de la conscience de l'homme, est l'instinct de survie. Pourtant l'homme n'existe, à la mesure de l'univers, que depuis un temps infime, dans un espace très restreint. Son apparition, comme l'éventualité de sa disparition, à cette échelle, semblent avoir peu d'importance. L'être humain pour maintenir sa civilisation, a besoin d'une direction morale. S'il veut survivre, l'être humain doit se sauver lui-même. Sans la foi, cette force morale ne peut être donnée qu'en suivant la «règle d'or»: ne pas faire à autrui ce qu'on ne voudrait pas qu'on nous fasse. Les inégalités existantes à l'heure actuelle sont, cependant, la preuve que cette règle d'or peut être violée impunément. Ainsi donc, le monde a besoin d'une direction morale, qui lui est offerte dans le christianisme, et par conséquent dans l'Eglise à travers ses énergies et ses forces, humaines et spirituelles¹⁰.

9. Cf. aussi *Science et Foi. Vers un nouveau dialogue*, édité par Roger Berthouzo, in Coll. «Défis et Projets», No 1, édition Tricornet, Genève, 1983, pp. 61-62.

10. *Ibid.*, cf. à la contribution du J. W. Cronin, «Un dialogue historique lourdement hypothéqué», p. 21.

La crise écologique contemporaine pose le grand problème de la survie même de l'humanité. Si chaque personne doit se sentir concernée par les problèmes écologiques, ceux qui partagent la foi en un Dieu Créateur, ont des raisons très particulières d'y apporter la plus grande attention et de se sentir encore plus responsables.

1. *Ecologie: terminologies, définitions, ambiguïtés et perspectives historiques vues par la Science et la Théologie.*

Cependant les historiens de l'écologie ou les quelques écologistes qui se sont penchés sur l'histoire de leur science n'hésitent pas, la plupart du temps, à faire remonter son origine très loin¹¹.

C'est ainsi que Frank Egerton fait plonger les racines de «l'écologie des populations» jusqu'à l'année 707 avant notre ère, voire jusqu'à la science babylonienne. Quoiqu'il en soit il n'hésite pas à affirmer que «(...) les écrits d'Aristote contiennent les ingrédients d'une impressionnante science de la biologie des populations»¹². C'est ainsi que dans l'unique anthologie historique de l'écologie publiée à ce jour (mai 1986), l'auteur insère un texte de Théophraste¹³, que F. S. Bodenheimer publie, vers les années 1950, dans un article intitulé: «Aristote, le père de l'écologie animale»¹⁴. Il existe toutefois de très rares exceptions, comme Camille Limoges l'affirme: «(...) mal fondée toute entreprise visant à considérer comme écologiques les observations que l'on ferait maintenant à ce titre, mais que l'on trouve chez les Anciens, Aristote, par exemple, en particulier»¹⁵.

L'écologie a connu une fortune grandissante au cours des vingt dernières années. A regret, le mot plus que la chose, et le concept plus que l'action concrète ont eu du succès. Longtemps réservé au langage scientifique, déterminant cette partie de la biologie qui étudie les rap-

11. Cf. à l'excellente étude de Pascal Acot, *Histoire de l'Ecologie*, PUF, Paris 1988, pp. 9-14; aussi Lynn White, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in: *Science* 3 (March) 1967.

12. F. N. Egerton, *A Bibliographical Guide to the History of General Ecology and Population Ecology*, in: *History of Science* 19 (1977), p. 196.

13. E. J. Kormondy (ed.), *Readings in Ecology*, Engl. Cliffs, Prentice-Hall, luc., NJ. 1965, pp. 2-4.

14. F. S. Bodenheimer, *Aristotle, the Father of Animal Ecology*, in: *Homenaje a Millas-Vallicrosa*, vol. I, Barcelona, 1954-1956, pp. 165-182.

15. Cf. C. Linné, *L'équilibre de la nature* (C. Limoges, éd.), Paris, Vrin, 1972, p. 18; voir aussi Aristote, *Histoire des animaux*, I. 1, éd. Les Belles Lettres/Denoël, Paris, 1969, p. 99.

ports des êtres humains avec leur milieu naturel, il se popularisa peu à peu et revêtit un sens plus positif et volontariste jusqu' à désigner l' action pour la sauvegarde des systèmes naturels et de l' environnement humain. C' est ce message que le concept d' écologie transmet aujourd' hui.

Le mot «écologie», forgé à partir des vocables grecs «oikos» (maison) et «logos» (la connaissance de la science), a été créé en 1866 avec la graphie «oecologie» par le biologiste allemand Ernst Haeckel pour désigner «la science de l' économie, des habitudes, du mode de vie, des rapports vitaux externes des organismes»¹⁶. Ernst Haeckel, adepte plus enthousiaste que fidèle du Darwinisme, était à la fois un voyageur, un chercheur, un penseur, et un vulgarisateur¹⁷. Son «oecologie», qu' il reprend dans plusieurs textes dans les années suivantes, ne fut d' abord qu' un néologisme sans grand impact. Il était d' ailleurs en concurrence potentielle avec d' autres termes; celui de *mésologie* (ou théorie des milieux) a été créé par Louis-Adolphe Bertillon qui lui consacra un article en 1865 dans le *Dictionnaire de médecine* de Littré et Robin; et celui d' *hexicologie*. —fondé sur le grec «hexis» (état, condition)— a été proposé en 1880 par l' anglais Mivant¹⁸.

Cependant, dès la dernière décennie du 19e siècle et les premières années du 20e siècle, le terme «oecologie» est utilisé par certains naturalistes pour désigner la partie de la géographie botanique qui étudie les relations des plantes avec leur milieu. C' est en ce sens que

16. E. Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismen*, vol. 1, Berlin, 1866, p. 8, cité par Pascal Acot, *op. cit.*, pp. 14-16 et 44; R. C. Stauffer, Ecology in the long manuscript version of Darwin's *Origin of Species* and Linnaeus' *Oeconomy of Nature*, in: *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 104/No 2 (1960), Philadelphia, pp. 235-241; E. Haeckel, *Darwin and Ecology*, in: *Quarterly Review of Biology*, 32/2 (1957), pp. 138-144; H. Müller, *The Fertilization of Flowers*, McMillan & Co., London, 1833.

17. Voir à ce propos E. Haeckel, son interprétation du Darwinisme, son anticléricalisme et ses positions sociales réactionnaires, cf. P. Tort, *La pensée hiérarchique et l' évolution*, Aubier, Paris, 1983, pp. 267-328; cf. aussi E. Haeckel, *Histoire de la création* (1ère éd. française), Paris, 1874, p. 637; *Ueber Entwicklungsgang und Aufgabe der Zoologie*, in: *Jenaische Zeitschrift für Naturwissenschaft*, 1870, pp. 353-370; *Anthropogénie, ou histoire de l' évolution humaine* (1ère éd. française), Reinwald & Cie, Paris, 1877, p. 76.

18. Cf. H. G. Müller, *Le terme 'mésologie' comme nouvelle détermination de la science des êtres vivants avec leur milieu*, in P. Louis et J. Roger (dir.), M. Groult (éd.), *Transfert de vocabulaire dans les sciences*, CNRS, Paris, 1988, pp. 103-112. Sur «hxicologie»: cf. R. Dajon, *Eléments pour une histoire de l' écologie. La naissance de l' écologie moderne au XIXe siècle*, in: *Histoire et nature* 24/25 (1984), pp. 98-99.

le botaniste danois Eugène Warming l' a employé dès 1895, dans son traité, traduit en anglais en 1909 sous le titre de «*Oecology of Plants*»¹⁹. Dès les années 1930, le terme est d' usage courant comme l' attestent les titres de plusieurs ouvrages²⁰ et de nombreux articles. En France, il est moins utilisé mais il n' est pas inconnu des naturalistes et des géographes. On le trouve, par exemple, dans la *Géographie des plantes* d' Henri Gaussen en 1933²¹. A l' époque, le mot «environnement» est encore dans les limbes; pour Littré il désigne d' action d' environner» et le «resultat de cette action»; Vidal de La Blanche le présente en 1927 comme l' équivalent anglais du mot «milieu» et il faudra attendre la fin des années 1960 pour qu' il devienne courant en français dans son sens actuel²².

Cependant, l' écologie se propose d' étudier les relations des êtres vivants entre eux et le milieu dans lequel ils vivent. Il s' agit d' une science essentiellement pluridisciplinaire qui fait appel à un nombre impressionnant de disciplines scientifiques: biologie végétale et animale, éthologie (étude du comportement animal), géologie, hydrologie, climatologie, etc.

Il existe d' ailleurs une écologie «humaine», car l' homme appartient à une espèce vivante reliée à un environnement qui influe sur sa santé et son comportement. L' écologie humaine est, de ce fait, en rapport avec les sciences bio-médicales comme l' ensemble des sciences dites «humaines» (psychologie, sociologie, urbanisme, démographie, etc.). L' écologie est une discipline originale, une science-carrefour s' occu-

19. E. Warming, *Oecology of Plants*, Clarendon Press, Oxford, 1909; ed. en danois, 1895. Sur cette question, cf. E. Cittadino, *Ecology and the Professionalization of Botany in America, 1890-1905*; in: *Studies of History of Biology* 4 (1980), pp. 171-198.

20. Cf. *Ecology*, in: *Journal of Ecology*; cf. S. McDonagh, *To Care for the Earth. A Call to a New Theology*, London, 1986, pp. 8-10.

21. Cf. H. Gaussen, *Géographie des plantes*, Armand Colin, Paris, 1933.

22. P. Vidal de La Blanche, *Principes de géographie humaine*, 1931, p. 7, cité par le *Trésor de la langue française*, CNRS, Paris, 1971-1983, à l' article «Environnement». Dans le *Nouveau Petit Larousse Illustré*, témoin commode de la diffusion du vocabulaire scientifique dans le public, le mot «écologie» fait son apparition en 1956 avec la définition suivante: «partie de la biologie qui étudie les rapports des êtres vivants avec leur milieu naturel», mais il faut attendre 1961 pour trouver une entrée «environnement». Vingt ans plus tard, en 1976, le même dictionnaire —qui contient un article sur l' «environnement» assez complet— donne une définition de l' écologie analogue à celle de l' édition de 1956 quoique plus large: «Etude scientifique des rapports des êtres vivants avec leur milieu naturel», et y ajoute une deuxième définition: «Défense du milieu naturel, protection de l' environnement».

pant moins d'«objets» que de relations. Elle fait une large part à la synthèse et nous rend attentifs à l'unité des choses ainsi qu'à la nécessité de référer les parties au tout. L'univers fonctionne comme une réalité globale à la façon d'un organisme vivant.

2. *La créature et la nature.*

Le rapport de la créature à la nature a profondément changé depuis les origines de l'humanité. Au départ l'homme (=traduit du grec «anthropos») vit en symbiose (cohabitation, coexistence) harmonieuse avec la nature qui lui procure presque immédiatement tout ce dont il a besoin pour vivre et survivre. La nature lui apparaît comme un ensemble de forces redoutables. Le destin de l'être humain dépend étroitement de la nature d'où la tendance à diviniser les forces naturelles. Progressivement l'homme s'efforce de s'arracher à son emprise. Cet effort de distanciation peut être qualifié d'action culturelle. Une des formes les plus anciennes de la «culture» est l'agriculture, une technique qui fait produire à la nature ce que spontanément elle ne produirait pas. Par la culture l'homme transforme progressivement la nature. Tous les moyens techniques permettant cette transformation entrent dans le champ de la culture.

Il n'y a pas de différence fondamentale entre planter un rosier et libérer l'énergie de l'atome. Notre environnement est majoritairement peuplé d'objets «artificiels», fabriqués à partir d'innombrables technologies. L'idée d'une nature vierge, dans laquelle l'homme n'aurait laissé aucune trace, est proprement mythique. La Bible place Adam dans un jardin et non pas dans la forêt vierge. Cette dernière serait plutôt le symbole du chaos originel. Laisser faire la nature serait pour l'homme une attitude suicidaire. Dans un univers artificiel qui est celui de nos cités modernes, le contact avec la nature devient un réel besoin pour la plupart de nos contemporains.

L'écologie, en tant que science²³, a donc des fondements très solides en raison de son origine très ancienne. Après les années 1866, lorsque Haeckel l'utilisa pour la première fois, l'écologie générale se confondit avec les «sciences naturelles» car il était évident que les êtres vivants étaient soumis aux influences du milieu. Actuellement le ta-

23. Cf. Joëlle Le Marec, *L'homme et son environnement: les attentes du public* (avec la collaboration de Sylvie Huard), in: *Cité des Sciences et de l'Industrie*, Paris, mars 1990 (document interne); cf. aussi Jean-Marc Drouin, *Réinventer la nature.. L'écologie et son histoire*, éd. Desclée de Brouwer, Paris, 1991, p. 19.

bleau s' est compliqué parce que l' écologie générale a changé d' orientation et l' écologie humaine est apparue. Pour bien comprendre l' originalité de cette dernière, il faut rappeler ce qu' est l' écologie actuellement, puis chercher les particularités de l' écologie humaine.

L' écologie consiste en l' étude des écosystèmes qui se résume en deux définitions classiques. Pour le scientifique Odum, l' écosystème est l' ensemble des organismes vivants et des substances non vivantes, interagissant pour produire un échange de matières entre les parties vivantes et non vivantes. Pour Weiner, c' est la relation dynamique entre l' habitat (biotope) et la communauté satisfaisant ses besoins biocénose en équilibre). De ces deux définitions complémentaires émergent deux mots maîtres: ceux d' *échange* et d' *équilibre*.

Ces petits écosystèmes sont reliés naturellement aux écosystèmes voisins pour former des unités de plus en plus grandes: à l' échelon mondial, on appelle *biomes* les ensembles d' écosystèmes semblables, par exemple la forêt tropicale.

3. *Ecologie générale — Ecologie humaine.*

L' *écologie générale* met l' accent sur les interrelations entre les organismes et le milieu, et présente ce caractère de synthèse qui caractérise l' écologie. La nature rapproche certains êtres en un endroit que l' on appellera *biotope* («bios» = vie et «topos» = lieu), support inorganisé (abiotique) de l' habitat; ce biotope est formé par les éléments naturels, l' air, l' eau, le sol, le climat, etc²⁴. Dans cet habitat se trouvent des organismes vivant en communautés et l' on appelle *biocénose* cet ensemble d' animaux, de végétaux et de micro-organismes. Le biotope et la biocénose réalisent un écosystème tout au moins s' il y a homogénéité et stabilité: un marais, une dune, un bosquet forment des écosystèmes avec une faune et une flore particulières pour chacun. En effet, un écosystème implique la circulation de matières et d' énergie par les activités des organismes: ce sont les chaînes trophiques, mieux connues sous le nom de chaînes alimentaires, formées par les producteurs, les consommateurs et les décomposeurs.

Ainsi donc, un écosystème se présente comme un organisme vivant, il respire, se nourrit, croît, mûrit et meurt s' il se déséquilibre. Il peut aussi se transformer, se spécialiser ou au contraire se généraliser: dans le premier cas, il sera simplifié et comprendra beaucoup d'

24. Cf. G. Olivier, *L' écologie humaine*, in: Coll. *Que sais-je?*, No 1607, PUF, Paris, 1980, p. 6.

individus de peu d'espèces, dans le second beaucoup d'espèces seront présentes, mais représentées par peu d'individus.

L'«écologie humaine» n'est pas une simple extension ou un prolongement de l'«écologie générale». Elle présente des caractéristiques propres, des complications surtout.

Jusqu'ici les espèces étaient considérées sur un pied d'égalité, c'était de la «synécologie», elles avaient toutes le même intérêt; avec l'écologie humaine une espèce se place à part et devient le groupe de référence: c'est l'être humain et cette auto-écologie est une écologie qualifiée anthropocentrique. Cependant les espèces considérées en écologie générale étaient souvent groupées de façon géographique, parfois même locale. Au contraire l'homme est un animal nomade, cosmopolite unique, que l'on rencontre sous toutes les latitudes et à toutes les altitudes.

D'ailleurs l'«écologie humaine à court terme» est la plus importante en pratique immédiate: en effet, elle concerne nos conditions de vie, notre santé, notre équilibre, les méfaits de la pollution et des agressions diverses, etc. Elle est étroitement associée à la démographie, à la physiologie, à la sociologie, à l'hygiène et à la médecine préventive, également à la défense de la nature et à l'environnement. Dans cette acceptation du mot, l'écologie mobilise l'opinion publique dans beaucoup de pays, qui défend la créature en même temps que la nature.

L'«écologie humaine à long terme» porte des particularités morphologiques ou physiologiques, héréditaires certes, mais dans le déterminisme desquelles intervient le milieu sous toutes ses formes²⁵.

25. Une bibliographie très riche se présente sur l'«écologie» en général ou sur de différentes questions, et nous nous limitons surtout aux: P. Aguesse, *Clefs pour l'écologie*, Seghers, Paris, 1975, 239 p.; C. J. Bajema, *Natural Selection in Human Population*, Wiley & Sons, New York, 1971, 401 p.; P. T. Baker et J. S. Weiner, *The Biology of Human Adaptability*, Clarendon Press, Oxford, 1966, 542 p.; J. Benoist, *Anthropologie, génétique, société*, in: *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris* 7 (1971), pp. 369-377; W. Bernhard et A. Kandler, *Bevölkerungsbiologie*, G. Fischer Verlag, Stuttgart, 1974, 730 p.; J. B. Bresler, *Human Ecology*, Addison-Welsey, New York, 1966, 483 p.; M.-C. Chamla, *L'anthropologie biologique*, in: *Coll. Que sais-je?*, PUF, Paris, 1971, 428 p.; J. Dorst, *Avant que la nature meure*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 4e éd., 1971, 542 p.; R. Dubios, *L'homme et l'adaptation au milieu*, Payot, Paris, 1973, 472 p.; P. R. Ehrlich et A. J. Ehrlich, *Population, Resources, Environment*, Freeman & Co., San Francisco, 1972, 509 p.; P. R. Ehrlich, *La bombe P.*, Ed. J'ai lu, Paris, 1972, 509 p.; E. Goldschmidt, *The Genetics of Migrants and Isolate Populations*, Williams & Wilkins Co., New York, 1963, 369 p.; G. A. Harrison, J. S. Weiner, J. M. Tanner et N. A. Barnicot, *Human Biology*, Clarendon Press, Oxford, 1970, 536 p.; J. Hiernaux, *La diversité humaine en Afrique sub-sa-*

4. *Soif d' autre chose: «Soif de profit — Soif de noblesse».*

Bien que l'écologie militante et active soit devenue l'une des principales préoccupations du monde moderne, ils s'en faut de beaucoup qu'elle réussisse à contrebalancer efficacement les énormes et constantes dégradations de l'environnement, fruits des sociétés industrielles en croissance continue. S'il est vrai que l'écologie a remporté quelques succès et si personne ne remet en cause la prise de conscience à son égard, à l'échelon mondial, elle ne motive pas encore suffisamment les responsables politiques, administratifs et économiques en dehors des discours et des vœux pieux.

