

JULIUS-MAXIMILIAMS-UNIVERSITÄT WÜRZBURG
KATHOLISCH-THEOLOGISCHE FAKULTÄT
LEHRSTUHL FÜR CHRISTLICHE SOZIALWISSENSCHAFT

Enjeux de la dégradation de l'environnement en Afrique
Crise écologique et conception négro-africaine de la vie
Approches éthique et théologique

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines
Doktors der Theologie

Vorgelegt von

Théodore Nzamba Diba Pombo

Referent: Prof. Dr. Dr. Gerhard Droesser

Dezember 2013

DEDICACE

A Lephis Ndangy Kimbila, mon neveu

A Claver Pombo et Célestine Mubingu, mes parents

I

Avant-propos

La présente étude est notre thèse de doctorat présentée au semestre d'été 2014 à la faculté de théologie catholique de l'université de Würzburg. Son élaboration n'aurait été possible sans le concours, le soutien et les encouragements de certaines personnes, auxquelles nous voudrions exprimer notre gratitude et reconnaissance.

Nos sentiments d'immense reconnaissance s'adressent en premier au professeur Dr. Dr. Gerhard Droesser, qui a accepté volontiers d'accompagner notre recherche. En lui, nous avons trouvé un guide patient et rigoureux, dont l'ouverture d'esprit, la pertinence de remarques et de suggestions ont permis de préciser notre intuition. Que le professeur Dr Richard Nebel qui a apprécié ce travail à son juste titre trouve ici l'expression de notre profonde gratitude.

Nous sommes infiniment reconnaissant à son excellence Monseigneur Edouard Mununu Kasiala, ocsso, évêque de Kikwit, notre diocèse d'incardination, pour nous avoir donné l'opportunité de poursuivre notre formation. Avec lui, nous remercions le diocèse de Ratisbonne pour l'accueil et l'insertion pastorale pendant notre séjour d'études. C'est d'abord auprès Georg Birner et Johannes Plank que nous avons trouvé un cadre d'épanouissement à la paroisse Saint Elisabeth de Straubing, avant que Bernhard Huber leur emboîte le pas à Großschönbrunn et Freihung.

Outre l'affection de nos frères et sœurs, neveux et nièces, nombreux sont les amis qui n'avaient cessé de nous témoigner de leur soutien, nous pensons à César Mwanzi, Raoul Kiyangi, Ignace Pesa, Apollinaire Makambu, Willy Manzanza, Dieudonné Katunda, les familles Domingos dos Santos. A chacun et à tous merci.

L'auteur

II

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES	1
INTRODUCTION GÉNÉRALE	7
1 Actualité et motivation de l'étude.....	7
3 Limite du sujet	9
4 Méthodologie	10
5 Division du travail	13
PARTIE I: LA CRISE ENVIRONNEMENTALE.....	15
CHAPITRE 1: LES MANIFESTATIONS DE LA DÉGRADATION DE L'ENVIRONNEMENT	15
1.1 Du concept de l'environnement.....	15
1.2 Les manifestations de la dégradation de l'environnement.....	17
1.2.1 Pollution.....	17
1.2.2 Le réchauffement de l'atmosphère	18
1.2.3 L'extinction de la biodiversité	21
1.2.4 Un problème planétaire.....	24
1.3 Conclusion du chapitre	25
CHAPITRE 2: LES CAUSES DE LA DÉGRADATION DE L'ENVIRONNEMENT.....	27
2.1 Le progrès scientifique.....	27
2.2 La révolution technique	28
2.3 L'influence de la philosophie des Lumières	30
2.4 La théologie chrétienne.....	31
2.5 La croissance économique	33
2.5.1 L'économie du marché	33
2.5.2 Le développement.....	34
2.6 L'explosion démographique	37
2.7 Le déficit d'informations sur l'écologie	40
3 Conclusion du chapitre	41
CHAPITRE 3: DE LA CRISE ÉCOLOGIQUE.....	43
3.1 Aux origines de la crise écologique.....	43
3.1.1 Lynn White Junior	43
3.1.2 Carl Amery	45
3.1.3 Peter Singer.....	47
3.1.4 Eugen Drewermann	49
3.2 La riposte à Lynn White et ses émules	51
3.2.1 Elspeth Whitney.....	51