Ce manque d'engagement —qu'il faut espérer provisoire— est généralement attribué à la «soif de profit» qui pousse les entreprises à produire toujours plus et au moindre coût dans un climat de concurrence acharnée. Dans cet esprit, nos biens les plus précieux, l'air et l'eau, donnés gratuitement, sont sacrifiés. La philosophie nous enseigne pourtant que rien dans l'existence ou dans le cosmos n'est «gratuit» et que tout ce qui n'est pas payé à son prix aujourd'hui, coûtera beaucoup plus cher demain. Pour les êtres humains, comme pour les peuples, le destin est le plus féroce des usuriers. C'est un «préteur à gages» aux intérêts exorbitants.

Toutefois, la «soif de profit» est une explication trop simpliste. Elle permet de désigner des boucs émissaires et de s'innocenter à peu de frais. Les citoyens de base se diront volontiers écologistes et prêts à maudire les industriels qui polluent nos rivières sans vergogne. Cependant peu nombreux sont ceux qui ne soient pas enclins à déverser

harienne, Institut de Sociologie, Bruxelles, 1968, 262 p.; H. Hiernaux, *Egalité ou inégalité des races humaines*, Hachette, Paris, 1969, 185 p.; A. Jacquard, *Génétique des populations humaines*, in: Coll. «SUP», Paris, 1974, 220 p.; R. Latarjet, *Vers l'humanité stabilisée*, in: *La Recherche* 3 (1973), pp. 509 ss.; F. Ramade, *Eléments d'écologie appliquée*, Ediscience, Paris, 1974, 522 p.; F. Sargent II, *Human Ecology*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1974, 475 p.; E. Schreider, *Possible Selective Mechanism of Social Differentiation in Biological Traits*, in: *Human Biology* 39 (1967), pp. 14-20; *Body-height and Inbreeding in France*, in: *American Journal of Physical Anthropology* 26 (1967), pp. 1-3; *Variations morphologiques et différences climatiques*, in: *Biométrie humaine* 6 (1967), pp. 46-69; J. Sutter, *Recherches sur les effets de la consanguinité chez l'homme*, in: *La biologie médicale* 47 (1958), pp. 563-660; J. Trémolières et J.-J. Boulanger, *Contribution à l'étude du phénomène de stature et de croissance en France*, in: *Travaux de l'Institut National d'Hygiène*, 4 (1950), pp. 117-212; R. Turpin, *La progénèse*, Masson, Paris, 1955, 703 p.; F. Twisselman, *La méthodologie du métissage*, in: *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris*, 7 (1971), pp. 145-157.

discrètement dans l' égoût leurs vieilles peintures ou leurs huiles de vidange. La soif de profit est d' ailleurs aussi équitablement répartie que les autres soifs (il en va de la qualité de la nature humaine et de la conscience qui l' habite et non de l' appartenance sociale). Il ne manque pas de modestes travailleurs disposés à causer de grands dégâts de pollution pour arrondir leur fin de mois²⁶.

Pourtant la problématique est ailleurs. La principale responsabilité en cette affaire incombe aux autorités politiques car c' est à elles qu' il appartient de prévoir et de légiférer pour que *tout ait son prix*: la nature inclusivement, car elle est le bien commun dont nul, petit ou grand, riche ou pauvre, ne peut disposer à son gré sans hypothéquer le bien de ses semblables.

Cependant, il me semble que cette relative impuissance de l' écologie a des racines bien plus profondes. Comment pourrait se développer une vraie «science de l' environnement»? S' il n' y avait pas d' abord une «science de l' environné», c' est-à-dire une science de la personne, *une science du moi*? Autrement dit, comment espérer le succès de l' écologie si elle ne peut s' appuyer sur *l' écologie*? Car la dégradation accélérée de notre milieu me paraît être à l' évidence la conséquence directe de la débâcle de notre dignité individuelle, c' est-à-dire de l' étiolement du sens civique et du sens de la responsabilité personnelle.

Si nous voulons que le monde échappe aux terribles dangers que l' humanité a engendré par sa course folle, il est indispensable que la «soif de profit» —qui n' est nullement condamnable en soi, l' enseignement de l' Eglise gardant toutefois des réserves— se trouve équilibrée dans nos esprits par ce que j' appellerai une «soif de noblesse» qui fasse que le profit légitime de chacun(e) ne soit pas obtenu au détriment de sa propre valeur humaine. Certains jugeront ce souhait trop idéaliste, peut-être parfois utopiste. Si l' on s' en tient à l' état actuel des mentalités différentes et polyvalentes, ils auront raison.

La société de consommation, et l' Eglise en particulier, affirment souvent qu' il faudrait changer les mentalités, mais elles reconnaissent leur impuissance quant au savoir faire. On pense que l' éducation est la panacée, qu' elle ne sera jamais. L' éducation n' est certes pas inutile, mais elle ne peut avoir d' effet réel que comme commentaire explicatif et démonstratif d' *un système de valeurs* solide et cohérent,

26. Cf. Ann Heidenreich, *Future Energy Choices in Light of the Greenhouse Effect*, in «Nuclear Energy and Ethics», éd. par Kristin Shrader-Frechette, WCC Publications, Geneva, 1991, pp. 90-92.

lequel ne peut s' enraciner lui-même que dans la *nature des instincts humains*. Toute éducation qui prétend combattre les instincts fondamentaux au lieu de les réutiliser n' est rien d' autre qu' une trahison de la vie. Elle se trouve donc doublement vouée à l' échec, soit que la vie résiste assez pour que l' éducation demeure lettre morte, soit que la vie faiblisse au point que l' éducation triomphe, mais sur un champ de ruines, et ne soit plus que le comportement conditionné de corps désertés par l' esprit.

Au lieu de ressasser sempiternellement la condamnation de la soif de profit, il conviendrait peut-être de se demander *pourquoi* cette soif a fini par supplanter toutes les autres dans la société moderne, pourquoi la soif de noblesse ou de pureté ou d' héroïsme ou de connaissance ou de spiritualité véritable, dont on retrouve l' exemple dans toutes les sociétés antiques, s' est-elle anémiée au point de laisser nos «jardins mentaux» envahis par le «seul cactus de la soif» de profit? Car s' il est vrai que cette soif a toujours existé, moteur naturel et nécessaire du progrès technique, elle était jadis mieux contenue et refrénée par d' autres exigences de l' âme humaine qui aujourd' hui ne semblent pas avoir disparues chez tous les êtres humains heureusement, mais chez la plupart d' entre eux.

L' explication qui pourrait être envisagée est que tout être humain est confronté en permanence à deux sortes d' exigences: les unes extérieures et les autres intérieures —c' est-à-dire les unes matérielles et sociales et les autres spirituelles et intimes. Or, depuis deux mille ans au moins, la «morale» communément admise n' a cessé de privilégier les premières au détriment des secondes. On a imprimé dans l' esprit des humains —et l' on continue— qu' il était admirable de vivre en fonction des autres et haïssable de vivre en «fonction de soi-même». Ce faisant, on a donné une priorité exorbitante à tout ce qui était du domaine de l' apparence, de l' approbation extérieure, du jugement d' autrui, de la conformité sociale et par conséquent, ouvrant ainsi à la soif de profit une formidable carrière, car le profit seul permet d' obtenir en tous lieux et en toutes circonstances la représentativité, la respectabilité, la bonne renommée que recherche fébrilement tout être dont la conscience est devenue mendicante de regards déferents et qui a perdu le courage d' être «le *suprême juge de lui-même*». «Ma propre approbation a sur moi le plus grand poids», disait autrefois Cicéron.

Si la soif de profit règne sans partage à tous les échelons de la société, c' est parce que l' argent procure le confort et tous les plaisirs

matériels, mais aussi parce qu'il donne le moyen d'éblouir, d'attirer l'hommage, etc.

Cependant, la réprobation du Moi et la calomnie contre l'orgueil ont amené peu à peu les êtres humains à se déterminer d'après les normes sociales en vigueur plutôt que d'après leur propre sentiment, intuitif de la valeur de l'existence. Ainsi la vanité a corrompu la fierté et le matérialisme a détruit la spiritualité. Car la véritable spiritualité, qui n'est rien d'autre que la grandeur et la richesse d'âme, est directement proportionnelle «à la noblesse de notre égocentrisme». Aucune âme humaine ne peut atteindre les sommets autrement que par une permanente concentration sur elle-même et par l'affinement résolument perfectionniste du jugement qu'elle porte sur sa propre valeur.

Tout être qui accepte de voir son évolution guidée par le jugement qu'autrui porte sur sa personne est en état d'*abdication spirituelle*. Là se situe le péché historique, ou le péché originel, de toutes les religions sans exception, qui ont prétendu et prétendent encore guider les êtres humains vers la spiritualité alors qu'elles ont fixé, codifié, imposé des normes collectives de pensée et d'action qui ont causé une véritable paralysie des âmes.

Or, ce qu'il faut bien considérer, c'est qu'à partir du moment où l'être humain n'est plus capable d'édifier sa propre conscience de manière autonome, il n'est plus capable d'accéder par ses seules sensibilité et affectivité à la connaissance intime du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et n'est plus capable de tracer lui-même la voie spécifique de son progrès individuel, il n'est plus qu'un fœtus de paille balloté au gré des vents économiques et politiques qui parcourent le monde et l'histoire. Soumis dès lors à la loi du plus fort, du plus riche, ou du plus nombreux, il ne voit plus d'autre issue à son angoisse que de tenter d'être à son tour parmi les plus nombreux, les plus riches ou les plus forts. Incapable d'acquiescer l'*ambition spiritualiste* de parfaire en lui «la qualité d'être», il ne connaît plus que l'ambition matérialiste et sociale de la «quantité d'avoir», et par conséquent la soif de profit. C'est alors que disparaît l'honnêteté de façade, uniquement attentive à ne pas heurter de front l'opinion publique. La morale s'effondre alors par la faute même de ceux qui soutenaient une morale collective définie «extérieurement à l'homme» et qui refusaient de comprendre qu'une morale sociale n'est solide que si elle est la synthèse et le couronnement de «morales individuellement construites». C'est ce que voulait dire Pascal en affirmant: «La vraie morale se moque de la morale». Ou Nietzsche en précisant à son tour: «Si je suis amoral, c'est par moralité».

II. LA TRIPLE ENIGME: CREATION-NATURE-ENVIRONNEMENT.

Aujourd' hui, la crise écologique est une réalité autour de laquelle se mobilise un large «consensus». Cependant ce consensus se brise lorsqu' il s' agit d' en établir les causes et se dissout lorsqu' il s' agit de se mettre d' accord sur une «thérapie» et une stratégie commune. D' abord, il faut définir qui est le prétendu «malade», atteint par une telle crise? Nous n' utilisons pas moins de trois termes pour le désigner: création, nature et environnement.

Lorsque nous parlons de la sauvegarde de l' environnement ou de la création, nous désignons par cette expression, un milieu dans lequel nous devons vivre, qui nous est extérieur, que nous n' avons pas fabriqué ou créé nous-mêmes mais dans lequel nous évoluons, que nous utilisons sans restriction, qui est à notre service pour nos intérêts, pour notre existence, parce que l' ordre de la vie nous contraint à le faire.

Quant au terme nature (*physis*), il est apparenté au mot latin *nasci* et au grec «*phyime*» qui signifie «est né». Le terme de «nature» désigne donc une entité qui se reproduit donc indépendamment de nous, qui poursuit son propre dessein et qui possède ses besoins et ses intérêts propres. Nous devons, dans notre comportement, prendre en considération cette entité car elle est partie intégrante de notre environnement.

La création définit quant à elle l' oeuvre de Dieu Trinitaire, qui se révèle à travers elle, poursuivant un dessein que nous devons respecter et faire nôtre.

Le milieu dans lequel nous vivons est simultanément environnement, nature et création. Nombreux sont ceux qui aujourd' hui remettent en cause cette triple définition. Il est incontestable que ce milieu soit environnement. Sous le poids des sciences naturelles et de l' influence des philosophies modernes, le sens étymologique du terme de nature est remis en question, et plus encore la version création de Dieu, au sens judéo-chrétien. Aujourd' hui, les scientifiques parlent d' «environnement» (périvallon), les théologiens de «création» et ceux qui évoquent la nature passent pour des romantiques.

Cependant, l' automatisme des habitudes, la compétition sociale centrée sur le travail et la réussite matérielle, l' inertie des institutions et le poids des mentalités non préparées à la gravité de la destruction de cette triple réalité cosmique entravent les changements nécessaires, tant au niveau des choix politiques que de la vie quotidienne.

La remise en question indispensable de nos modes de vie et de nos priorités politiques conduit nécessairement à l'examen des motivations de nos comportements et des raisons de nos choix. La volonté de réagir de façon appropriée à la crise écologique ne peut pas contourner sa dimension de profondeur qui est d'ordre éthique et spirituel. La crise écologique en tant que crise de survie de la civilisation entière, et en particulier occidentale et orientale, ébranle les *valeurs-phares* de la société industrielle. Elle révèle *la pauvreté de sa richesse*.

Ainsi donc il s'agit d'une crise, diagnostiquée comme une crise de nos valeurs fondamentales. Retrouver et promouvoir des valeurs vraies, porteuses d'un avenir viable, vivable et vivant est donc une tâche urgente du point de vue écologique. Cependant, il y a des signes d'espérance voire une amélioration qui se manifeste déjà puisque le problème est entré dans la conscience humaine et est devenu une question de priorité quotidienne²⁷.

Lorsqu'il s'agit de nos références ultimes, les théologiens pensent inévitablement à la volonté divine, à la volonté du Créateur. La crise de notre relation au monde met à l'épreuve notre relation à Dieu. C'est pourquoi il n'est pas étonnant que la prise de conscience de la crise écologique ait déclenché une réflexion théologique renouvelée sur Dieu comme Créateur et Sauveur de l'univers et sur la place de l'être humain par rapport aux autres créatures. Et cette réflexion s'accompagne d'un engagement concret des Eglises et des chrétiens, engagement conscient, ou partiel, timide, voire artificiel et parfois purement symbolique.

Néanmoins, la «sauvegarde de la création», pour reprendre la formulation du Conseil oecuménique des Eglises et de la Conférence européenne à Bâle, est désormais reconnue comme un aspect authentique du témoignage chrétien d'aujourd'hui. Le feu Patriarche Oecuménique Dimitrios Ier, dans son message patriarcal pour la journée inaugurale de la «Protection de l'Environnement», affirme que «Face à une telle situation (c'est-à-dire la crise de l'environnement), l'Eglise du Christ ne peut rester indifférente... et le Siècle Oecuménique de l'Orthodoxie suit avec une grande angoisse la destruction brutale et impitoyable menée de nos jours par l'être humain sur la nature, mettant en péril la création de Dieu»²⁸.

27. Cf. Otto Schäfer-Guignier, *op. cit.*, p. 8.

28. Cf. in: *Episkepsis* 425 (15 septembre 1989), p. 2.

1. *Créer le monde: Pourquoi et à quel prix?*

«Tu nous as créés de rien», selon le texte de la Divine Liturgie de Saint Jean Chrysostome. Comment comprendre la relation de Dieu au monde qu' il a créé? Que signifient ces mots, «de rien», *ex nihilo*? Et même, pourquoi Dieu a-t-il créé? Cette question, largement étudiée préoccupe tous les partenaires engagés dans cette réflexion.

Le mot «de rien» signifie d' abord et avant tout que Dieu a créé l' univers par *un acte de sa propre volonté*. Rien ne l' obligeait à créer. Il a choisit de créer. Le monde n' a pas été créé sans intention précise. Le monde n' a pas été créé par nécessité. Le monde n' est pas une émanation de Dieu, une effusion divine. Le monde est la conséquence de l' amour divin, libre et gratuit. Dieu a créé le monde par amour. Au lieu de dire qu' il a créé l' univers «de rien», pourquoi ne pas dire qu' il l' a créé «de son être» qui est amour? Nous devrions penser non pas à Dieu l' Artisan, mais à Dieu l' Amoureux, le Créateur. La création est moins le fruit de son libre choix que de son *libre* amour. Aimer c' est partager, dans la communion. La communion d' amour des trois Personnes au sein de la Sainte Trinité nous en montre le modèle: Dieu n' est pas seulement un, mais un-en-trois. Dieu est une communion-koinonia de Personnes unies par un amour réciproque. Le cercle de l' amour divin toutefois n' est pas resté fermé. L' amour de Dieu est «extatique» au sens littéral du mot. C' est l' amour qui fait sortir Dieu de lui-même et lui fait créer des choses hors de lui-même. C' est par un choix déterminé que Dieu a créé le monde, par son amour «extatique» afin de permettre à d' autres êtres de participer à sa vie et à son amour.

Puisque nous sommes le produit du libre choix de Dieu, puisque nous sommes les descendants de son libre amour, le monde n' est pas nécessaire. Il ne se suffit pas à lui-même: il est *contingent et dépendant*. En tant qu' être créés, nous ne pouvons pas être «juste» nous-mêmes. Dieu est au coeur de notre personne; sans cela nous n' existons pas. A chaque instant, notre vie dépend de la «volonté aimante» (agapitiké thélésis) de Dieu. L' existence est «don» (dôron) de Dieu, un don gratuit de son amour, un don qui n' est jamais repris, un don et rien de moins, un don et non pas un acquis voire une possession empirique de l' être humain. Dieu seul est la *cause* et la *source* de son être en lui-même. Toutes choses créées par Dieu ont Dieu pour source. Toutes choses trouvent en lui leur commencement et leur fin. Dieu seul est «Nom», les choses créées ne sont qu' adjectifs qualificatifs.

Affirmer au préalable que Dieu est créateur du monde ne signifie pas qu' il a mis les choses en mouvement (kinésis) dynamique par un acte initial «au commencement» (arché) et qu' ensuite elles ont marchées toutes seules. Dieu n' est pas l' horloger du cosmos, celui qui en remonte le mécanisme et le laisse ensuite fonctionner seul. La création au contraire est *continue*, perpétuelle. La création donc n' est pas un événement du passé, mais une relation du présent. La doctrine de la création n' a pas pour but de fixer au monde un point de départ chronologique. Elle est là pour affirmer qu' à ce moment présent, comme à tout moment, le monde existe par Dieu.

Sur le plan de la recherche scientifique, nous percevons certains processus ou certaines séquences de cause à effet. Au niveau de la vision spirituelle, qui loin de contredire la science voit au-delà d' elle, nous discernons en toutes choses les énergies créatrices de Dieu, qui soutiennent tout ce qui existe et constituent l' essence même de toute chose. Toutefois si Dieu est omniprésent dans le monde, il ne s' identifie pas au monde. «Chrétiens, nous ne proclamons pas un *panthéisme* mais un *panenthéisme* (Dieu en tout)» pour reprendre l' expression du théologien russe S. Boulgakov. Dieu est *dans* toute chose mais il est également au delà et au dessus de toute chose. Mais la création est entièrement son oeuvre. L' Orthodoxie chrétienne refuse le dualisme sous ses formes variées: le dualisme radical, manichéen, qui attribue l' existence du mal à une seconde puissance, qui serait co-éternelle au Dieu d' amour. Elle refuse aussi le dualisme, moins radical, des gnostiques valentiniens, qui voient l' ordre matériel, y compris le corps humain, comme provenant d' une chute précosmique. Elle rejette aussi le dualisme plus subtil des disciples de Platon qui considèrent la matière pas comme mauvaise, mais comme irréal.