3.2.2 John Baird Callicott	51
3.2.3 La crise écologique selon Jürgen Moltmann	53
3.2.4 La gérance de la création selon René Coste	58
3.2.5 Jean Bastaire	60
3.3 Excursus : «Dieu dit ... dominez et soumettez la terre» (Gn 1, 28)	63
3.4 Conclusion du chapitre	65
CHAPITRE 4: THÉOLOGIE ET CRISE ENVIRONNEMENTALE	67
4.1 Écologie et théologie chrétienne	67
4.2 La création	69
4.2.1 Aspects bibliques	69
4.2.1.1 La création dans le livre de Genèse	71
4.2.1.1.1 Gn 1,1-2,4a	71
4.2.1.1.2 Gn 2, 4b-3,1-24	73
4.2.2 Aspects systématiques	74
4.2.2.1 Creatio ex-nihilo	74
4.2.2.2 Creatio ex amore Dei	75
4.2.2.3 Creatio continua	76
4.2.3 Dieu dans la création.....	76
4.2.3.1 Différence entre Créateur et créé	76
4.2.4 La séparation au sein de la création	78
4.2.5 L'homme dans la création.....	79
4.3 Considérations éthiques	80
4.3.1 Foi chrétienne et crise écologique	80
4.3.2 L'écologie chrétienne	81
4.3.3 La sauvegarde de la création.....	83
4.3.4 L'homme responsable de la création	85
4.3.4.1 La responsabilité dans la foi et la gratitude	88
4.3.4.2 La responsabilité dans la confiance et la sérénité	89
4.3.4.3 La reconnaissance de la dignité particulière de l'homme.....	91
4.3.4.3.1 Différence et condition commune des créatures	91
4.3.4.3.2 L'homme image de Dieu et sa dignité particulière.....	92
4.3.5 La création a part à l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ.....	93
4.4 Conclusion du chapitre	94
5 Conclusion de la partie	95
PARTIE II: LA PROTECTION DE L'ENVIRONNEMENT.....	100
CHAPITRE 1: RELATION AVEC LA NATURE DANS LES SOCIÉTÉS.....	100

1.0 Préambule	100
1.1.1 L'Égypte pharaonique.....	100
1.1.2 La Grèce ancienne	101
1.1.3 Les Romains	102
1.1.4 L'Inde.....	103
1.1.5 La Chine.....	103
1.1.6 Le Japon.....	103
1.1.7 Les amérindiens et les mésoaméricains	104
1.2 La nature dans la tradition juive	105
1.3 Rapport à la nature dans l'histoire	107
1.3.1 Dans l'antiquité chrétienne	107
1.3.2 La sagesse cosmique médiévale	109
1.3.3 L'oubli de la nature avec les Modernes	111
1.3.4 La nature après les modernes.....	112
1.4 Conclusion du chapitre	115
CHAPITRE 2: L'ÉCOLOGIE	116
2.1 Du concept.....	116
2.2 L'écologie n'est pas l'écologisme	118
2.3 L'écologie, science ou inter-science?	120
2.4 Les formes de l'écologie.....	121
2.4.1 L'écologie environnementale	121
2.4.2 L'écologie humaine	122
2.4.3 L'écologie sociale	122
2.4.4 L'écologie mentale	124
2.4.5 L'écologie profonde.....	125
2.4.6 L'écologie holistique ou intégrale	129
2.5 L'écologie promeut la vie	130
2.6 Écologie est l'impensé du social.....	132
2.6.1 Écologie et justice.....	133
2.6.2 Écologie et solidarité	134
2.6.3 Écologie et pauvreté.....	136
2.6.4 Écologie et droits de l'homme	136
2.7 Conclusion du chapitre	137
CHAPITRE 3: ÉTHIQUE DE LA PROTECTION DE L'ENVIRONNEMENT	139
3.1 Éthique environnementale	139
3.1.1 Notions.....	139

3.1.3 Les tâches de l'éthique environnementale	142
3.2 La protection de la nature	143
3.3 Les arguments de la protection de la nature	144
3.3.1 L'argument anthropocentrique	144
3.3.1.1 Les besoins élémentaires de l'homme (basics needs argument).....	145
3.4.1.2 La contemplation esthétique	145
3.4.1.3 La forme des choses (Design argument).....	146
3.4.1.4 La nature est la terre natale ou la patrie (Heimatargument)	146
3.4.1.5 L'argument pédagogique	146
3.4.1.6 Le sens de la vie.....	147
3.4.2 L'Argument physiocentrique	148
3.4.2.1 Le biocentrisme.....	148
3.4.2.2 L'écocentrisme.....	150
3.4.2.3 Le pathocentrisme.....	152
3.4.2.4 L'argument téléologique.....	153
3.4.2.5 L'argument naturam sequi	153
3.4.2.6 L'argument théologique.....	154
3.3 L'argument holistique.....	154
3.4 Conclusion du chapitre	155
PARTIE III: LA DÉGRADATION DE L'ENVIRONNEMENTALE EN AFRIQUE	157
CHAPITRE 1: LA COSMOVISION NÉGRO-AFRICAINE	158
1.1 La cosmologie négro-africaine	158
1.1.1 L'univers	158
1.1.2 Dieu.....	158
1.1.3 Le monde	160
1.1.4 L'homme.....	160
1.1.5 Le temps.....	161
1.2 La conception de la vie en Afrique profonde	162
1.2.1 La tradition de la vie	162
1.2.1.1 La vie est communauté	164
1.2.1.2 La vie est communion-participation	166
1.2.1.3 La vie est communauté de sang et des biens	167
1.3 Le mode de vie.....	168
1.3.1 La tradition.....	168
1.3.2 Le bien et le mal.....	170
1.3.3 Le mode de vie.....	173

1.3.3.1 L'être-avec	173
1.3.3.2 L'inter-être	174
1.4 La responsabilité pour la vie	175
1.4.1 La quête de la vie	175
1.4.2 La responsabilité biologique	177
1.4.3 Responsabilité sociale	179
1.4.4 Responsabilité éthique	180
1.5 Conclusion du chapitre	180
CHAPITRE 2: PAYSAGE ACTUEL DE L'AFRIQUE	182
2.1 Transformations socioculturelles en Afrique.....	182
2.1.1 Au niveau morphologique	182
2.1.2 Au niveau des institutions et structures sociales.....	184
2.1.3 Au niveau des attitudes fondamentales de la vie	185
2.2 Une nouvelle appréhension des valeurs de la vie	186
2.2.1 Les valeurs de la vie.....	187
2.2.1.1 Le savoir	187
2.2.1.2 Le pouvoir.....	189
2.2.1.3 Les biens matériels.....	189
2.2.1.4 La santé	189
2.2.1.5 La famille	190
2.2.1.6 Les valeurs morales et religieuses	191
2.3 La vitalité de la tradition	192
2.4 Conclusion du chapitre	193
CHAPITRE 3: L'ENVIRONNEMENT EN AFRIQUE NOIRE	195
3.1 L'environnement dans l'imaginaire négro-africain	195
3.1.1 Environnement spirituel.....	195
3.1.2 Environnement humain.....	196
3.1.3 Environnement naturel.....	197
3.2 Représentations et signification culturelles de l'environnement	197
3.3 Relations avec l'environnement.....	198
3.3.1 Le cosmos	198
3.3.2 L'homme cosmique	199
3.3.2 La nature	202
3.3.2.1 Signification de la nature	202
3.3.2.2 Relation avec la nature.....	202
3.3.2.3 Fonctions de la nature	204

3.3.3 La terre	207
3.3.3.1 Attachement à la terre	207
3.3.3.2 Liens avec la terre	208
3.3.3.3 Gestion de la terre	209
3.4 Conclusion du chapitre	213
CHAPITRE 4: LA CRISE ENVIRONNEMENTALE EN AFRIQUE	215
4.1 État des lieux de l'environnement en Afrique	215
4.2 Causes de la dégradation de l'environnement en Afrique	216
4.3 Impact de la détérioration de l'environnement sur la vie en Afrique	220
4.3.1 Au niveau socioculturel	221
4.3.2 Au plan économique	223
4.3.3 Au point de vue religieux et spirituel	224
4.4 Conclusion du chapitre	226
CHAPITRE 5: PROTECTION DE L'ENVIRONNEMENT EN AFRIQUE	227
5.1 L'écologie en Afrique	227
5.2 Les Églises d'Afrique et la protection de l'environnement	229
5.3 La crise environnementale, un défi pour l'Église en Afrique.....	233
5.4 De la protection de l'environnement en Afrique	236
5.5 Conclusion du chapitre	241
6 Conclusion de la partie	241
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	243
BIBLIOGRAPHIE.....	250

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1 Actualité et motivation de l'étude