A l' rencontre du dualisme, sous toutes ses formes, le Christianisme affirme qu' il y a un *summum bonum*, un «bien suprême», c' est à dire Dieu lui-même mais qu' il n' y a, ni ne peut y avoir de *summum malum*. Le mal est toujours un parasite. Il résulte de la déformation et du mauvais usage d' une chose à l' origine bonne. Le mal réside non dans la chose elle-même mais dans notre attitude à l' égard de cette chose, dans notre volonté.

On pourrait croire, qu' identifier le mal à un «manque» c' est sous-estimer sa force et son dynamisme. «Dieu est très fort». Dire que le mal est une perversion du bien et donc finalement une illusion et une irréalité pour dénier la puissante emprise qu' il a sur nous. Il n' y a pas en effet de plus grande force dans la création que le libre choix qui nous

accorde conscience et faculté d'entendement spirituel. C'est pourquoi le mauvais usage de ce libre choix peut avoir des conséquences terribles. Une de ces conséquences est la guerre dans laquelle les êtres humains et le monde se confrontent.

2. *Le germe de la guerre.*

Il semble que l'humanité entre désormais dans une ère de paix et de démocratisation. Partout les dictatures, qu'elles soient rouges ou noires, reculent. Partout les impérialismes se calment et cèdent la place au droit des peuples. Cependant, que de dangers encore sur notre route vers l'éternité et que de risques ce progrès lui-même ne nous fait-il pas courir?

Car l'humanité est si impatiente et les peuples si instables que ce même vent de liberté excite leurs exigences et ranime soudainement les braises de passions trop longtemps contenues. Et la guerre est parmi les hommes un «tigre qui sommeille» à qui il faut se garder de «tirer la queue».

Transmutation délicate que personne au monde n'a intérêt à voir évoluer en explosions brutales dont pourraient bien surgir de nouvelles dictatures. Nous avons l'expérience du passé. La fin des différents empires fit naître combien de tyrans dans des pays en voie de développement?

Depuis l'aube de l'histoire, la guerre n'a cessé de tourmenter les êtres humains. Pourtant les causes de la guerre naissent dans leur âme et nulle part ailleurs. Il n'y eut jamais que deux sortes de guerres: les guerres de conquête et les guerres de libération, les secondes suivant inéluctablement les premières, fut-ce dix ans, cent ans ou mille ans plus tard.

On entend dire aujourd'hui que «des nationalismes relèvent la tête». Mais l'ont-ils jamais baissée? Partout où il y a un peuple, une langue, une culture, une Eglise, il y a une nation quasiment immortelle. Et partout où une nation en a asservi une autre, il existe un germe de guerre que nul n'empêchera de fleurir tôt ou tard. Rien ne déracinera jamais le nationalisme parce qu'il est la nature même. Un peuple est une unité vivante, un corps composé d'une âme et d'un esprit, qui exigera toujours le droit de vivre «en liberté et en paix» (en *éléftheria kai en eiréne*).

Si l'humanité veut que les guerres disparaissent, il n'y a pas d'autre moyen que de raviver la loi de la création dans son essence

divine et de re-instaurer de nouveau la «*loi de la nature*» (naturalisme), c' est-à-dire l' amour pour Dieu et par conséquent l' amour entre les peuples eux-mêmes, la loi du respect de la terre et de la création dans son ensemble. Tant que le droit sacré de chaque peuple à disposer de lui-même ne sera pas pleinement respecté, la guerre ne cessera pas de nous menacer de nouveau, sous les formes les plus diverses: guerilla, terrorisme, guerre civile, émeutes, guerres de religions, révolutions, conflits internationaux, etc. D' ailleurs, les mouvements pacifistes n' y changeront rien. Prétendre être un partisan fervent de la paix et de la liberté est facile mais à peu près de nul effet sur la marche du monde. Ce qu' il faut savoir, c' est si chacun de ceux qui se disent «pour la paix» est prêt à se déclarer favorable à l' indépendance souveraine de chaque peuple qui lui-même se proclame tel, où qu' il soit. Là seulement se trouve le commencement de la paix, de la paix évangélique par laquelle le Christ a inauguré une nouvelle ère de paix, afin que son peuple puisse vivre dans la liberté, l' amour et l' indépendance.

III. CREATION ET SCIENCE EN LUTTE DIALOGUALE ETERNELLE.

Il est évident que le contexte actuel questionne cette création «de rien», «du néant» (ex nihilo) de diverses façons. En particulier, les recherches scientifiques tendent à suggérer une autonomie du monde et un «commencement» qui s' allie difficilement à une création *ex nihilo* par Dieu.

D' ailleurs, les scientifiques parlent beaucoup du «big bang» qui serait le commencement de l' univers, du cosmos. C' est une hypothèse et, comme toute hypothèse véritablement scientifique, elle est modeste et n' affirme rien au-delà du véritable. Or, même si cette hypothèse se vérifiait, on ne voit pas très bien ce qu' elle nous apprendrait sur le commencement du temps, sur l' «avant», sur la véritable origine du monde créé.

En d' autres termes, ni elle, ni aucune autre théorie scientifique ne serait une preuve de la non-existence de Dieu —pas plus d' ailleurs qu' aucune théorie ou expérience scientifique ne pourrait prétendre prouver l' existence de Dieu, qui ne peut être saisi qu' à la lumière de la foi profonde et véritable.

D' autre part, la recherche de l' affirmation de l' autonomie du monde existe depuis que le monde est. La Bible fournit maints exemples, en commençant par Adam et Eve au Paradis. De tous temps, la

tendance a existé de rationaliser l' origine, soit par des théories d' émanation —«dégradation» du divin débouchant sur des visions panthéistes— soit par des explications dualistes, soit encore par l' affirmation d' une matière éternelle, informe, que Dieu aurait «ordonné» ou qui se serait ordonnée elle-même.

Il faut considérer cependant ces théories, ces hypothèses d' aujourd' hui avec tout le sérieux de la recherche scientifique, c' est-à-dire avec un rappel permanent de l' honnêteté intellectuelle et de l' humilité qu' implique toute science vraie et authentique. Le philosophe et historien Pierre Gisel écrivait à ce propos que «l' histoire montre que les théories changent, y compris les plus scientifiques»²⁹. Par conséquent, la réflexion théologique sur l' origine de la création n' est pas obligée de se précipiter dans un scientisme du 19e siècle, aujourd' hui rejeté par les scientifiques sérieux.

Le langage théologique qui parle de la création *ex nihilo* dans la Bible, parle en langage poétique, d' un Dieu qui crée comme on fait un cadeau. La création en effet est un don gratuit de Dieu. Si les chrétiens qui croient en Dieu ne confessent pas la création *ex nihilo*, ils affirment implicitement que Dieu crée une sorte de nécessité de déterminisme. L' implication serait que certains éléments constructifs de la nature même de Dieu fait qu' il ne peut pas ne pas créer. Ainsi ce ne serait pas un acte libre, volontaire, mais l' expression de cette nature créatrice par essence.

Mais, dira-t-on, Dieu est amour et la création est l' expression même de l' amour de Dieu. L' amour est créateur par nature, donc, d' une certaine façon, par nécessité ou par pré-détermination? Certes. Mais l' amour divin n' est pas à l' image de notre faible expérience humaine de l' amour. C' est tout le contraire. C' est notre conception de l' amour, en tant que chrétiens, qui doit tendre vers la qualité d' amour que Dieu nous révèle.

La création est donc un acte volontaire, personnel, de la participation des trois Personnes de la Sainte Trinité. C' est un acte du «conseil trinitaire divin». Ce conseil divin est pré-éternel, car on peut affirmer que Dieu a voulu la création de toute éternité puisque dans l' éternité il n' y a pas d' *avant*, ni d' *après*, ni de *pendant*.

Cependant, on ne peut pas interpréter cette volonté éternelle comme une quelconque nécessité, ni en déduire une création éternelle

29. P. Gisel, *Dieu, le monde et l' homme. Hasard ou projet?*, éd. OEIL, Paris, 1988, voir en particulier le chapitre: «Création. Méditation théologique», p. 158.

de type origéniste, ni une datation de type fondamentaliste. Il est aussi difficile pour le théologien comme pour le scientifique de dater le début de la création et le commencement du temps linéaire tel que l'humanité le vit.

Il demeure, donc, le mystère de la création. Oui, ce mystère réside dans le fait que Dieu qui n' a pas besoin de la créature, a créé l' altérité en dehors de lui. Il est à tel point Tout-puissant (Pantokrator) qu' il peut *limiter* sa toute-puissance et créer hors de lui un «autre». S' il en était autrement, si Dieu ne créait pas *ex nihilo*, Dieu ne serait pas Dieu, puisque soumis à une nécessité et à un besoin.

Toute la création porte donc l' empreinte de Dieu et ne peut, par conséquent, qu' être bonne par nature puisqu' elle reflète la bonté (kallos) de son Créateur. Dieu confirme cette bonté dans le récit de la Genèse à plusieurs reprises. Ce même récit de la Genèse présente le couronnement de l' oeuvre créatrice de Dieu, la création de l' homme et de la femme, d' une façon particulière, distincte du reste de la création. Si pour les autres étapes un simple ordre de la Parole Divine suffit, ici nous assistons à une sorte de conseil divin, de délibération divine particulière: «Faisons l' homme»... De plus, si Dieu imprime sa «bonté» dans le reste de la création, l' être humain porte d' autant plus l' empreinte du créateur. Ce verset est riche de sens: «Faisons l' homme à notre image, selon notre ressemblance» (Gen. 1,26). Ces particularités ont été diversement interprétées: aussi bien le pluriel «faisons» que les termes d' «image» et de «ressemblance». Quoiqu' il en soit, il n' y a pas de raison vraiment convaincante pour rejeter ou ignorer l' interprétation qu' on donne à la tradition patristique, à laquelle les orthodoxes demeurent très attachés, et selon laquelle le pluriel est une suggestion du Dieu véritablement personnel, du Dieu Trinitaire.

Quant aux termes d' «image» et de «ressemblance», dans la Tradition orthodoxe la plus authentique, si tout être humain, sans exception, est créé à l' image de Dieu, ce qui lui confère un caractère infiniment précieux, la ressemblance est loin d' être comprise comme une atténuation de cette image, de son caractère trop matériel, ou d' une trop grande parité, suggérée par le mot image. La ressemblance est au contraire un don encore plus grand: c' est la capacité donnée et offerte à l' être humain de vivre, d' exister d' une certaine façon. Il s' agit de la capacité de vivre en découvrant de façon toujours plus approfondie, son caractère d' image de Dieu. Cette capacité est le vrai don de liberté. C' est la dignité royale que Dieu confère à l' homme et à la femme. Ils sont véritablement les «rois de la création». C' est là le vrai caractère

de la liberté. Dieu crée un être libre, autre que lui, en lui donnant la responsabilité du reste de la création. En d' autres termes, comme disait le théologien russe Vladimir Lossky, Dieu a pris un risque en créant cet être à son image et doté de cette capacité royale, «divine», de disposer librement de l' univers créé³⁰.

C' est par ce don de la ressemblance au créature que la créature est invitée à vivre une vie de personne au sens fort, distinct de la vie de l' individu. L' être «individu», comme le mot le suggère, est une parcelle, un atome de la nature humaine, c' est un en-soi fermé sur lui-même, *distinct* des autres atomes ou individus. L' existence en tant que personne n' est pas quelque chose d' inhérent à la nature même de l' humanité. Cette manière d' être est révélée à l' homme par Dieu lui-même. La vraie notion de la personne nous est en effet révélée par le Christ dans les manifestations trinitaires du Nouveau Testament, à la Transfiguration et dans ce qu' il nous dit du mystère de l' unité divine dans l' Evangile de Jean (14-17).

Vivre à la ressemblance de Dieu, ou plutôt, tendre vers la ressemblance de Dieu, c' est vivre sans s' identifier purement et simplement à la nature humaine qui nous est propre. Mais qu' on ne s' y trompe pas: cela ne signifie nullement que l' on échappe à cette nature humaine, que l' on cesse d' être totalement humain.

La non-identification ne signifie pas une sortie, une extase, une fuite. Cela signifie que cette nature humaine qui nous est donnée, nous sommes invités à la vivre, librement sans nous laisser porter ou dominer par les déterminismes, les nécessités de cette nature. Tout comme chaque hypostase divine ne s' identifie pas à l' essence divine tout en étant en même temps pleinement cette essence. A l' image de la Trinité nous sommes appelés, en tant que créatures à vivre la plénitude de notre humanité tout en luttant pour ressembler à la divinité.

Si l' homme refuse de vivre dans cette plénitude au sein de l' humanité entière se laisse uniquement guider par la nature et ses déterminismes (par exemple les instincts...), ce qu' il est libre de faire, il devient alors enchaîné et esclave de cette nature utilisant mal sa liberté royale.

C' est le péché dont parle l' Eglise: l' homme ne tend pas vers Dieu, ne reçoit pas le don de Dieu, voire refuse ce don. Il devient un apostate de la grâce et de la volonté de son Dieu Créateur. C' est l'

30. V. Lossky, *A l' image à la ressemblance de Dieu*, Aubier, Paris, 1967, cf. au chapitre «Domination et règne», p. 209 et ss.

identification au «vieux homme» (palaios anthropos), au «vieux Adam» (palaios Adam), ce qui conduit la créature à une mauvaise gestion de la nature, de la création et de l'environnement qu'il lui est confié. L'être humain pratique alors sa royauté en tyran, en exploiteur, en dominateur cupide. La liberté est ainsi arbitraire. Le péché obscurcit la bonté de la création et de la nature.

L'environnement dans lequel les créatures vivent en liberté se pollue, s'obscurcit car la bonté de la création se transforme en une «image» où l'harmonie créatrice est perdue, et où règnent les déséquilibres. En raison des péchés, l'être humain perd alors la maîtrise de savoir gérer cette nature déchue et il devient co-responsable d'une création qui porte les signes et les «stigmates» d'une déviation ou d'un éloignement, voire d'une perturbation ou d'une déformation de son état originel, où la bonté (kallos) et la force créatrice perdent leur originalité divine et ne sont plus conformes à la volonté du Créateur telle qu'au commencement de son oeuvre créative.

Le choix final.

C'est dans la seconde moitié de ce siècle que se sont révélées les conséquences négatives d'une rationalisation dangereuse de la civilisation, commencée de manière invisible beaucoup plus tôt.

Cette rationalisation a mis l'accent principalement sur les exploits technologiques de l'homme mais est restée indifférente à ses recherches humanistes et métaphysiques. La pensée contemporaine a attribué les causes de cette tendance à une série d'orientations idéalistes anthropo-centriques et socio-centriques, lors des siècles passés et bien sûr aux conséquences négatives de la révolution industrielle contemporaine.

Nous n'avons pas l'intention d'en attribuer les responsabilités. Nous nous trouvons juste aux limites du «choix final» déterminant non seulement la continuité de la civilisation, mais exigeant surtout une réponse au tragique dilemme: «Continuons-nous l'histoire de la création ou l'arrêtons-nous sans réflexion, en la détruisant, et en provoquant irrévocablement la ruine complète de notre planète?» Ce dilemme n'est pas une question de théorie. C'est plutôt l'affirmation réaliste de beaucoup de périls existants comme les armes nucléaires et leurs substituts, la crise écologique, la pollution de l'environnement, la souveraineté de la technologie sur le monde sentimental de l'être humain et bien sûr toutes les formes de déshumanisation qui résultent de la rupture entre les quêtes matérielles et spirituelles de l'être humain.

Ces périls sont aujourd' hui directement liés à la rationalisation de la civilisation. La méthaphysique devient donc culturellement pertinente et l' homme lui-même devient absolu. A l' ère de la machine il n' y a plus de place pour l' âme de l' être humain. C' est pourquoi les idéologies l' ont défini comme «un symbole mythique du passé». Tout ceci est lié directement avec le changement dans la relation entre la créature et la création.

D' ailleurs, à cette période de notre histoire, la «machine», la «technologie» et la science revêtent une signification de portée historique. La machine, comme production et réalisation humaine, est le résultat de l' intelligence de l' homme et de sa volonté. C' est la raison pour laquelle elle renferme l' élément de son changement et de sa ruine. Elle projette le pouvoir de la pensée humaine mais finalement subjugue les sentiments humains, jusqu' à ce que l' homme devienne petit à petit son accessoire et son esclave.

Dans ce cas, la relation verticale de la créature avec son Créateur se transforme en une comparaison dialectique qui se développe finalement en arrogance, désobéissance et révolution. C' est pour cela que dans les plans de l' homme, l' équilibre entre la création et la nature est faussé et la création déviée de sa finalité.

D' ailleurs, la perspicacité contemporaine scientifique qui considère dans la dimension «macrosociale» les menaces de la pollution, semble aboutir aux mêmes conclusions. Les prises de conscience récentes des dommages écologiques se multiplieront dans les prochaines années et au commencement du vingt-et-unième siècle, le véritable calvaire de l' humanité sera visible et vécu.

Les sciences naturelles acceptent aujourd' hui pleinement la considération philosophique des principes d' électromagnétisme³¹, donnant ainsi un sens analogue aux cycles des périodes de l' humanité. L' *observation*, l' *expérience*, le *résultat*, la *conclusion* et la *loi* représentent pour les spécialistes scientifiques un parcours qui conduit à une impasse écologique. L' *observation* est la première période historique de recherche de solutions aux problèmes humains. L' *expérience* est en relation avec la période de tentatives de solutions; le *résultat*, par contre, correspond aux premières expériences de réalisation des dangers. La *conclusion* se réfère à la crise de civilisation, au mauvais usage

31. Cf. F. Kittel, *Electrimagnetism and the Future of the Humanity*, Boston Mass., 1989, pp. 37-39.

de l' environnement et finalement la *loi* place des limites à la corruption destructive de l' ordre mondial.

La *loi* représente donc de nos jours une série de propositions qui procède de la technologie (et demande arbitraire) à l'étendue de toute la couche d' ozone, la diminution des pluies acides, la limite de l' effet de serre, la réduction de la diffusion de l' oxide de carbone, et un frein aux centrales nucléaires. Tout ceci est accompagné de propositions de développement écologique d' énergie, éolienne ou solaire, d' aggrandissement de l' étendue des forêts, du contrôle médical de la richesse au niveau mondial.

Ce mouvement souligne les dimensions réelles de l' aliénation industrielle et montre une fois de plus, que la conscience religieuse se révèle être le facteur principal. Un tel accord de vue rapproche la perspective scientifique de l' angoisse religieuse et spirituelle et révèle la relation profonde qui existe entre la religion et la science.