La crise environnementale compte parmi les principaux défis du monde contemporain, à cause de la menace qu'elle constitue pour la vie et la survie de l'humanité et l'avenir de la planète Terre. «La terre est en train de devenir rapidement un lieu inadapté à son plus noble habitant et une nouvelle ère à la fois de crimes et d'imprévoyances humains (...) la réduirait à une condition de rendement appauvri, de surface anéantie et excès climatique telle qu'elle la menacerait de dépravation, de barbarie, voire même, peut-être, de l'extinction des espèces.»¹ En effet, il existe actuellement partout à travers le monde des faits qui attestent de détérioration du milieu physique. C'est la conséquence d'un mode de vie et d'un système des valeurs établis et généralisés dans le monde². La crise environnementale menace le bien-être mental, physique, et social, etc. Cette crise impose des choix courageux, en rupture avec les modèles du passé, pour rendre compatible le bien-être de l'homme d'aujourd'hui avec celui de demain. La dégradation de l'environnement en appelle à la responsabilité commune des peuples pour garantir l'avenir de la planète. La protection de l'environnement est devenue le lieu où se pense l'avenir de la planète, lequel dépend de la capacité des peuples de l'habiter ensemble les uns en compagnie des autres. «Aujourd'hui, la vie entière dans le monde, celle des générations présentes et celles des générations futures, est menacée parce que l'humanité n'a pas su aimer la terre et toute la vie qu'elle porte en elle, et que les riches et les puissants, en particulier, l'ont pillée comme si elle avait été créée pour servir leurs desseins égoïstes. Les dommages causés sont d'une ampleur telle qu'ils risquent bien d'être irréversibles et c'est pourquoi nous sommes mis en demeure d'agir de toute urgence.»³ Comment les populations d'Afrique noire, dont les croyances tournent autour de l'environnement et qui conjuguent dans un même élan la relation à la nature et la loi de la société dans sa dimension intérieure et extérieure se comportent-elle face à cette crise?

La question vaut pour qui sait qu'il existe dans la cosmovision négro-africaine des profondeurs fondamentales qui rendent compte à l'Absolu des attitudes face à la vie, à la terre, à la nature, aux végétaux, aux minéraux, aux animaux et aux humains.

¹ G. PERKINS MARSH, cité par D. BOURG, *Technologie, environnement et spiritualité*, in: D. BOURG / P. ROCH (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, p.25.

² Cf. P. CONTE, *Pour sortir de l'impasse écologique*, p.37.

³ Document de Bâles

L'environnement édicte des normes de compréhension des valeurs et de la signification de l'existence humaine. L'Afrique appréhende les choses dans leur globalité interactive sur tous les registres, environnement et société, visible et invisible, naturel et surnaturel, etc. L'homme est intégré dans l'univers par la médiation du milieu naturel qui le porte, le nourrit, le soigne, l'habille et oriente. Le milieu naturel détermine les attitudes profondes, les croyances, les comportements et les pratiques sociales, le mode de vie et les systèmes de penser et les représentations mentales des individus et des groupes sociaux, qui fournissent un théâtre à l'action, un idéal ou un archétype de ce que signifie la vie, qui s'articule autour de la nature et la société. C'est le niveau où l'Africain pense sa responsabilité face à l'avenir⁴. Dès lors, la crise environnementale a des enjeux qui méritent d'être mis en vedette pour saisir son impact pour la vie en Afrique.

2 Intérêt du sujet

Il existe actuellement une abondante littérature sur l'environnement en Afrique, mais rares sont des études faites à base des données culturelles, c'est-à-dire, à partir de l'intelligence que l'Africain a de lui-même, de son être au monde, de son rapport à l'Absolu et de sa relation avec autrui, avec l'univers et avec la nature, en partant des représentations culturelles de l'environnement ou de la relation de l'homme avec la nature dans l'imaginaire africain, afin de rendre compte de l'impact de la dégradation de dégradation pour les Africains, les paysans en particulier, dont la vie obéit au rythme des cycles de la nature, même en ce temps où, l'Afrique semble être sortie du mode de vie profondément traditionnel. Cela étant, parler de la dégradation de l'environnement en Afrique revient certes à considérer les problèmes écologiques (la pollution, la déforestation, la désertification, la sécheresse, etc.) sur ce continent. Mais, c'est aussi évaluer le rapport des individus et des sociétés avec leur milieu de vie afin de saisir ce que serait devenue leur cosmovision qui table sur la communion avec la nature. Ce dernier aspect est souvent laissé dans l'ombre. Sans autre grande prétention, cette étude est une contribution du genre. Concrètement, il va s'agir d'articuler le mode de vie cosmo-théandrique de la vie négro-africaine avec l'exigence de la protection de l'environnement afin d'évaluer de manière critique et productive la relation de l'homme à l'environnement dans la tradition africaine pour rendre compte de l'incidence de cette