Impossible, semble-t-il, d' exagérer l' importance du hiatus qui existe aujourd' hui au sein de la société moderne entre les deux approches de la crise écologique ou de l' environnement en général qui apparaissent, en rigueur de termes, inconciliables.

La première est celle de l' interprétation actuelle de la crise, vue et analysée par la science, la technologie, et soutenue par différents mouvements ou groupes, remise d' ailleurs par différentes institutions internationales et politiques gouvernementales des pays impliqués dans cette démarche socio-humaniste.

La seconde approche est celle des Eglises chrétiennes interprétée par différentes traditions théologiques, soutenue et écoutée parfois par des organismes séculiers, faisant face à une confrontation permanente entre le séculier et le divin ou mieux encore entre la *cosmothéorie* et la *cosmologie*, deux manières d' analyser l' origine de la création ou du cosmos, avec —à l' évidence— des sources différentes et des points de débats complètement opposés et variés.

L' analyse directe de la réalité du *monde-cosmos* et de la création, qui embrasse le *macrocosme* humain, est aussi porteuse en quelque sorte de cette crise à tous ses niveaux conduisant finalement à une certaine ambiguïté et surtout à une impasse incertaine.

Difficile débat, ouvert de longue date, qui interpellera pour une large partie l' avenir du christianisme ou des Eglises chrétiennes en général et la science, au cours des décennies à venir.

IV. L' ECCLESIALIZATION ET LA THEOLOGISATION DE LA CREATION.

Dans la pensée orthodoxe au sens large, les considérations précédemment exposées ont causé une crainte modérée quant au destin et à l'avenir de l'humanité. Dans plusieurs cas, l'opinion publique a été divisée. D'une part, ceux qui sont indifférents au problème; d'autre part ceux qui considèrent avec réserve le triomphe de la technologie et qui le regardent avec effroi comme s'il s'agissait d'un mal apocalyptique. Cette interprétation apocalyptique se rapproche de la Tradition orthodoxe. Selon la théologie des Pères de l'Eglise, tout ce qui ruine et qui détruit la finalité et l'image de la création est identifié au triomphe de l'«Antéchrist» (le mal), ce qui signifie le commencement de la fin du monde.

Selon la théologie chrétienne, le monde, le cosmos, en tant que création visible, est l'oeuvre de Dieu, créée «du néant» (ex nihilo)³². Cela ne signifie en rien que le monde acquerra, de manière définitive, son indépendance et son autonomie. Cela signifie que Dieu et le monde, tout en étant deux réalités séparées, sont en même temps unies par des liens invisibles. Nous devons chercher la source de cette relation dans la façon dont le monde fut créé. Puisque le monde fut créé «de rien» et qu'il doit son existence à l'intervention de Dieu, il ne peut pas exister de lui-même sans le support du créateur. En contraste avec l'ancienne philosophie grecque³³, et selon la théologie orthodoxe, la création a les caractéristiques suivantes: elle est née dans le *temps* et elle est sujette à la *corruption*. Ces deux traits de caractère la rendent différente de Dieu. La création n'est pas «d'essence divine», elle n'est pas incréée

32. Cf. *II Mac.* 7, 28; cf. St Gregory of Nazianzus, *Homily* 40, 45: «Believe that all that is in the world, both all that is seen and is unseen, was made out of nothing by God», *PG* 36, 424. See also St John Chrysostom who affirms very strongly that: «To say that creation sprang from pre-existent matter, and not confess the Creator who created all out of nothing —this is a mark of the lowest form of stupidity», *Homily in Genesis* II, 2; *PG* 53, 28.

33. Selon l'ancienne philosophie grecque, trois opinions concernant l'origine du monde se présentent clairement: La *première* est celle d'Héraclite (cf. *Fragment*, 3 Diels I, pp. 157-158), qui nie la création du monde depuis une source divine et il affirme que le monde est éternel. La *deuxième* est accordée à Platon (cf. *Lois* I, 886a 2-5) qui déplace la cause d'origine du monde hors de l'univers et en même temps il déifie la nature (physis). Et la *troisième* opinion est liée avec Aristote (cf. *A propos de la Philosophie* 12a, *Fragmenta Selecta*, ed. W. D. Ross, Oxoni, 1964, p. 80) qui accepte que la création du monde a une origine ou un commencement divines et par conséquent existe un quelconque Dieu créateur.

mais elle est issue de la «volonté divine» qui est créatrice, qui conduit et protège la finalité de la création³⁴.

Pour l' être humain la création demeure un mystère. Un mystère qui contient en son sein la présence créatrice de Dieu dans le monde, révélant sa majesté divine. Ce même mystère comprend la relation de la création et de la créature avec son Dieu Créateur.

Selon ce rapport, la création créé «du néant» ne signifie pas émergence du monde du néant mais naissance par l' énergie créatrice de Dieu. Ce phénomène comme toute vie n' existe pas antérieurement pour être répété par nécessités circulaires. Cela n' arriverait que si la création était une conséquence de l' essence divine. La création se développe au contraire de manière dynamique vers une intégration, quand cela est possible dans la perspective de sa finalité, conformément aux objectifs du Créateur³⁵.

Selon la théologie orthodoxe de la création toutes les créatures ont une caractéristique commune: la variabilité. Toute chose créée est par nature changeable, c' est-à-dire dans un état de changement perpétuel dynamique.

Cette condition qui est en même temps un mouvement dynamique laisse le choix de s' orienter vers la destruction ou vers la perfection. Rien n' est statique dans la création, tout se trouve dans un processus de transformation et de renouvellement. Mais ce processus fait partie de la relation qui existe entre Dieu et la création, qualifiée de *positive*, car son but ultime et final est l' éternité. Par contre, quand elle tend à une réelle destruction, à un éloignement délibéré de la volonté et de l' amour du Créateur, alors elle est considérée comme *negative*. Une autre perception fondamentale de la théologie orthodoxe est que le monde est sans valeur, par lui-même, et sans but en dehors de Dieu.

Nous ne devons donc pas en chercher la signification dans l' esprit du monde ni dans les concepts idéalistes. La création prend sa valeur en tant qu' oeuvre du Créateur et se réfère à la fois à Dieu et à la créature qui est à Son image dans le monde. Pour cette raison, la «nature» (*physis*) ne peut pas être considérée en dehors de sa relation avec l' homme et avec Dieu, ni non plus ignorer la destinée humaine. Sur la base de cette interprétation, selon l' Orthodoxie, la cosmologie

34. Voir St. Maxime le Confesseur, *Mystagogie*, PG 91, 664 D.

35. N. Matsoukas, *Monde, homme et société selon St. Maxime le Confesseur*, Athènes, 1980, pp. 49-50 (en grec).

et l' anthropologie sont complémentaires et interprétées de manière semblable.

La théologie de la création révèle également la nature trinitaire de Dieu dans les textes de l' Ancien et du Nouveau Testament. Dieu le Père est l' origine et la cause de tout. Le Verbe «Logos» (cf. Jean 1.1), sagesse consubstantielle et puissance de cohésion des êtres et du Saint Esprit est la vie consubstantielle et l' esprit vivifiant de la création³⁶. La Sainte Trinité est imprimée dans le monde entier, les qualités de la création comme la vie, la sagesse et la puissance dans l' homme et dans le monde témoignent de la relation avec l' existence analogique du Dieu Trinitaire. Mais qu' elle est la relation et les implications de la chute de l' homme par la création et l' environnement?

1. *L' homme et l' environnement après la chute.*

Selon les Ecritures Saintes, la chute (ptôsis) de l' être humain entraîne également la chute de la création qui «toute entière gémit maintenant encore dans les douleurs de l' enfantement» (Ro. 8,22). Cette explication se retrouve à travers l' enseignement fondamental de l' Eglise concernant l' intégrité de la création qui s' achemine collectivement en vue de la perfection. Ainsi dans le plan de la création, l' être et le monde ne peuvent pas être séparés: c' est pourquoi l' humanité doit lutter pour préserver sa relation particulière avec le monde.

Cependant, tant que l' être demeure dans sa condition déchue, le monde même continue dangereusement à le suivre dans la ruine et dans la corruption. Le monde aussi, en tant qu' environnement de l' être humain, non seulement partage et suit ce processus, mais il exprime aussi la nature de l' être et d' une certaine manière l' affecte. En plus de sa signification cosmologique, cette relation a aussi une connotation éthique et morale. Ainsi la chute n' a pas seulement corrompu l' être humain mais aussi son propre environnement. La «divinité attribuée par Dieu» à la création a été corrompue par le premier être lui-même et sa propre faiblesse, et la mort et la douleur ont ensuite contaminé sa descendance.

D' ailleurs, la difficulté de l' homme à communiquer avec son environnement est principalement dû non pas à l' hostilité de l' environ-

36. Cf. St. Syméon le Nouveau Théologien, *Chapitres* 3, 2, in: *Sources Chrétiennes* (SC) 51, p. 120, et *Hymns* 44, in: SC 196, p. 104. Voir aussi St. Maxime, *Contre Thalassius*, PG 90, 296 BC.

nement lui-même mais aux craintes intérieures de l' être humain sur la menace de mort. Ces mêmes craintes rendent l' être humain incapable, de croire à la providence divine et engendrent des sentiments d' insécurité et d' incertitude³⁷. Comme il n'y a pas de relation profonde entre la créature et le créateur, cette relation dans la foi, garante de la condition de certitude et de créativité, est dominée par l' intérêt personnel et la crainte. En conséquence, des situations extrêmes commencent à apparaître comme l' usage abusif et le gaspillage inconsidéré des ressources naturelles, leur emploi irresponsable et encore une sorte d' incroyable cruauté au niveau aussi de l' économie, de la politique et de l' exploitation sociale.

Le retour de l' être humain à son état originel créé «à l' image de Dieu», est pour lui le seul chemin pour échapper au cercle de l' absurdité de la chute. La chute elle-même engendre l' illusion d' insécurité et contraint l' être humain à rechercher le pouvoir et les possessions. Rien dans la création n' est définitivement final et absolu. Le pouvoir, la richesse, la pauvreté, les privilèges et la gloire du monde sont relatifs et changeants. Le temps et l' espace sont sujets à la même corruption. Une véritable victoire sur la corruption doit donc être aussi une victoire sur la relativité du monde pour une osmose avec la vraie image originelle.

D' après l' enseignement de l' Orthodoxie, cette victoire était considérée comme la plus importante possibilité pour l' homme de réintégrer son état d' être créé à «l' image de Dieu». C' est un «mouvement héroïque» qui règle la vie, la liberté des opprimés et l' auto-suffisance³⁸. Selon la tradition monastique orientale, la vie des moines incarne une telle victoire car elle donne, au moyen de la vie ascétique et de la «mort de l' égoïsme», le cadre pour une immersion dans la sociabilité authentique dans une relation avec les «autres» et avec le monde créé en particulier. Cette immersion commence par une connaissance de soi et apparaît en premier lieu comme une réconciliation de l' homme avec lui-même et ensuite comme une réconciliation avec les autres et avec l' environnement. Dans la biographie des ermites du désert du Sinaï, de la République Athonite du Mont Athos et des pères spirituels transvolgiens, des animaux sauvages sont souvent mentionnés comme servant les moines et communiant à leur façon avec eux.

37. Cf. St. Jean Chrysostome, *Homélie à Genèse* 9, 3. PG 53, 78-79.

38. Les exagérations sur l' utilité des biens et les besoins nécessaires qui servent seulement l' orgueil et la vanité humaine sont rejetés par les Pères de l' Eglise. Voir à propos St. Basile, *Aux nouveaux riches* 2. PG 31, 284A-285B; et aussi St. Jean Chrysostome, *Hom. aux Ephésiens* 2, 4. PG 62, 22.

Nous avons ici un des plus importants principes de la théologie orthodoxe: la réconciliation de l'homme avec la nature. Elle restaure sa relation déchue et crée des présuppositions de sociabilité là où auparavant régnaient l'hostilité et l'état sauvage. Dans cette perspective, le mystère de l'Eglise fonctionne et embrasse des choses visibles et invisibles, raisonnables et irraisonnables dans une unité originelle au-delà de la raison. L'homme et la création sont ainsi sanctifiés par une «ecclésialisation»³⁹ du monde, unissant le matériel et le spirituel pour un renouveau et une transfiguration de toute la nature, de l'environnement et par conséquent de la création toute entière.

Ainsi le mystère de l'Eglise offre l'unique possibilité de réconciliation entre l'homme et la création, parce que le Paraclete accorde les dons du Saint-Esprit à une nature, qui est déjà considérée «nature appauvrie». La communauté vivante du peuple de Dieu, la synaxis, au sein de l'Eglise, l'Eucharistie, construit cette sociabilité authentique, cette sociabilité qui rejette, à son tour tous les éléments de la chute et unit les opposés. Ce qu'il faut donc, c'est que l'homme redevienne «un homme» à cause de son état de faiblesse et de son éloignement de la présence de Dieu. Une telle relation adoucit et appauvrit la sauvegarde de la «nature déchue» et fera de l'homme le «maître de la création» un «homme prévoyant» et co-créateur (syndemiourgos) avec le Créateur.

2. *Le sens eucharistique et ascétique de la création.*

«L'essence de notre être, nous te l'offrons». Par ses paroles, la Liturgie capte le cœur de l'intelligence orthodoxe quant à nos rapports avec la création et le Créateur. La création est une oeuvre de Dieu. Elle ne nous appartient pas mais nous en sommes les gérants par qui la création est offerte au Créateur.

Le sens de la création est évalué dans son adoration du Créateur. L'hymne de Noël l'exprime à merveille: «Que pouvons nous t'offrir, o Christ, qui pour nous as pris chair sur la terre? Car chaque chose créé par Toi te rend grâce. Les anges t'offrent leurs hymnes, les cieux les étoiles, les Mages leurs présents, les bergers leur émerveillement, la terre la crèche, le lieu sauvage la mangeoire, alors que nous t'offrons une Mère Vierge, o Dieu pré-éternel, aie pitié de nous...»⁴⁰.

39. A propos de l'interprétation théologique et la signification du terme, voir plus en détails chez A. Kesselopoulos, *L'homme et l'environnement naturel: Etudes à St. Syméon le Nouveau Théologien*, Athènes, 1989, pp. 194-206 (en grec).

40. *Hymne des vêpres de Noël.*

L' univers entier adore son Créateur et lui offre des dons qui sont les fruits de cette création, produit du royaume des plantes ou des animaux. Dans la forme architecturale même des églises et en leur intérieur, dans le placement des icônes, des fresques, des mosaïques et des couleurs, on découvre un «microcosme» de l' univers qui éclaire le rôle de l' humanité et celui du reste de la création dans leurs rapports avec Dieu⁴¹. Car c' est une manifestation non seulement de ce qui est sur la terre aujourd' hui, mais de ce qui existe dans les cieux et de ce qui est à venir —la promesse eschatologique et la transformation soteriologique de toute la création— par le salut, oeuvre du Sauveur lui-même, auquel Saint Paul se réfère dans sa Lettre aux Romains (chap. 8). Tout comme les Pères grecs l' ont aussi enseigné: «Dieu s' est fait homme, afin que l' homme devienne Dieu».

L' Orthodoxie transmet cette profonde intelligence de la création dans son ensemble liturgique. Particulièrement, le rôle de l' humanité dans son «sacerdoce de création» est très clairement exprimé, pendant «la bénédiction des eaux» à la Fête de l' Epiphanie. Témoigne de la puissance rédemptrice est la prière sanctifiante attribuée à un élément de la création, par l' invocation de l' Eglise, du Saint-Esprit et s' exprime ainsi: «O Roi, qui a aimé l' humanité, sois présent maintenant comme alors, par la descente de ton Saint-Esprit et sanctifie cette eau. Et confère-lui la grâce de la rédemption, la bénédiction du Jourdain. Rends-la source d' incorruption, don de la sanctification, rémission des péchés, protection contre la maladie, destruction des démons, inaccessible aux pouvoirs adverses et chargée de force angélique. Que tous ceux qui y puisent et y participent, la prennent pour la purification de leur âme et de leur corps, pour la guérison de leurs passions, pour la sanctification de leur demeure, et pour tous les dessins convenables. Car tel est notre Dieu, qui a renouvelé par l' eau et par l' Esprit notre nature vieillie par le péché»⁴².

D' ailleurs, l' adoration orthodoxe célèbre et utilise tous les aspects des sens: la *vue*, l' *ouïe*, le *goût*, l' *odorat* et le *toucher*. Elle utilise et estime la matière, que ce soit le bois et la peinture, les matériaux scripturaux, le pain et l' eau ou encore l' encens.

Dans un de ses essais sur la protection des icônes, Saint Jean

41. Cf. *History and the Ecological Crisis*, (ed.) by the World Wide Fund for Nature International (WWF), Geneva, 1990, p. 4 et ss.

42. *Prière de la Bénédiction des Eaux à la Fête de l' Epiphanie*; cf. *The Political Economy of the Holy Spirit*, éd. par CCPD/COE, Genève, 1990, pp. 56-61.

Damascène écrit: «Je ne cesserai de respecter la matière au moyen de laquelle mon salut a été accompli»⁴³. L'usage de matériaux pour créer une icône et la présence d'éléments d'ordre naturel dans la plupart des icônes —animaux, plantes, paysages, montagnes, rivières— est une affirmation de la nature divine de la création, pour notre propre salut. Les enseignements antignostiques de l'Eglise explique que le monde matériel vient de Dieu et est donc bon, dans son essence.

De manière similaire, les églises byzantines étaient construites en harmonie parfaite avec leur environnement naturel. L'art architectural n'était pas autonome mais contribuait avec l'iconographie et le chant, au génie de l'adoration, dans son expression matérielle. Il était ainsi naturel qu'il soit d'usage d'éviter une absolue symétrie. Chaque trait architectural gardait son caractère propre, tout en demeurant en complète harmonie avec la conception d'ensemble.

L'eucharistie par contre est par excellence le coeur de cette adoration. Elle symbolise, l'expression la plus sublime et l'expérience de la création transformée par Dieu, le Saint-Esprit, à travers la rédemption et l'adoration. Sous forme de *pain* et de *vin*, des éléments naturels de la création sont «transformés» en des formes nouvelles, surnaturelles par des mains humaines sous l'invocation de l'Esprit Saint et sont offerts à Dieu en remerciement comme l'énoncent les paroles au commencement: «d'essence de notre être, nous te l'offrons»; toute la création vient de Dieu et retourne vers Dieu. L'eucharistie, en ce sens, saisit la relation primitive d'Adam à Dieu et à la création, et représente un symbole de la restauration de cette relation; et même plus encore, un avant-goût de l'état eschatologique de la création. Lorsque nous partageons le pain et le vin, Dieu nous rencontre dans la substance même de notre rapport avec la création et pénètre, en vérité, dans l'être même de notre existence biologique. Ici se trouve tout le mystère non seulement eucharistique, mais aussi existentiel de l'être humain, son rapport avec sa vie (bios) biologique.