⁴ Cf. J-M. ELA, *Restituer l'histoire aux sociétés africaines. Promouvoir les sciences sociales en Afrique noire*, p.25.

crise pour la cosmovision négro-africaine, à la lumière de la foi chrétienne, qui assume la totalité des problèmes de l'existence humaine et considère la nature comme une partie de la création, œuvre d'amour de Dieu, confiée à l'homme, pour que, celui-ci, par son travail, la conduise à son accomplissement total selon le dessein du Créateur⁵. D'où la double perspective éthique et théologique de l'étude.

Par ailleurs, l'attitude de l'homme envers la nature est fonction des schèmes de pensées, des croyances et traditions religieuses et des représentations mentales des peuples, la crise environnementale soulève la question de la signification écologique de la foi en Dieu. C'est le problème des rapports de l'homme avec la nature, avec autrui et avec l'Absolu. On l'a compris, la crise environnementale n'est pas seulement un problème scientifique, politique et éthique, c'est aussi un problème socioculturel, religieux et spirituel, en tant que telle, elle intéresse la théologie, qui assume la totalité de l'expérience humaine. En tant qu'intelligence de la foi, elle a à répondre aux questions que la crise environnementale pose à la foi chrétienne. Elle devrait rendre compte la situation concrète de l'homme qu'elle veut conduire au Salut. La théologie devrait considérer la relation de l'homme africain avec la nature pour rendre compte du combat qu'il mène dans un continent où l'environnement au propre et au figuré incarne la mort, par la pollution, la pauvreté, les guerres et l'érosion des ressources naturelles, afin de stigmatiser l'angoisse et les inquiétudes des peuples d'Afrique éprouvent face à l'avenir, au moment où les terres qui constituent leurs seules ressources de survie se dégradent et s'érodent continuellement. Cela revient à relever les catastrophes écologiques qui touchent à l'air, l'eau, la forêt, l'arbre et la terre sur ce continent et articuler la cosmovision africaine qui intègre l'homme dans la nature avec l'exigence de la protection de l'environnement à la lumière de la foi chrétienne qui assume la totalité l'expérience humaine en rapport avec Dieu et le monde⁶.

3 Limite du sujet

Cette étude se rapporte à l'Afrique noire, c'est-à-dire, partie du continent au sud du Sahara. Elle exclu la partie imprégnée de la culture arabo-musulmane qui va de l'Algérie à l'Égypte, en passant par le Maroc, la Tunisie, la Lybie. La partie concernée regorge de groupes ethniques aux coutumes et structures et systèmes sociaux divers qui

⁵ Cf. A. AUER, *Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*, 12-13.

⁶ Cf. J-M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, p.117-118.

rendent difficile son unité culturelle. Ladite diversité va de la morphologie aux langues en passant par les lieux, les milieux, les pratiques séculaires, etc. Néanmoins, en dépit de cette diversité, les sociétés négro-africaines ont aussi des ressemblances et non de moindre. On y trouve des éléments communs qui donnent une densité aux attitudes profondes au nombre desquels figurent la cosmovision, la conception de Dieu, de la vie et de la mort, de l'homme, de la nature et les expressions artistiques et religieuses, qui forment le génie propre aux noirs d'Afrique⁷.

Cela fait dire que l'Afrique noire est une et multiple. Elle est une en signification et multiple en expressions. «L'Afrique est unanime quand elle s'éprouve *in exercito*, quand elle vit, au niveau de la conscience, son jaillissement vital. L'Afrique est multiple, quand elle s'objective dans la multiplicité des *signes*. Entre le signe et l'exercice, la coïncidence demeure à jamais impossible, du moins à l'intérieur de notre univers d'existence ; ce qui nous paraît admirable, c'est que l'Afrique ait si bien réussi à réduire sa diversité. Même au niveau des signes, les convergences l'emportent sur les divergences, l'unanimité sur la diversité.»⁸ Autrement dit, l'unité et l'universalité de signification font face à une diversité d'expressions, qui est une richesse qui permet à la culture négro-africaine de se maintenir vivante. L'unité culturelle négro-africaine est mosaïque ; elle n'est pas unicité, c'est une unité globale et tendancielle et non parfaite. Elle n'exclut pas des divergences. Ainsi, malgré la diversité et l'hétérogénéité d'expressions, les signes et les gestes ont pratiquement la même signification dans les différents groupes ethniques négro-africains⁹. Ceci noté, il convient de préciser la méthode de travail.