De ce fait, nous savons que l'humanité occupe la place la plus particulière de toute la création, mais n'en représente pas l'entière. Comme tout vient de Dieu selon Job (chap. 38-39), nous devons respecter la création et reconnaître que nous n'en sommes pas les propriétaires, mais ceux qui pouvons la faire fructifier par l'utilisation de notre technologie et de nos talents, dans l'unique but de l'offrir en retour à notre Créateur. Les êtres humains sont responsables devant Dieu du

43. St. Jean Damascène, *Homélie aux Images Saintes* I, 16.

soin de la création. Il est de notre devoir d' en protéger son extraordinaire richesse et de la conserver par une sage utilisation de ses ressources et, non des moindres, celle de son énergie qui est devenue un exemple critique de notre pouvoir sur la création et aussi des possibles résultats désastreux de l' exercice avide de ce pouvoir.

Le prêtre, lors de l' eucharistie, offre la plénitude de la création et la reçoit en retour comme bénédiction de grâce, sous la forme du pain et du vin consacrés —le Corps et le Sang de Christ— qu' il partage avec les fidèles, en devenant ainsi l' instrument par lequel la grâce de Dieu et le salut sont partagés avec toute la création. Le laïc —tout comme le prêtre— est aussi le moyen, simple mais glorieux, pour l' expression de la création dans sa plénitude et pour la venue de la délivrance de Dieu pour toute la création.

Comme Saint Isaac le Syrien, un père spirituel, l' a enseigné: «L' homme humble approche les bêtes voraces, mais lorsque leur regard se fixe sur lui, leur état sauvage est apprivoisé. Elles viennent vers lui comme vers leur Maître, balançant tête et queue et lui léchant pieds et mains, car l' odeur qui émane de lui est la même senteur qui se dégageait d' Adam avant la chute, lorsque devant lui ils se sont rassemblés et qu' il leur a donné des noms au Paradis. Cela nous l' avons perdu, mais Jésus l' a renouvelé en nous le redonnant par Sa venue. C' est ce qui a adouci le parfum de la race humaine»⁴⁴.

Mais lorsqu' aujourd' hui nous considérons notre monde, son image est complètement différente. La rébellion, la fierté et l' avidité de l' humanité ont secoué la relation première d' Adam. L' intelligence de l' Eglise, notre vocation de «prêtres de la création», est ignorée, voire négligée. Les êtres humains sont devenus des exploitants et des «voleurs» de la création. Nous n' avons pas seulement détruits des espèces mais des écosystèmes entiers. Notre monde n' a jamais expérimenté une telle crise de mort et de destruction. Tous en reconnaissant la cause essentielle du péché, les Pères de l' Eglise n' ont jamais eu à faire face, comme aujourd' hui, à des conséquences du péché sur la création, aussi vastes et aussi menaçantes pour la vie.

Le grand prophète Esaïe disait à ce propos: «La terre en deuil se dégrade, les cieus se languissent de la terre. La terre a été profanée sous les pieds de ses habitants, car ils ont transgressé les lois, ils ont violé les préceptes, ils ont rompu l' alliance éternelle. C' est pourquoi la malédiction dévore la terre, ceux qui l' habitent en portent la peine.

44. St. Isaac le Syrien, *Homélie 77*, in: *Homélies ascétiques*.

C' est pourquoi les habitants de la terre se consomment, il n' en reste que très peu» (24, 3-6).

Dans le monde, les forêts sont détruites par les feux et la coupe, les marais sont asséchés au profit du développement et de l' agriculture, les espèces disparaissent, résultat de l' avidité et de l' ignorance, les ressources naturelles sont gaspillées plus vite qu' elles ne peuvent être reconstituées, les eaux sont souillées et le ciel pollué. Cette crise universelle globale menace l' environnement même duquel dépendent les vies humaines.

L' homme doit donc essayer de retourner à une relation véritable de communion-koinonia avec le Créateur et avec sa création. Cela peut signifier qu' en temps de détresse, tout comme le berger, on peut donner sa vie pour son troupeau, ainsi les êtres humains devraient renoncer en partie à leurs désirs et à leurs besoins, afin d' assurer la survie de la nature. C' est une nouvelle situation, un nouveau défi qui demandent aux hommes de porter en partie les souffrances de la création en même temps que d' en jouir et de la célébrer. C' est un appel au repentir mais selon un ordre que l' humanité entière n' a pas compris au préalable.

Le grand écrivain russe du siècle passé, Fyodor Mikhail Dostoevsky, disait à ce propos: «Aimez toute la création de Dieu, dans son ensemble et dans chaque grain de sable. Aimez chaque feuille, chaque rayon de lumière de Dieu. Aimez les animaux, aimez les plantes, aimez tout. En aimant chaque chose, vous en percevrez son divin mystère. Et lorsque vous l' aurez perçu, vous commencerez à y pénétrer sans cesse, chaque jour un peu plus. Et vous finirez par aimer le monde entier, d' un amour universel. Aimez les animaux: Dieu leur a donné les rudiments de la pensée et la joie tranquille. Ne leur faites donc pas de mal, ne les torturez pas, ne les privez pas de leur joie, n' allez pas à l' rencontre des intentions de Dieu».

Mais le repentir sans l' action est dénué de sens. Comme le Christ dit: «Beaucoup m' appelleront Seigneur, Seigneur (kyrie, kyrie), mais seulement ceux qui font la volonté de mon Père entreront dans le Royaume des cieux» (Mt 7,21). Pour que notre vie quotidienne exprime ce repentir, nous devons donc adopter une approche ascétique.

D' importants éclaircissements sont offerts par les traditions monastiques et ascétiques de l' Orthodoxy. Elles développent la sensibilité aux souffrances de toute la création. Beaucoup des vies de saints témoignent de leur communion avec les créatures, partageant leur vie quotidienne. Dans un esprit d' «auto-domination» ou de volonté d' abstinence (engrateia), libérées des passions, les vies de saints témoi-

gnent d' une utilisation des ressources de la création comme d' une célébration. Une telle tradition a permis à beaucoup de faire l' expérience d' une joie plus profonde et d' une satisfaction plus durable que les éphémères plaisirs de notre société de consommation. Dans la tradition monastique «cénobitique» l' accent communautaire plutôt qu' individuel est crucial pour une compréhension équilibrée de nos besoins.

Beaucoup d' êtres humains expérimenteront dans cet ascétisme la douleur du berger, désireux de souffrir pour le salut de son troupeau. Car sans un changement radical de notre manière de vivre et de nos attentes, nous échouons à remplir le rôle que Dieu nous a donné dans la création.

Trop d' entre nous ont permis à l' avidité, à l' égoïsme et à l' ignorance d' altérer notre monde et notre manière d' être par rapport à lui. Nos terres arables, jadis propres et productives, ont été abimées par l' utilisation excessive d' engrais chimiques et de pesticides. En brûlant les forêts, les promoteurs détruisent une ressource fragile, pour simplement gagner un droit foncier illégal. Les soi-disant développeurs, petits et grands, qui vident les égouts dans la mer, qui fut jadis claire comme du cristal, et qui construisent au hasard le long de nos plages, n' attaquent pas seulement ceux parmi nous, qui se réjouissent de vivre en harmonie avec la nature qui disparaît, mais ils détruisent ainsi plusieurs aspects de la création dans son ensemble.

Nous ne pouvons pas continuer à piller la création de Dieu sans récolter les résultats de sa destruction finale.

Il faut aussi noter que l' être humain ne peut pas regarder la création et décider de ce qui est utile et ce qui ne l' est pas. Jésus Christ nous a appris que c' était à travers ces choses que les hommes appelaient «folie» que Dieu s' est souvent manifesté. Les faibles, les «méprisables», les «fous» doivent être considérés comme part entière de la création, car nous pouvons souvent, à travers eux, discerner plus la présence de Dieu qu' à travers les sages, les grands, les puissants.

Qui sur la terre portera son attention sur une minuscule petite fleur rose de la forêt et deviner que cette pervenche rosée peut sauver de la leucémie infantile? Le besoin des tortues de mer de nicher et de se reproduire sur des Zakynthis et sur des Akamas —leur lieux de reproduction méditerranéen— ne devrait-il pas être reconnu aussi important que le plaisir égoïste des touristes? La nature abonde de milliers d' exemples d' insectes, reptiles, plantes et mammifères d' apparence inutile ou même nuisible. Pourtant, à y regarder de plus près, ce qui peut sembler nocif ou inutile à certaines espèces, peut être

essentiel à d'autres. Nous ne sommes pas en mesure d'élaborer ce jugement. Celui qui est, n'a pas une échelle quant à la valeur qui lui permet de survivre, perdre par conséquent son être humain.

L'homme a besoin d'être constamment déifié, transfiguré, par les enseignements profonds de l'Eglise et par «le cri de la création» —le troupeau qui lui a été confié— mais qui maintenant est devenu la «victime» de l'athéisme qui frappe l'humanité entière à différents niveaux et sous des formes d'idéologies variées.

V. LA PORTÉE ET LES CONSÉQUENCES DE LA CRISE ÉCOLOGIQUE.

Chaque crise, qu'elle soit sociale, politique ou économique, est le fruit d'un processus plus ou moins long de mécontentement. Avant de s'engager dans d'éventuelles solutions, chaque crise demande toujours une analyse profonde des causes et des faits qui ont fait naître cette situation d'impasse au niveau du raisonnement et de l'action, nécessitant donc une «opération chirurgicale» et une thérapie immédiate.

Il en est ainsi de la crise écologique, qui a, sans aucun doute, ses propres causes et ses conséquences, ainsi que des phénomènes nouveaux qui apparaissent parfois dans un cadre déterminé et concret.

Le développement industriel, la croissance démographique et la concentration urbaine entraînent l'émergence de phénomènes nouveaux qui représentent une menace sérieuse pour l'homme individuel comme pour l'espèce humaine en général.

Actuellement tous les pays sur tous les continents sont concernés par ces problèmes. La croissance continue des besoins énergétiques et des besoins en matières premières pour fournir une production croissante de biens de consommation conduit à une exploitation de plus en plus intensive et malheureusement incontrôlée des ressources naturelles. Les activités humaines, industrielles et agricoles, entraînent l'apparition d'une énorme quantité de déchets de toutes sortes dont beaucoup ne sont pas biodégradables (matières plastiques, détergents, etc). Un pays comme la France produit près de 600 millions de tonnes de déchets chaque année. La destruction de ces déchets pose des problèmes difficiles à résoudre. Les dégâts occasionnés à la flore et à la faune sont souvent irréversibles. La pollution aussi menace partout. La santé des êtres humains se trouve en danger, avec des conséquences très graves et irréparables (l'exemple de Tchernobyl, etc).

Les incidences des pollutions sur les maladies bronchitiques et sur certains cancers sont maintenant bien établies. Par ailleurs, l' idée d' une destruction nucléaire inévitable se trouve aussi dans la préoccupation quotidienne de tous les pays du monde.

Toucher ainsi aux grands équilibres naturels entraîne le plus souvent des conséquences catastrophiques. La nature semble se venger des agressions qu' elle subit. La destruction systématique des grands ensembles forestiers, en Afrique, en Asie, dans le Pacifique ou en Amazonie, risque de modifier le régime des pluies induisant selon les cas, inondations, sécheresses donc dégradation des sols et progrès de la désertification. Il serait regrettable que ce type de problèmes mentionnés et beaucoup d' autres encore n' éveillent pas l' attention du public et les rendent attentifs au danger potentiel extrêmement grave qui résulterait de certaines manipulations biotechnologiques ou génétiques insuffisamment contrôlées.

La mobilisation et la naissance des mouvements.

La prise de conscience des dangers que nous venons d' évoquer a donné naissance à un mouvement qualifié «écologique» ou «vert». Ce mouvement milite en faveur de la protection de la nature et de l' environnement et remet en question un développement effréné. Le mouvement écologique a pris des formes très variées selon les pays et tend de plus en plus à se structurer en partis politiques ou à entretenir une relation politique avec des partenaires sociaux-politiques. Ce qui n' est sans doute pas la meilleure façon d' élargir son audience. Ce phénomène de mobilisation n' a d' ailleurs pas laissé indifférents les milieux ecclésiastiques, et des mouvements chrétiens sont nés au sein des différentes Eglises ou dans le milieu para-ecclésiastique.

L' Orthodoxie, et les orthodoxes en général, ont une conception du problème qui diffère, soit par rapport aux autres Eglises chrétiennes, soit dans la perspective politique. L' ampleur et la complexité des problèmes écologiques et environnementaux ont amené les Eglises orthodoxes à réfléchir et à se prononcer. Pour les orthodoxes, la question primordiale au préalable est de discerner avec précision la source des *causes principales et les effets*, ignorée par les responsables ou non admise par eux. Les responsables, en effet, passent trop souvent directement au plan des thérapie-solutions ou se livrent à des discussions et des analyses inadéquates.

Le combat écologique-cosmique est un combat pour l' humanité

avec Dieu et sa dignité. Chaque homme ou être humain a le droit fondamental à un environnement convenable, lui permettant de s'épanouir pleinement. Son droit légitime est de vivre dans l'espace de la création parce qu'il fait partie intégrante de cette oeuvre de Dieu. Dès le début, le Créateur l'a placé dans son sein, pour en être le serviteur (oikonomos), afin qu'il puisse accomplir son destin ultime de participation plénière au Royaume de Dieu et au plan du salut de Dieu.

Lors de la consultation inter-orthodoxe à Sofia, en Bulgarie (1988), sur la «sauvegarde et l'intégrité de la Création»⁴⁵, les participants orthodoxes ont évoqué et souligné cette place précise de la créature au sein de la création. Le message patriarcal affirme que «l'homme selon les Pères de l'Eglise est le prince de la Création, jouissant du privilège de la liberté, participant au monde matériel et au monde spirituel. Comme tel, il est créé dans le but d'élever la création vers le Créateur afin qu'elle puisse être sauvée de l'anéantissement et de la mort»⁴⁶.

Ainsi la créature est prêtre de la création, elle détient le pouvoir de rendre grâce à Dieu et de lui offrir en retour la création. L'homme est aussi roi de la création car il détient le pouvoir de modeler et de façonner, d'unir et de diversifier. Fonction hiératique, fonction royale que Saint Léonce de Chypre nous décrit avec élégance: «A travers le ciel, la terre et la mer, à travers le bois et la pierre, à travers toute la création visible et invisible, je vénère le Créateur, Maître et Artisan de toutes choses. La création ne vénère pas son artisan directement spontanément. C'est à travers moi que les Cieux proclament la gloire de Dieu, que la lune l'adore, que les étoiles le glorifient, que les eaux, les pluies, la rosée et toutes choses créées lui rendent gloire et honneur»⁴⁷. Cependant, l'homme non seulement bénit et loue Dieu pour le monde, mais il lui a été donné de refaçonner et de *modifier le monde* afin de lui redonner un sens tout neuf.

Selon un théologien roumain, le Père D. Staniloae, «l'homme marque la création du sceau de sa compréhension et de son travail intelligent... Pour l'homme, le monde est plus qu'un cadeau, il est une tâche»⁴⁸: un appel à coopérer avec Dieu. Nous sommes, dit Saint Paul, «des coopérateurs de Dieu» (1 Co 3,9). L'homme est plus qu'un animal

45. Cf. G. Limouris (ed.), *Justice, Peace and the Integrity of Creation. Insights from Orthodoxy*, WCC, Geneva 1990, p. 2-15.

46. Cf. *Episkepsis*, op. cit., p. 2.

47. K. Ware, *Approches de Dieu dans la Tradition Orthodoxe*, in: Coll. «Théophanie», Declée de Brouwer, Paris, 1982, p. 87.

48. *Ibid.*, p. 86.

logique, plus qu' un animal eucharistique: l' homme est un animal créateur; le fait que l' homme soit à l' image de Dieu signifie que l' homme est créateur à l' image du Dieu Créateur. Il assume ce rôle créateur pas de vive force mais à travers la clarté de sa vision spirituelle. Sa vocation n' est ni de dominer, ni d' exploiter la nature. Elle est de la transfigurer, de la transformer et de la sanctifier. Que ce soit par la culture de la terre, les métiers, par ses écrits ou même par la peinture des icônes, l' homme prête une voix aux choses matérielles permettant ainsi à la création de louer Dieu. La première tâche que l' homme et à travers lui l' humanité eut à accomplir, fut de donner des noms aux vivants⁴⁹. Donner des noms n' est-il pas en soi un acte créateur?

Un élément important de la liturgie eucharistique orthodoxe est l' offrande des fidèles à leur Dieu, des fruits de la terre, pas sous leur forme originelle mais refaçonnées par l' homme. Ce ne sont pas des gerbes de blé qu' ils apportent à l' autel mais du pain; ce ne sont pas des grappes de raisin, mais du vin. C' est au sacrement de la présence de Dieu et de toute la Création, un moyen pour l' homme et pour toute l' humanité d' entrer en communion-koinonia réelle avec lui. Voilà comment l' homme offre le monde à Dieu en signe d' action de grâce: «Ce qui est à Toi, le tenant de Toi, nous Te l' offrons pour tout et en tout», dit la Liturgie de Saint Jean Chrysostome. Et l' homme devient ainsi un miroir du divin, car il connaît Dieu en se connaissant lui-même. L' homme voit le reflet de Dieu dans la pureté de son propre coeur, lorsqu' il s' intériorise, pendant son retour sur lui-même, après sa chute paradisiaque. La spiritualité orthodoxe, à propos de la doctrine de la création de l' homme à l' image de Dieu, reconnaît en chaque personne, l' existence au plus vrai et au plus intime «soi» de son être souvent appelé le «coeur profond» ou le «fond de l' âme», un point de rencontre directe et d' union avec l' Incréé. Le Royaume de Dieu est en vous⁵⁰: cette parole de Jésus affirme le vrai mystère de la création mais aussi de la relation mystique entre Créateur et créatures.

Dans le plus grand roman de Dostoïevsky, «*Les Frères Karamasov*», Ivan jette un défi à son frère Aliocha: «Imagines-toi que les destinées de l' humanité soient entre tes mains, et que pour rendre définitivement les gens heureux, pour leur procurer enfin la paix et le repos, pour éviter des catastrophes naturelles ou la destruction de l' environnement, il soit indispensable de mettre, ne fut-ce qu' un seul

49. Cf. *Gen* 2, 19-20.

50. Cf. *Lc* 17, 21.

être, un enfant qui se frappait la poitrine de son petit poing, et de fonder sur ses larmes le bonheur futur. Consentirais-tu dans ces conditions, à édifier un pareil bonheur? Réponds sans mentir». —«Non, je n'y consentirais pas», dit Aliocha.

Quelle serait donc notre réponse? Comment pouvons nous concilier, réconcilier notre foi, reconstruire notre relation d' amour et de communion avec un Dieu aimant, qui a créé toutes choses et qui a veillé à ce qu' elles fussent «très bonnes», avec l' existence de la souffrance, du péché, et du mal? La souffrance et le mal nous confrontent dans leur irrationalité... La souffrance, qu' elle soit la nôtre ou celle des autres, est une expérience qu' il nous faut vivre.

Le monde sécularisé, beaucoup d' Eglises et de théologiens hésitent à fournir des propositions de solutions efficaces. Ici se trouve tout le coeur du problème, des sources prédominantes de la crise écologique et cosmologique.

Lorsque le point de départ n' est pas le même, il est bien rare que des opinions divergentes ou un dialogue entre des partenaires concernés de bords opposés converge. Grâce à la tradition riche et à l' héritage patristique et spirituel, l' Orthodoxie peut en faire une analyse claire: tout dépend du mal (péché); l' homme - création (au sens large) est communion ou relation avec le Créateur. Chaque rupture de cette koinonia harmonieuse, qui régnait dans l' état paradisiaque, produit une crise soit de nature spirituelle soit des valeurs morales ou encore une crise de la nature environnementale de l' espace dans lequel l' être humain évolue, au milieu des richesses naturelles.

Dans l' Eglise orthodoxe, un passage de l' Office des funérailles le souligne: «Au commencement, tu m' as créé de rien et ennobli de ta divine image; mais quand j' eu désobéi à ton commandement, tu m' as rendu à la terre dont j' avais été pris. Ramène-moi de nouveau à ta ressemblance en récréant mon ancienne beauté». D' ailleurs, le théologien et philosophe russe, le Père S. Boulgakov, disait: «Tuons la chair pour acquérir un corps»; et par le mot «tuons», le Père Boulgakov se réfère à l' idée que l' homme a besoin d' une discipline et d' une ascèse extérieure afin qu' il puisse reconquérir son état originel et rétablir sa relation interrompue avec le ciel et avec son Créateur⁵¹. Un renoncement ascétique conduit l' homme sur le chemin de la liberté et du discernement et au-delà à la bonne conservation de toutes choses environnantes qui lui garantit la vie.

51. S. Boulgakov, *L' Orthodoxie*, Paris, 1932, p. 240.

C'est seulement par l'ascèse que l'homme peut connaître la spontanéité, la beauté et les merveilles de la nature. La voie de la négation est la voie de l'affirmation. La différence réside uniquement dans les conditions extérieures et intérieures dans lesquelles se mène le combat. Ces deux voies sont authentiques et ascétiques, toutes deux sont «matérialistes» en prenant ici le terme dans son vrai sens chrétien. Toutes les deux rejettent le péché, le mal, la mort, la destruction, toutes les deux reconnaissent l'existence du monde et affirment que la création est vivante. La création pourrait être «un être divinisé», pour reprendre une expression de Saint Grégoire le Théologien: «Le Verbe Créateur créa l'homme, terrestre et céleste, éphémère et immortel, visible et intelligent, être vivant disposé ici-bas et transporté ailleurs, divinisé au-delà du mystère, lorsqu'il consent à Dieu»⁵².

La Tradition orthodoxe, sans minimiser les effets de la chute, ne va pas jusqu'à croire qu'elle ait entraîné une «dépravation totale» comme l'affirment les Calvinistes dans leurs conceptions des plus pessimistes.

VI. VERS UNE NOUVELLE CREATION: DANS UNE PENTECOTE COSMIQUE.

Dans la quête des hommes à la recherche des moyens ou des instruments nécessaires à l'accomplissement de ses fonctions «royales» au sein de la création et de son environnement, l'Orthodoxie rappelle encore une fois que l'événement de l'Incarnation du Verbe (Logos) a ouvert la voie au rétablissement de la race humaine, avec la venue du Dieu-Homme, du Christ, comme Sauveur et espérance de l'humanité entière. Par contre, l'homme-en-Christ, l'homme ecclésial, l'être divinisé, consciemment «image de Dieu» découvre le sens de ses origines et de ses énergies qui le conduit à reconnaître combien la «création est bonne». Les énergies créatrices de la nature et de son environnement doivent donc être préservées pour le service de l'humanité. Chaque aliénation de l'homme et chaque destruction des merveilles terrestres l'ont amené à la mort physique et spirituelle et finalement l'ont conduit à une crise de conscience et de valeurs. Saint Ephrem le Syrien a dit qu'en face de cette découverte, l'homme se trouve dans «un océan de

52. St. Grégoire le Théologien, *Discours 45, Pour la Sainte Pâque 7*. PG 36, 632 AB; voir aussi P. Nellas, *Le Vivant divinisé. Anthropologie des Pères de l'Eglise*, in: Coll. «Théologies», Cerf, Paris, 1989, p. 21, note 25.

symboles»⁵³. La splendeur des choses, disait Bonaventure, nous révèle Dieu. Et si nous ne sommes pas aveugles, elle crie Dieu et elle nous éveillera si nous ne sommes pas sourds»⁵⁴. Et bien avant lui, Saint Maxime le Confesseur affirma: «Le voici, lui, l' invisible, dans les choses visibles, lui l' impalpable dans les choses palpables»⁵⁵. Ainsi donc, le symbole devient un signe de reconnaissance entre le ciel spirituel et la terre charnelle-matérielle. Pour un chrétien, c' est un signe d' incarnation et son lieu, c' est le Christ lui-même dans la communion de l' Esprit Saint.

Cependant, dans cette «intervention christique» par l' Incarnation du Verbe, et dans cette nouvelle situation où l' homme découvre en l' Esprit Saint, l' espérance de son existence, l' Orthodoxie ne se limite pas au mystère de l' Incarnation, mais va plus loin jusqu' au jour de la Pentecôte où le Paraclet fortifie l' origine et affirme la naissance de l' Eglise du Christ.

Donc depuis l' événement de la Pentecôte, l' Eglise du Christ ne vit pas seulement pour elle-même, mais aussi pour la vie du monde et pour toute l' humanité. Il y a dans la vie chrétienne une dimension de diffusion, de volonté d' atteindre tout le peuple de Dieu par la puissance de l' Evangile de la Nouvelle Alliance, de répondre, dans la compassion du Christ à la souffrance et à l' injustice que vivent tous les êtres humains en satisfaisant leurs besoins immédiats de service, de subsistance, de protection et de conservation du monde actuel. Partout dans le monde et en particulier en Europe, où nous vivons, les Eglises et les chrétiens font face aux nouveaux problèmes de «survie» en essayant de trouver de nouveaux moyens de réaffirmer une fois de plus leur «identité apostolique», leur témoignage, leur mission et leur crédibilité au monde. Les changements socio-politiques nés du «vent nouveau» qui souffle aujourd' hui ne laissent pas les Eglises indifférentes dans leur lutte contre les problèmes de la vie quotidienne. Elles sont conscientes des situations nouvelles, et de leur tâche de rétablir et de conserver la création de Dieu dans un monde menacé par les pouvoirs et les forces du mal. Ainsi, un processus de renouveau en vue de la «Nouvelle Alliance» par laquelle le peuple de Dieu s' engage envers Dieu

53. St. Isaac le Syrien, *Oeuvres Spirituelles*, «72e Traité». Paris, (trad. fr.) 1981, p. 281; cf. Ignace IV, Patriarche d' Antioche, *Orthodoxie et Sauvegarde de la Création*, in *Episkepsis* 415 (15 mars 1989), p. 32.

54. Cf. E. Gilson, *La philosophie du Moyen-Age*, Paris, 1947, p. 442.

55. Cf. St. Maxime le Confesseur, *Mystagogie* 2.

le Créateur est nécessaire pour surmonter les hostilités et les divisions et trouver de nouveaux moyens de pratiquer un style de vie réaliste⁵⁶.

D'ailleurs toutes les épicleses de toutes les actions sacramentelles — invoquées par l'homme — continuent la Pentecôte par laquelle l'Esprit suscite une nouvelle création en Christ: reprise dans un dynamisme nouveau, celui de la Résurrection, de la «Pentecôte cosmique» des origines⁵⁷.

Et tout culmine lors de la transformation eucharistique où le pain et le vin — les fruits de la terre — trouvent leur accomplissement en devenant, sous le souffle et le feu de l'Esprit, le corps et le sang du Christ. Pour Saint Irénée de Lyon, c'est toute la nature que nous offrons pour qu'elle soit «eucharistie». Dans l'offrande, dit Saint Cyrille de Jérusalem, «on fait mémoire du ciel, de la terre, de la mer, du soleil, de la lune et de toute la création...»⁵⁸. D'ailleurs un beau texte de la Liturgie arménienne proclame: «Le ciel et la terre sont remplis de gloire à la manifestation de notre Seigneur, Dieu et Sauveur Jésus Christ... car, par sa Passion, toutes les créatures sont renouvelées»⁵⁹.

Les élaborations complexes de la nature, des épousailles de la terre et du ciel, les travaux et les fêtes de la culture dans la Tradition orthodoxe — tout collabore pour que la matière devienne ce calice offert à l'éclair de l'Esprit. Et de ce peu de matière transfigurée, réintégrée, le feu gagne jusqu'aux rochers et aux étoiles, la lumière s'irradie en ondes de plus en plus vastes, protégeant le monde, le saturant peu à peu de Parousie!

A cette structure symbolique du monde correspond une «connaissance symbolique» qui révèle «verticalement» dans les choses, la gloire de Dieu. Cette gloire qui, par définition, ne peut être saisie mais se révèle au saisissement. Le symbole provoque donc une reconnaissance brillante de son évidence propre inséparable d'une «émotion», d'une «tendresse» de tout l'être humain devant la beauté et la douceur du Dieu Créateur.

Arrachant l'intellect au monde de la violence, de la destruction, de la sexualité mécanique et objectivée, qui polluent la vraie image et

56. G. Limouris, *Le Rassemblement de Séoul à la recherche du Royaume de Dieu sur la terre ou au ciel?*, in *WCC/Forum* 9 (oct. 1990), p. 4.

57. Cf. Ignace IV, Patriarche d'Antioche, *Sauvegarder la création, mieux l'embellir, la spiritualiser, la transfigurer*, in: *SOP* (Service Orthodoxe de Presse) 137A (supplément); voir aussi le texte in: *Paix* 58/59 (1989), p. 32.

58. St. Irénée de Lyon, *Catéchèses Mystagogiques*, 5,6.

59. Cf. Ignace IV, *op.cit.*, p. 32.

la nature de la création, le discernement humain par son ascèse physique, matérielle et spirituelle, le transforme en l'unissant au coeur en «oeil de feu» ou «demeure de lumière». Cette lumière rejoint celle secrète des choses, «ce feu ineffable et prodigieux caché dans l'essence des choses comme le buisson» (ardent)⁶⁰, disait Saint Maxime le Confesseur, faisant allusion au corps eucharistique du Christ et à sa relation avec la nature, qui recouvre encore la cendre de notre aveuglement et de notre convoitise.

Ainsi donc, l'homme se sanctifie et en même temps transforme et renouvelle la nature en pratiquant «la contemplation de la nature». Il cesse d'objectiviser l'univers et l'environnement par sa convoitise et son aveuglement, sa présence allège et pacifie. Par sa contemplation, l'homme transfigure la nature, non dans la perspective de Babel, mais dans celle de la Jérusalem nouvelle.

Responsabilité et engagement.

L'ampleur et la complexité des problèmes écologiques, les excès de certains écologistes, de théologiens, peuvent engendrer la tentation de s'en désintéresser. Pour résoudre ces problèmes et remédier à la crise, n'est-il pas plus sage de s'en remettre aux spécialistes et aux instances gouvernementales ou ecclésiastiques? Ne serait-ce pas là une attitude responsable? Car la réponse au défi écologique est l'affaire de tous. Le combat et la lutte écologique *est* un combat pour l'homme et sa dignité. Le rôle des politiques et de leurs gouvernements est certes important mais pas exclusif. Les responsables politiques n'agissent le plus souvent que sous la pression de l'opinion publique. Tous concitoyens participent à la formation de cette opinion publique, la participation à des associations démultiplie cette action. Beaucoup de Conférences modiales comme celles d'ordre ecclésial [Bâle/Suisse, 1989, organisée conjointement par la Conférence des Eglises Européennes (CEC) et les Conférences Episcopales Européennes de l'Eglise Catholique, et Séoul/Corée du Sud (1990) organisée par le Conseil oecuménique des Eglises] ou encore d'autres consultations organisées sur le même sujet⁶¹, par leurs résultats multiples et variés, offrent une contribution considérable au débat général.

60. St. Maxime le Confesseur, *Ambigua*, PG 91, 1148C.

61. Cf. G. Limouris, *Das Syndrom der Weltversammlung in Seoul: Gottes Reich im Himmel oder auf Erden*, dans: *Oekumenisches Forum* 13 (1990), pp. 153-168.

D' ailleurs à l' ordre du jour des priorités des Eglises chrétiennes figurent la réalité écologique et sa crise —pour parler de l' Europe— beaucoup d' Eglises européennes sont engagées dans ce débat sur le terrain et dans les salles de conférences. Comme dans le monde politique avec ses différentes philosophies des partis, les Eglises aussi se divisent sur ce sujet. Quelle en est la cause? La séparation, le manque d' unité ecclésiale, conséquence des différentes traditions et doctrines théologiques. Il est par conséquent difficile d' arriver à un consensus et à un engagement commun. La Convocation mondiale de Séoul (1990) a mis en évidence l' image confuse et les différentes positions des Eglises. Si on peut dire qu' en politique il est parfois envisageable et réalisable d' arriver à un *compromis* d' opinion pour résoudre un problème ou pour trouver la solution d' une crise, par contre dans les dialogues théologiques, souvent difficiles entre les Eglises, la théologie contextuelle et les confessionnalismes ne permettent pas de décisions inadéquates, non conformes aux dogmes et aux traditions.

Le dialogue est encore ouvert et ces conversations dialogales sont un *signe* que la question de la création, de l' écologie et de l' environnement au moins fait partie de leurs préoccupations. La relation homme-nature-Dieu occupe une place importante dans leurs interprétations anthropologiques et dans la communion «verticale» entre la terre et le ciel.

D' ailleurs, la «désignation d' une journée pour la protection de l' environnement» annoncée par le feu Patriarche Oecuménique Dimitrios Ier, sur l' initiative de l' évêque de Constantinople, le 1er septembre 1989, a été un *évènement* unique dans le monde orthodoxe.

Circonstance particulièrement opportune en ce jour du 1er septembre de chaque année, marqué aussi par le commencement de l' année ecclésiastique dans laquelle l' Eglise implore la bénédiction de Dieu «auteur de toute création, qui a soumis à son pouvoir les moments et les temps». Il serait bien superficiel de penser qu' ainsi l' Eglise orthodoxe se sacrifie à une mode. Sa tradition théologique, spirituelle et ascétique est là pour témoigner du contraire.

N' est-ce pas le rôle de l' Eglise qui se doit d' être présente dans le monde pour le sanctifier? Ainsi à la suite de son Maître Jésus Christ, elle témoigne d' une sollicitude constante pour tout ce qui préoccupe l' humanité? Dans son Message de Noël (1988), le feu Patriarche Oecuménique Dimitrios Ier enseignait à son écoute aimante et attentive: «...Dans la grande oeuvre de la transfiguration du monde, Dieu respecte la liberté de l' homme, qu' il a aussi établi comme couronnement et

chef de la création, responsable de la destinée et de la marche de toute la création matérielle. Sans le Dieu incarné, l'homme ne peut rien réussir car il est lui-même prisonnier de la corruption et de la mort. Maintenant que Dieu est avec nous —Emmanuel— l'homme a le pouvoir mais aussi la responsabilité, uni à Dieu dans le Christ de diriger la marche de l'Histoire, vers le but final, pour lequel le monde a été créé. L'homme est davantage responsable de la marche de l'Histoire comme aussi de toute la création. ...Jamais peut-être le message de l'union du ciel et de la terre dans le Christ n'a résonné aussi clairement que de nos jours comme un message de responsabilité de l'homme envers toute la création. Aujourd'hui l'homme montre davantage, d'une façon non ambiguë, qu'il est responsable non seulement de la marche de sa propre histoire, mais aussi de la création matérielle, de son environnement. De nos jours, plus qu'en tout époque, la création «gémît et souffre» (Ro 8,22) parce que son chef, l'homme, refuse obstinément de l'incorporer au Verbe incarné, la violence sans respect et le viol sans merci. Au lieu de l'unité avec le ciel, il la soumet à sa propre volonté. Au lieu de l'offrir au Créateur, comme pain eucharistique, il l'asservit et la transforme pour satisfaire ses appétits et ses désirs insatiables. Et c'est pour cela que la création matérielle se révolte aujourd'hui contre l'homme lui-même et le menace de disparition. La crise écologique actuelle en témoigne de façon dramatique⁶².

Le rôle de la théologie, pour l'Orthodoxie, est donc de dégager toutes les implications de cet acte de foi en un Dieu Créateur et en un monde qui n'est pas seulement nature mais création. Il faut reconnaître que la théologie surtout occidentale n'a pas toujours prêté une attention suffisante à l'activité créatrice de Dieu. La tradition augustinienne privilégie la rédemption par rapport à la création qui passe ainsi au second plan.

La création est considérée comme une «création déçue». A la suite de Descartes qui fait une séparation entre *objet* et *sujet*, comme entre *nature* et *esprit*, la théologie abandonne à la science tout ce qui touche à la nature et à la cosmologie. L'éthique occidentale emprunte le même chemin. Elle se borne à être une éthique de la personne et des relations sociales et se désintéresse des relations entre les hommes et la nature. Ces abandons furent grandement préjudiciables à la théologie. En négligeant une partie importante du réel, elle prenait le risque de sombrer dans l'insignifiance. La crise écologique moderne va la

62. Voir le texte dans: *Episkepsis* 410 (janvier 1989).

contraindre à sortir de son silence. Dans l' Orient chrétien au contraire, l' Eglise, par sa théologie, a toujours invité les fidèles à redécouvrir le message biblique de la création et à être vigilant quant à l' oubli de l' unité du réel et de son lieu avec la transcendance du Dieu Créateur.

L' Orthodoxie est consciente que le problème de l' origine de l' univers est un problème à la fois scientifique, philosophique et théologique. Mais le concept de création est d' abord théologique et en cela ne dépend pas de la science mais d' un acte de foi⁶³.

Enfin, des structures particulières, que j' ai déjà mentionné, sont nécessaires et l' Orthodoxie, dans un esprit de dialogue, de compréhension et de respect mutuel est prête à offrir sa «diaconie écologique et cosmologique», à condition que l' objectif soit le développement d' une écologie diaconale *digne de se nom*.

VII. LE «NEW AGE» — SPIRITUALITE ALTERNATIVE?

Beaucoup de bruit se fait aujourd' hui dans les cercles des théologiens et des historiens autour de la nouvelle théorie, du «New Age», ainsi que des débats sur la signification et l' importance de cette nouvelle formule de mystique et de spiritualité eschatologique de l' univers.

Il est vrai que toute une «spiritualité» diffuse se cherche aujourd' hui, qui va des formes les plus frustrées de l' occultisme et de la magie aux gnoses les plus subtiles et commence à se cristalliser dans ce qu' on appelle la «mystique du New Age». Cette spiritualité semble au préalable une conception anti-chrétienne, mais le christianisme auquel elle s' oppose n' est-il pas souvent dégénéré, réduit à un piétisme sentimental et à un moralisme méchant, plus ou moins manichéen? Prenons trois des principaux thèmes de cette ambiguïté du «retour au religieux» (ou plutôt au «spirituel»): le cosmos, la nature, l' éros, la méditation transformante.

Plutarque, le philosophe grec, raconte qu' un grand cri avait été ressenti sur la mer: «Le grand Pan est mort, le grand Pan est mort!» Il semble qu' il renaisse aujourd' hui. Les jeunes filles en attente d' amoureux et les Présidents Directeurs Généraux en attente d' employés modèles scrutent les astres et les signes du Zodiaque. On annonce l' ère du Verseau. On prend conscience de son corps en l' accordant aux

63. Cf. Jean-Pierre Lonchamp, *La création du monde*. Declée de Brouwer, Paris, 1990, pp. 132-135.

rythmes cosmiques. On l' exalte au contact de la mer, du roc ou de la neige. Heidegger, en contemplant la silencieuse croissance des arbres, célébrait le mystère de l' être. Les poètes cherchent de nouveaux noms au divin dans la beauté du monde et de la nature, les religions asiatiques nous apprennent à voir dans le cosmos une théophanie. Dans l' Allemagne unie d' aujourd' hui, l' *écologisme* et le bouddhisme se mêlent dans la volonté de ne plus dominer la nature et l' environnement, mais de se fondre en elle, vieux rêve panthéiste!

Or, de tout le monde chrétien, l' Orthodoxy est la seule qui ait préservé une vision liturgique, eucharistique et mystique de la nature et de l' environnement. Le Christ ressuscité transfigure secrètement l' univers, illumine l' environnement de l' homme; la présence de Dieu désormais n' est plus seulement causale mais énergétique. L' eucharistie accomplit les potentialités sacramentelles de la matière: «Je n' adore pas la matière», dira Saint Jean Damascène, «mais j' adore le Dieu qui, pour me sauver, s' est fait matière». L' ascèse permet «la contemplation de la gloire de Dieu cachée dans les êtres humains et dans les choses». L' univers est un «*Logos alogos*», disait Origène, dont nous pouvons en Christ, «*Logos*» incarné, libérer la célébration. Il appartient à l' homme, «prêtre de la vie», «prêtre du monde», d' offrir à Dieu, dans le grand sacrifice christique de réintégration, le «*Logos*» des choses.

Cette puissante conception a été occultée à l' époque moderne, ou interprétée dans une perspective purement monastique. Il appartient de lui donner toute sa portée culturelle et sociale, et de féconder par elle l' écologie. Les grands «sophiologues» russes ont tenté de le faire au début du siècle; leurs conceptualisations étaient maladroitement, mais elles nous ont rappelé l' importance de la Sagesse biblique, surtout du Livre des Proverbes (chap. 8): dans cette figure mystérieuse Dieu et la création semblent mutuellement s' envisager, car la Sagesse est à la fois manifestation du divin et «forme» secrète du créé.

La situation actuelle voit s' exaspérer le conflit du Christ et de l' *éros*, comme si c' était deux divinités contraires. Et certes, dans l' histoire du monde chrétien, la méfiance envers l' *éros* (réduit à la sexualité) fut beaucoup plus longtemps nécessaire pour assurer, contre les fatalités de l' espèce et les extases fusionnelles, la pleine révélation de la personne. Il fallait reconnaître la femme — en tant que personne existante et non pas comme une simple reproductrice; il fallait affirmer aussi l' union avec Dieu comme une communion-koinonia dont le symbole est la fidélité aimante et non l' exaltation érotique de l' instant. Le monachisme oriental a dégagé, contre les pesanteurs de la

vie biologique, la transcendance de l' image de Dieu en l' être humain.

Peu à peu cependant l' éros a été moins transfiguré que nié.

Alors est venue la révolte de la vie. D' étonnantes explorations, d' étonnantes innovations ont été réalisées depuis la fin du XIX^e siècle, des découvertes et des conclusions trop rapides de Freud à la maîtrise par la femme de sa propre fécondité. Hantée par le néant, la modernité exalte l' érotisme, à la fois fête de la chair et recherche vite abandonnée d' un autre... Aphrodite surgit encore de la mer, véritable déesse de la Vie, aussi brillante et lisse, aussi abstraite en définitive, que les starlettes anonymes des publicités touristiques.

Ici encore il nous appartient de trouver un chemin d' unification et de dépassement.

Un christianisme authentique n' a peur ni de la vie, ni de l' amour, du pauvre, grand et noble amour entre un homme et une femme. Un christianisme authentique dit le sens de l' amour, il intègre l' éros dans la rencontre des personnes. Alors la sexualité n' est plus liée au dégoût ni à la fascination; elle devient le langage de la koinonia-communion. A la limite comme telle, elle n' existe plus: il y a seulement, dans le respect réciproque, la rencontre et l' échange de deux «âmes vivantes», pour parler selon l' esprit biblique.

Et rien dans tout cela s' oppose au monachisme oriental. La vie monastique en effet, quand elle parvient aux noces mystiques du Christ et de l' âme, constitue l' accomplissement de l' éros. Elle est une bénédiction pour la spiritualité nuptiale, pour le mystère de l' enfant. «Je suis un vieux moine: chaque fois que je tiens un enfant, je sens en moi la joie du vieillard Syméon prenant dans ses bras l' enfant Jésus», disait un père spirituel contemporain. Finalement, ce que le couple symbolise, le monachisme l' accomplit, dans une perspective du présent et de l' avenir.

VIII. LE PROBLEME ECOLOGIQUE, UN DEFI POUR L' AN 2000 DANS UNE NOUVELLE EUROPE.

D' ici moins de dix ans, l' humanité ouvrira ses portes sur un nouveau millénaire. Quels sont les défis les plus urgents pour l' an 2000? Parmi tous ceux auxquels la société actuelle se voit confrontée, quatre pourront être identifiés. Nous voulons nous arrêter sur ceux qui sont liés au problème écologique et à l' environnement en particulier.

Le premier défi se rapporte au *problème écologique*. Notre planète est «une seule terre», selon une expression utilisée par l' ONU. Elle est

notre habitation, créée par Dieu, et elle n' est pas respectée comme nous l' avons analysé. Elle a été abusée, maltraitée et aujourd' hui nous en récoltons les conséquences les plus graves qui semblent les plus tragiques, les plus atroces qui ne s' étaient jamais produites au cours de l' histoire de l' humanité depuis son origine.

L' Institut Worldwatch de New York a préparé son rapport sur l' «état de santé» de la terre pour l' année 1988 et ses conclusions sont vraiment alarmantes. Notre planète se trouve dans un état très préoccupant et souffre de «maladies» graves.

La première d' entre elles est la *destruction des forêts*: celles de l' Europe du Nord ou les grandes forêts tropicales. Ce problème ne touche pas seulement le Brésil, par exemple, où l' on est en train de détruire la grande forêt amazonienne. Il s' agit au contraire d' un problème d' une portée internationale, parce que la mort de la forêt signifie la destruction des grands «poumons» de la planète qui assurent la présence de l' oxygène dans l' atmosphère et qui, par conséquent, sont indispensables à la vie de l' humanité; sauf à vouloir en être réduit à se promener avec des masques à oxygène.

Une seconde «maladie» est la *diminution de la nappe phréatique*, c' est-à-dire des réserves d' eau souterraine, elles aussi indispensables à la survie humaine. A cela s' ajoute un autre mal dont nous entendons souvent parler: la pollution des eaux de surfaces — fleuves, lacs, mers, océans, etc.

Un autre problème se réfère à la *désertification progressive de larges zones en Afrique*. Dans tous ces territoires où les forêts ont été coupées, le désert avance désormais de façon inexorable. Cela a compromis l' équilibre qui permettait à l' Afrique de s' alimenter toute seule. Maintenant, elle n' est plus auto-suffisante parce que les possibilités de cultures sont réduites. C' est ainsi qu' a commencé la pénurie. Et le problème de la faim, qui touche des millions de personnes, ne peut pas laisser indifférent et impassible le reste de l' humanité.

D' ailleurs, nous mentionnons aussi la *pollution atmosphérique* avec les modifications de la composition chimique de l' atmosphère qui en découlent. Les effets en sont: la diminution et la perforation (ce que l' on appelle le «trou») de la couche d' ozone qui protège des radiations ultra-violettes, et l' augmentation de la température sur toute la terre (ce que l' on appelle l' «effet de serre»). Ce type de situation a des conséquences énormes sur la santé de la planète entière.

Enfin, en ce qui concerne le problème écologique, nous nous trouvons face à l' *extinction de milliers d' espèces végétales et animales*,

résultat d' une sorte de «folie destructive», dans laquelle l' être humain semble être tombé et dont il ne sait pas encore comment s' en sortir.

Ces signes nous montrent combien le problème écologique est urgent et présente un grand intérêt. Les chercheurs de l'Institut World-watch, commentant le rapport, ont utilisé une comparaison très expressive: si le monde était un être humain, il faudrait le conduire au service de réanimation de l' hôpital le plus proche. Cela pour montrer que les interventions sont urgentes et il faut que les responsables de ce monde décident et agissent dans un temps très limité. Il a ensuite observé que l' actuelle génération était la première dans l' histoire de l' humanité à devoir répondre à la question: la terre doit-elle rester un lieu habitable ou non?

Le Pape Jean-Paul II lui-même, dans l' encyclique «Sollicitudo rei socialis», en parlant de ces problèmes, a formulé un concept qui doit faire réfléchir. Il écrit: «La domination accordée par le Créateur à sa créature n' est pas un pouvoir absolu et l' on ne peut parler de liberté d' user et d' abuser, ou de disposer des choses comme on l' entend (...) Dans le cadre de la nature visible, nous sommes soumis à des lois non seulement biologiques mais aussi morales, que l' on ne peut transgresser impunément»⁶⁴. Ainsi, il y a des lois et l' on peut les transgresser, mais pas impunément parce que, tôt ou tard, la nature présente la facture.

Ce problème de l' écologie est un défi qui ne peut être résolu qu' avec un changement de mentalité de l' humanité. En effet, les moyens et l' argent ne manquent pas: notre civilisation est parfaitement capable d' affronter ces problèmes, aussi bien du point de vue technologique que du point de vue des ressources économiques. Ce qui manque, c' est la mentalité juste et le fait de comprendre que le monde est, comme nous l' avons vu à plusieurs reprises, «une seule maison, une seule terre».

L' Europe est le continent qui a le plus contribué au dévelop-

64. Cf. *Encyclical Letter «Centesimus Annus»* of Pope John Paul II for the 100th Anniversary of «Rerum Novarum», Liberia Editrice Vaticana, Vatican City, 1991, pp. 66-67, para. 34; voir aussi le texte *L' Encyclique «Centesimus Annus»*, in: *La Documentation Catholique* 2029/11 (2 Juin 1991), p. 534, para. 34; Ignazio Musu, *Dottrina cristiana efficienza economica e giustizia sociale*, in: *Osservatore Romano* (Mercoledì 19 giugno 1991), pp. 1,4 et 9; aussi in: *Catholic International*, vol. 2, no 12 (15-30 June 1991), pp. 573-574, para. 34; G. Limouris, *Orthodoxy Facing Contemporary Social Ethical Concerns*, (an Orthodox point of view of the Encyclical Letter «Centesimus Annus»), in: *The Ecumenical Review*, vol. 43, no. 4 (October 1991), pp. 427ss.

pement des idées, de la philosophie, de la culture, du travail, des arts et des sciences, de la formation, de la recherche et de la vie de la société en général. Mais c' est aussi celui qui a les plus grandes responsabilités dans la crise actuelle. A l' origine des deux guerres mondiales, il porte encore aujourd' hui en lui la menace de la guerre et de l' autodestruction atomique de la planète, malgré les initiatives récentes prises par les grandes puissances, surtout les Etats-Unis et l' URSS, pour un désarmement contrôlé et limité au minimum.

D' ailleurs, son expansion industrielle et économique incontrôlée met en danger l' équilibre écologique de la terre, engendre les catastrophiques famines des pays en voie de développement, pousse à la violence généralisée et au terrorisme en désintégrant les structures socio-économiques et politiques. Et la prétention de ses Etats a engendré des totalitarismes: mises en exode, persécutions, assassinats de millions d' hommes en raison de leur race, de leur couleur ou de leur appartenance ethnique. Terribles points noirs!

Pourquoi l' Europe a-t-elle été et continue-t-elle d' être dans cet état de déclin? Parce qu' en se mettant à la place de Dieu, elle a absolutisé l' homme et ses conquêtes terrestres, et oublie sa relation verticale et céleste. Résultat: la mort de l' être humain lui-même et par conséquent de l' humanité entière. Qu' est devenu en effet le projet scientifique qui promettait l' ouverture d' espaces infinis de progrès et de bien-être?

Il a sombré dans le primat accordé au succès économique sur les valeurs humaines du travail: dans l' instauration de régimes politiques qui nient la liberté et les droits de l' homme; dans le matérialisme et l' hédonisme qui sapent la famille et les relations sociales; dans les manipulations de toutes sortes, celles de l' opinion publique, mais aussi génétiques et biologiques. Scepticisme, relativisme, nihilisme: tel est l' aboutissement d' une raison fermée à la transcendance du fait même de cette fermeture. Cette possibilité était à vrai dire inscrite, à titre de tentation, dans le christianisme lui-même: le pouvoir et la possession, l' entreprise scientifico-technique de domination de la nature découlent de la conception biblique de la création. Mais celle-ci confiait le monde à l' homme dans le cadre de son alliance avec Dieu. Or, par le sécularisme, l' homme a rompu avec le Créateur, l' athéisme est une rébellion. La crise de la civilisation, le déclin de l' Occident sont donc des problèmes internes à l' histoire chrétienne: inséparables dans le passé, les Eglises chrétiennes et l' Europe le sont aussi pour l' avenir.

1. *Le vieillissement et le suicide de l' Europe.*

Qui se souviendra des mots désespérants de l' Archevêque de Paris, Cardinal J.-M. Lustiger, répondant à la question de son interlocuteur: a-t-il le sentiment d' appartenir à un «continent sur le déclin», ne dissimulant pas son trouble: «C' est une question que je ne cesse de me poser. Je me demande si nous ne sommes pas en train de mourir»⁶⁵. De mourir de quoi? N' en nous sommes nous pas arrivés à mourir d' une crise spirituelle, d' une crise des valeurs et des principes de l' ordre humain et chrétien, ou des idéaux, ou encore à cause d' une crise d' ordre écologique ou environnemental, ou encore de la crise économique et politique au niveau mondial?

Or, à vrai dire, celui qui aujourd' hui les relit à tête reposée, échappe difficilement à un sentiment de pessimisme; au dire du Cardinal Lustiger, l' Europe contemporaine —pour ne pas parler du monde entier— va mal et lui-même pressent dans cette société, qui se sécularise de plus en plus, une marche vers l' échec et vers un chaos croissant.

Qu' il faille ou non, à son propos, parler au préalable de «crise»⁶⁶, la *réalité* du déclin européen ne fait pas de doute, alors que de grandes conversations s' entament pour une *Europe unie*. Dans une première approche, elle est quantifiable, mesurable et les chiffres statistiques parlent d' eux-mêmes⁶⁷.

Pourquoi donc soudain ce goût du «suicide», cette «perte de volonté divine», «cette profonde aliénation spirituelle» où l' Europe a

65. J.-M. Lustiger, *Le choix de Dieu*, Ed. de Fallois, Paris, 1987, p. 456; cf. aussi un article intéressant qui défie l' actualité de l' Europe aujourd' hui avec ses perspectives d' avenir, écrit par un bien distingué théologien grec, E. Theodorou, *L' enseignement (paideia) et la vision de l' Europe unie*, in: *Theologia* 61 (oct.-déc. 1990), pp. 566-587 (en grec).

66. Cf. René Luneau, *La nouvelle évangélisation de l' Europe. Propos entendus, faits observés* (1978-1989), in: *Le rêve de Compostelle. Vers la restauration d' une Europe chrétienne?*, Centurion, Paris, 1989, p. 26.

67. Le Pape Jean-Paul II déclarait, en octobre 1985, à Rome: «On ne peut plus ignorer la dénatalité et le vieillissement démographique ou les tenir pour une solution au problème du chômage. La population européenne qui, en 1960, constituait 25% de la population mondiale, descendrait au niveau de 5% au milieu du siècle prochain si la tendance démographique actuelle devait continuer. Ce sont là des chiffres qui ont conduit des responsables européens à parler d' un «suicide démographique de l' Europe», voir dans *Documentation Catholique* (octobre 1985); cf. à l' excellent livre du Cardinal J.-M. Lustiger, *Nous avons rendez-vous avec l' Europe*. Mame, Paris, pp. 15-23.

perdu son âme? Et ce suicide ne s'arrête pas aux grandes questions existentielles que l'homme du troisième millénaire pose aujourd'hui, comme «de sens de la vie et de la mort», ou de la relation entre «le matériel et le spirituel». A quoi ressemble l'être humain européen d'aujourd'hui, et comment peut-il être qualifié et identifié? C'est un être humain tellement engagé dans la tâche d'édifier la *cité terrestre* qu'il a perdu de vue ou même qu'il exclut volontairement la «cité de Dieu». Dieu reste en dehors de son horizon de vie... L'Europe qui, à l'Ouest dans la philosophie et dans la pratique du quotidien, a parfois proclamé la «mort de Dieu» et qui, à l'Orient, en est arrivée à l'imposer et à condamner Dieu pas seulement idéologiquement et politiquement mais aussi théologiquement et spirituellement, est aussi l'Europe où a été proclamé la «mort de l'homme» comme personne et valeur transcendante issue de l'oeuvre de l'action divine du Dieu Créateur. A l'Ouest la personne a été sacrifiée au bien-être; et à l'Est, elle a été sacrifiée aux systèmes des structures.

Triste constat, que cet être humain qui se voudrait tellement adulte, mûr, libre, est aussi un être qui fuit la liberté pour se comporter avec conformisme, un homme qui souffre de la solitude, qui cherche à évacuer la mort et qui est marqué par la perte effrayante de l'espérance.

2. *Construire une Europe nouvelle et chrétienne: possible ou non?*

Par contre, lorsqu'on interroge l'histoire de l'Europe moderne, dont on sait bien qu'elle est chrétienne⁶⁸ en ses racines, on perçoit qu'à l'encontre de l'obéissance à Dieu, source de la vraie liberté qui n'est jamais liberté arbitraire et sans but, mais liberté pour la vérité et le bien, on a choisi une attitude qui, ayant supprimé toute subordination de la créature à Dieu ou à un ordre transcendant de la vérité et du bien, considère l'homme en lui-même comme le principe et la fin de toutes choses et la société, avec ses lois, ses normes, ses réalisations, comme son oeuvre absolument souveraine. Cependant l'éthique n'a alors d'autre fondement que le consensus social, et la liberté individuelle, d'autre frein que celui que la société estime devoir imposer pour la sauvegarde de celle d'autrui.

68. Cf. A. Mbembe, *Va-t-on reconstruire une Europe chrétienne? Questions africaines préalables*, in: Ladrière et R. Luneau, «Le retour des certitudes», Centurion, Paris, 1987, pp. 171-194.

Difficile d' énoncer plus clairement les principes sur lesquels repose la société «sécularisée» dans laquelle nous vivons actuellement, depuis quelques générations déjà. Sont-ils à l' origine de tous les maux énoncés plus haut et de ce déclin auquel l' Europe semble ne plus pouvoir échapper? Sans doute convient-il de ne pas idéaliser le passé de ce «vieux continent à l' histoire si tourmentée»⁶⁹.

«Construire une Europe nouvelle» dont on parle beaucoup aujourd'hui, en sachant «assurer les grandes valeurs de la culture chrétienne», travailler à faire «naître une Europe unie», voilà la vraie manière d' honorer «l' héritage des Pères de l' Eglise» et de répondre à leur «invitation à construire l' Europe comme une communauté d' hommes et de femmes et non pas seulement comme l' expression géographique d' une pluralité de nations»⁷⁰.

Il faut revenir aux origines de ce vieux continent et retrouver la «source ardente», car l' histoire l' atteste avec vigueur: on ne peut pas séparer l' Eglise et l' Europe. Parce que l' Europe a été baptisée par le christianisme et les nations européennes, dans leur diversité, ont donné corps à l' existence chrétienne. Et l' Eglise est appelée à donner et à offrir «une âme» à la société moderne. «Retourne —donc—, retourne-toi, toi-même, sois toi-même, découvre tes origines, ravive tes racines. Revis ces valeurs authentiques qui ont rendu ton histoire glorieuse et bienfaisante ta présence, Europe, sur les autres continents». C' est avec ces mots que le Pape Jean-Paul II a lancé depuis St Jacques-de-Compostelle, lors de sa visite en 1982, son inquiétude et son appel à l' Europe, à cette «Europe vieille et fatiguée»⁷¹.

L' heure est donc venue pour l' Eglise pour une nouvelle évangélisation de l' Europe. A vrai dire, la question n' est pas nouvelle, mais les années passent en aggravant l' urgence.

L' Europe a besoin d' une «seconde mission d' évangélisation», c' est-à-dire la nécessité de réagir avec courage et décision à la déchristianisation et de reconstruire les consciences à la lumière de l' Evangile du Christ, coeur de la civilisation européenne.

69. Cf. Edem Kodjo, *L' Occident, du déclin au défi*, Stock, Paris, 1988, pp. 87ss; l' auteur précise encore que: «L' Europe et ses peuples auront imprimé une marque indélébile à l' histoire de notre temps (...). La question se pose de savoir comment l' Europe, cette parcelle de terre représentant une infime partie de l' humanité, a pu s' imposer à la planète, la dominer et l' organiser à son profit».

70. Cf. E. Morin, *Penser l' Europe*, Gallimard, Paris, 1987, p. 24; cf. aussi C. Geffré et J.-P. Jossua, *L' indifférence religieuse. Définition et critères*, dans: *Concilium* 185 (1983), (liminaire), «*Indifférence religieuse et sécularisation*».

71. Cf. *Compostelle* (novembre 1982).

Ainsi, de même que seule l' Eglise, reprenant un compagnonnage séculaire, peut sauver l' Europe du désastre qui s' annonce, seule une Europe devenue chrétienne peut ouvrir le chemin de la civilisation nouvelle. Elle —l' Evangile du Christ et l' Eglise— qui a tant contribué au progrès humain au cours des siècles passés pourra être demain encore un phare lumineux de civilisation pour le monde, si elle sait puiser à nouveau dans la concorde et l' harmonie, à ses sources originelles: le meilleur humanisme classique, élevé et enrichi par la révélation chrétienne.

Dans cette perspective et cette vision d' une Europe chrétienne, offrant au monde une image renouvelée de l' être et de son environnement, la société d' aujourd' hui pourrait s' occuper de ses problèmes d' urgence et en particulier sauvegarder surtout le «macrocosme de la création» et de l' environnement touchés par l' actuelle crise écologique et environnementale.

Ainsi, n' y a-t-il pas d' hésitation sur la tâche à entreprendre? Il faut reconstruire cette «création abimée, brisée et polluée» par différents facteurs technologiques, socio-politiques, économiques et surtout humains, pour garantir l' avenir de l' humanité entière, et, d' une Europe chrétienne, réconcilier les traditions et en particulier celle de l' Orient et de l' Occident, prestigieuses sources de la foi, retrouver le sens de l' être et de la vie qui affirme la primauté du spirituel.

Projet ou vision eschatologique, ambitieux et exaltant dont on comprend assez bien qu' il puisse mobiliser aujourd' hui tant d' énergies pour sa mise en oeuvre. Que ne peut-on espérer d' une nouvelle découverte cosmologique sur la nature et l' environnement où l' être humain vit et agit en communion directe avec Celui qui l' a créé et qui a mis en marche tout «ce mécanisme anthropocosmique», qui participe à la réalisation ultime du Royaume de Dieu sur la terre comme d' ailleurs dans le ciel, afin que l' homme puisse être un *témoin éloquent* et un vrai coopérateur de cette mobilisation pour «la sauvegarde» à laquelle est convié tout le peuple chrétien, ainsi que les fidèles appartenant à d' autres croyances dans l' espérance et la foi profonde d' un retour à l' état originel de l' humanité et de l' être en particulier.

Ainsi donc, l' Europe a besoin du Christ. Elle doit refaire du salut le but ultime de l' histoire humaine. Elle doit retrouver ses racines spirituelles du premier millénaire. Ce n' est pas une regression, mais un appel. Les diverses déclarations des droits de l' homme, les constitutions contemporaines ne sont en effet que la traduction de la

conception chrétienne de l'homme et de son usage de l'environnement où ses actions sont «condamnées» par le destin de la vie. Cette conception valorise la dignité de la personne, le sens profond de la liberté et de la justice, la découverte de l'amour pur⁷² pour soi-même et pour le prochain. Abandonner les idéologies fracassantes sur la confusion totale de la société au sujet de l'amour et du sexe, l'esprit d'initiative en même temps que la tolérance, la coopération et la paix, le respect de la vie et la protection et la sauvegarde de la nature. A l'aube du troisième millénaire, il s'agit de rien de moins que de créer, par une seconde évangélisation, une civilisation européenne nouvelle et commune qui, débarrassée de ses tares et de ses divisions, contribuerait, en renouant avec son passé, à une nouvelle période bénéfique pour toute la planète.

IX. EN GUISE DE CONCLUSION: VIVRE DANS L'ESPERANCE DANS L'OIKOS DE L'ENVIRONNEMENT CONFIE.

Le choix d'une méthode d'investigation ou d'analyse historique ou encore d'une tradition comme celle de l'Orthodoxie imprime une conception «katholisante» globale, plus ou moins raisonnée du mouvement des sociétés humaines en même temps qu'un enseignement d'une Eglise avec une longue histoire riche, basée sur une période patristique et conciliaire dynamique qui a constitué toute la vie ecclésiale au cours des siècles.

L'histoire des sciences n'échappe pas à la règle: les méthodes de recherche y sont significatives en ce qu'elles reflètent aussi, au moins implicitement, des théories portant sur la production du discours scientifique.

Mais il ne faut pas cacher que tout effort de théorisation en matière d'histoire s'effectue toujours avec un arrière-plan conceptuel mettant en oeuvre l'idée d'un *sens de l'histoire*. Non seulement dans l'interprétation eschatologique de cette expression⁷³, mais aussi dans sa signification *rationnelle* selon laquelle l'histoire a un *sens*, et ce sens est porteur d'indications pour l'action éventuelle des hommes⁷⁴.

72. J. Ratzinger, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Mame, Paris, 1977, p. 197.

73. L'idée d'une «*fin*» (=«*télos*» en grec) de l'histoire est aujourd'hui remise par les scientifiques, au musée méthaphysique.

74. Cf. Ch. Passadéos, *Incidence des rapports sociaux sur le développement scientifique et technique* (Séminaire de recherche tenu à la Maison des Sciences de l'Homme), Paris, 1974-1975, publications ronéotypées; cf. aussi P. Acot, *op. cit.*, p. 248.

Dans le cadre de l'histoire de l'écologie et de l'environnement, il s'agissait de montrer, entre autre, en quoi la logique du développement de cette discipline, qui est devenue une réalité vitale d'aujourd'hui et une préoccupation du premier degré, fut liée au développement des sciences et des techniques voisines⁷⁵, toujours vue du spectrum de la doctrine et de la Tradition orthodoxe, plongé aussi dans la réalité d'une vie ecclésiale vécue mais aussi vue dans la perspective de la réalisation du Royaume de Dieu sur la terre comme au ciel.

Il n'est évidemment pas question de s'égarer dans une sorte de *néoscientisme* où l'on prétendrait *déduire* de l'histoire de l'écologie ou de la science de l'environnement elle-même, telle ou telle prise de position. Par contre, un regard attentif sur les idées dont le «mouvement des sociétés» est porteur, face aux problèmes qui viennent d'être évoqués peut être singulièrement éclairant.

Quand l'opinion publique s'indigne, à juste titre, du silence des quarante-huit heures qui a suivi la tragédie de Tchernobyl; quand les soviétiques se félicitent de la «transparence» qui a suivi ce silence; quand les écologistes rêvent d'une société «autogestionnaire»; quand les riverains des centrales nucléaires françaises souhaitent la levée des secrets concernant la sécurité, les incidents éventuels de production et les dispositions d'urgence prévues en cas d'accident grave; quand les populations riveraines des grands fleuves, comme le Rhône ou le Rhin, s'interrogent sur l'alibi que représente le fameux «secret de fabrication» dans la dissimulation de la composition des effluents rejetés par l'industrie chimique; quand les consommateurs des grands pays industrialisés exigent la clarté sur les additifs, les engrais et les pesticides mis en oeuvre dans l'élaboration des produits agro-alimentaires qui leur sont proposés; quand les habitants des grandes concentrations industrielles, notamment pétrochimiques, posent publiquement la question des risques technologiques majeurs; quand les élus des comités d'hygiène et de sécurité et des conditions de travail (CHSCT) revendiquent

75. Cf. Botanique, zoologie, dynamique des populations, technique d'échantillonnage, entomologie, etc. Parler de «développement interne» d'une science ou d'une discipline serait contraire aux faits. Parler de pression logique, de dynamique interne de développement ne l'est pas. Ainsi, l'idée des successions biotiques peut être considérée comme issue d'une extention quasi formelle de la notion de succession végétale. Mais, par ailleurs, cette idée peut aussi être considérée comme issue, au moins partiellement, aux besoins sociaux d'exploitation. On ne verra pas là de contradiction dès lors que l'on accepte le caractère multifactoriel de la causalité historique.

le droit d'interrompre une production jugée dangereuse pour les travailleurs et l'environnement; quand les sondeurs de la construction navale s'interrogent sur l'épidémiologie des cancers pulmonaires dans leur profession; quand les ingénieurs, techniciens et ouvriers d'une entreprise polluante revendiquent sous les formes les plus diverses, ou simplement souhaitent être associés, en fonction de leur niveau d'intervention dans la production, à la conception même des méthodes productives; quand des régions entières se mobilisent pour obtenir la transparence de l'étude d'impact d'une implantation industrielle envisagée; quand des agriculteurs protestent contre la mise en place sans concentration préalable d'une base de loisirs ou d'un lotissement pavillonnaire dans une zone à vacation traditionnellement agricole, ou encore contre la contrainte du renoncement à telle ou telle production au nom des «excédents», dans un monde où des milliers d'enfants meurent de faim chaque jour; quand il ne s'écoule pas un seul jour sans que l'une ou plusieurs de ces aspirations, et d'autres incomparables, ne se manifestent —et cette longue énumération n'épuise pas l'infinie diversité des motivations individuelles, des inquiétudes, des ignorances et des interrogations— on voit lentement se dessiner, au-delà de mouvements sociaux géographiquement localisés et temporellement limités, les contours extraordinairement nets d'une aspiration commune à chaque être humain: *exister comme être responsable dans le mouvement historique de la société pour protéger un environnement sain et disponible pour trouver le vrai sens de son nom, c'est-à-dire de devenir «oikos» de l'être humain pendant son parcours terrestre?*

Là est l'idée dont sont porteurs parmi bien d'autres, les différents mouvements sociaux et l'Eglise avec son interprétation *cosmique* et *théologique* de la nature et de l'environnement, dont il vient d'être question: qu'ils le formulent clairement ou qu'ils le ressentent confusément, les êtres humains aspirent obstinément à surmonter les obstacles qui s'opposent à ce qu'ils deviennent, plutôt que des figurants dupés dans le mouvement dynamique de l'histoire, des acteurs éclairés de leur destin social mais aussi eschatologique, comme l'Orthodoxie professe et enseigne dans son histoire du salut.

La coupure entre sciences de la nature et sciences humaines est certainement préjudiciable à la compréhension des nouveaux problèmes posés à nos sociétés. Mais la simple transposition de concepts écologiques comme capacité de support, niche, stabilité etc., à l'analyse sociale ne suffit pas à constituer une écologie humaine. Elle risque au contraire d'égarer les recherches dans les impasses d'une écologie de l'

environnement gestionnaire qui s'accommoderait des injustices du monde d'aujourd'hui.

En particulier, comme l'a montré Juan Martinez-Alier⁷⁶, la rationalité écologique sur l'environnement ne peut à elle seule ni être le fondement de la décision politique ni se substituer soit au calcul économique soit à la position de l'ecclésiasticalité de l'Orthodoxie. Toutes les sociétés historiques ont exploité des ressources et ont entretenu des rapports déterminés avec le monde naturel. Dans les sociétés contemporaines, ces rapports sont entrés dans une crise profonde, parfois dangereuse et fort inquiétante. L'écologie scientifique, maintenant reliée par l'«écologie politique» à l'irremplaçable mérite d'avoir ouvert un large débat sur cette crise. Ce débat met en cause les modèles de gigantisme et d'uniformisation sociale, les régulations pour la valeur d'échange ou la planification autoritaire et finalement la place de l'économie elle-même dans toutes les formations et structures sociales⁷⁷.

L'écologie pose ainsi une question essentielle sans y apporter de réponse unique, parce qu'elle-même ne constitue pas une approche unique et simple des énigmes de la nature ou de la création. Elle est en effet le produit d'une histoire extrêmement complexe, fécondée par ses multiples controverses selon l'opinion des scientifiques mais pour l'Orthodoxie la position est autre. Il est abusif, en effet, d'invoquer l'autorité scientifique d'un point de vue écologique. Le message transmis par les scientifiques qui ressort du sens intellectuel de l'écologie est plutôt un message de «modestie».

D'ailleurs, il est vrai que l'écologie a toujours été, de l'intérieur même, travaillée par des tendances contraires. Par l'objet même qu'elle traite, elle se situe dans la perspective du tout, du système global. «Elle ressuscite le dialogue et la confrontation entre l'homme et la nature», écrit Edgar Morin⁷⁸, qui insiste sur l'émergence de la pensée écologisée. Pensée écologisée et idéal cartésien: l'écologie réelle demeure dans cette ambivalence. Ainsi existe à l'intérieur même de l'écologie un conflit majeur entre une conception réductrice de cette science et sa vocation originelle, animé de la grande idée de donner un

76. Juan Martinez-Alier, *Ecological and Economic Evaluation*, Barcelone, Univ. Autònoma Bellaterra, 1989; cf. aussi Jean-Paul Deléage, *Histoire de l'écologie. Une science de l'homme et de la nature*. éd. La Découverte, Paris, 1991, pp. 302-303.

77. Cf. J.-P. Deléage, *ibid.*, p. 303; cf. John Stott, *Le chrétien et les défis de la vie moderne.*, Coll. Alliances, éd. Sator, 1987, pp. 193-216.

78. E. Morin, *La pensée écologisée* dans: *Le Monde Diplomatique* (octobre 1989).

souffle unique et nouveau à l' environnement et à la nature⁷⁹.

«En ce siècle qui s' éteint, où l' homme s' acharne à détruire d' innombrables formes vivantes», écrit Claude Lévi-Strauss, «après tant de sociétés dont la richesse et la diversité constituaient, de temps immémorial, le plus clair de son patrimoine, jamais, sans doute, il n' a été plus nécessaire de dire, comme le font les mythes, qu' un humanisme bien ordonné ne commence pas par soi-même, mais place le monde avant la vie, la vie avant l' homme, le respect des autres avant l' amour-propre»⁸⁰.

L' écologie peut-elle s' affirmer, dans la perspective proposée par Claude Lévi-Strauss, comme l' alternative de notre temps aux mythes rationnels de l' Occident?⁸¹.

Le défi nous semble au contraire celui de l' émergence d' une nouvelle citoyenneté écologique et planétaire, d' une nouvelle culture qui en finisse avec les divisions disciplinaires et que l' Orthodoxie appelle le renouveau ou la transfiguration de la création dans la perspective du plan de Dieu pour l' humanité. La nature —l' environnement— n' existe pas pour notre propre usage. Mais nous en sommes les dépositaires et les porte-paroles conscients. L' approche historique de l' écologie donne une idée plus exacte de l' immense *responsabilité* qui est demandée à toute l' humanité, de savoir le sens précieux et la signification culminante du vrai partage des ressources naturelles et de la sauvegarde de la création dans sa manifestation humaine, mais aussi divine.

Nous sommes de et dans la nature. Nous vivons dans la création et la nature et nous faisons partie d' «oikos», de la «maison», de l' environnement qui nous a été offert et confié.

L' écologie ne peut esquiver ce défi: constituer donc un savoir sur notre entourage naturel dont les êtres humains comme créatures de Dieu se reconnaissent partie prenante, et non instance de domination, *étrangère et hostile*⁸², tel est l' enjeu!

79. Cf. Marcel Bouché, *L' écologie opérationnelle assistée par ordinateur*, Masson, Paris, 1990.

80. Cf. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques* 3. *L' origine des manières de table*, Plon, Paris, 1968, p. 422; cf. aussi Jacques Grinevald, *L' écologie contre le mythe rationnel de l' Occident*, dans: «La pensée métisse: croyances africaines et rationalité occidentale en questions», Cahiers de l' IEUD, vol. 19, PUF, Genève/Paris, 1990; Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, Cerf, Paris, 1990; cf. J.-P. Deléage, *op. cit.*, p. 305.

81. Cf. Jean-Marie Moretti, *Progrès des sciences et réflexion chrétienne. Entretiens sur la bioéthique, l' évolution, la création*, éd. Médiaspaul, Paris, 1990, p. 74.

82. Cf. G. Limouris, *Orthodoxy Facing Contemporary Social Ethical Concerns*, in *The Ecumenical Review*, Vol. 43, No 4 (October 1991), pp. 427-428.