4 Méthodologie

Par ailleurs, l'étude de la relation de l'homme avec la nature exige de connaître le milieu naturel et les pratiques séculaires qui donnent une vision globale des problèmes de vie, en étant à l'écoute des multiples expressions de la raison sociale et les expériences compatibles avec les harmonies et les rythmes séculaires de l'Afrique en vue d'une protection durable de l'environnement et d'une mise en route d'une éthique négro-africaine de l'environnement, grâce aux requêtes amorcées ailleurs en ce qui concerne la sensibilité écologiste, dans un continent en proie à la dégradation de

⁷ Cf. O. MATUNGULU, *Etre avec pour être vrai*, p.40.

⁸ E. MVENG, *L'Art d'Afrique noire. Liturgie cosmique et langage religieux*, p.72.

⁹ Cf. E. MVENG, *L'Art d'Afrique noire. Liturgie cosmique et langage religieux*, p.26.

l'environnement à grande échelle. Une tel modèle pensons-nous, exige non seulement une connaissance suffisante des causes de la crise environnementale et des principes de protection de l'environnement, mais encore celle des données socioculturelles empiriques africaines et de les ordonnancer dans le contexte actuel, grâce à des requêtes amorcées ailleurs en ce qui concerne la sensibilité écologiste ; et d'être à l'écoute des multiples expressions de la raison sociale et historique. Aussi, l'anthropologie en tant que discipline transversale aux sciences de l'homme et de la nature paraît assez éclairante, puis qu'elle étudie l'homme dans sa totalité, son évolution dans l'espace et dans temps et au cours de l'histoire, à travers diverses manifestations culturelles. Elle explique la relation de l'homme avec la nature comme une construction historique contingente dont l'appréhension théorique passe par la confrontation de formes d'altérité externes et internes. Elle pose la continuité entre l'homme et la nature. Car, les sciences de la nature et de la culture étudient l'homme, en tant qu'être historique à partir de l'observation et de l'interprétation des faits ontologiques et épistémologiques. L'anthropologie culturelle met en lumière le concept de la vie dans l'imaginaire africain, à travers les différentes manifestations sociales et selon une expérience chronologiquement située, à partir des pratiques culturelles et des témoignages encore disponibles. Car, les sciences de la nature et de la culture étudient l'homme, en tant qu'être historique à partir de l'observation et de l'interprétation des faits ontologiques et épistémologiques. En outre, l'anthropologie culturelle met en lumière le concept de la vie dans l'imaginaire africain, à travers les différentes manifestations sociales et selon une expérience chronologiquement située, à partir des pratiques culturelles et des témoignages encore disponibles¹⁰. De plus, «Parce qu'elle est concentration de l'essentiel : les actes par lesquels les hommes émergent et s'instituent comme hommes et transmettent cette humanité. Et, dans ce processus d'émergence, d'institution et de transmission de l'humanité, il y a que les groupes font des données de la nature ce que celles-ci font d'eux, quelles alliances se nouent entre les uns et les autres? L'anthropologie envisage solidairement les idées cosmologiques des peuples, leurs croyances et leurs rites, leur organisation sociale avec ses normes et leur mode de production matérielle. Elle postule qu'il existe une étroite relation entre les attitudes dominantes dans les relations sociales et le bon usage des ressources, les croyances

¹⁰ Cf. P. CHARBONNIER, *Objections d'ici et d'ailleurs à l'éthique de la croissance*, in: *Crise éthique et éthique de la crise*, Enthropia, n°6 (2009), p.85.

établies concernant la nature de la société humaine et sa place dans l'univers plus vaste de forces cosmiques. Entre de telles croyances, les normes éthiques d'un peuple et ses opportunités d'actions, il apparaît qu'il y a un processus continu d'ajustement réciproque. Les mythes d'origine d'un peuple, des ressources naturelles qu'il exploite, de son équipement culturel et de ses institutions sociales expriment et soutiennent des attitudes envers les forces extra-humaines qui sont censées le contrôler intervenir chez lui. (...). Elle est donc, quand elle se comprend correctement elle-même et ne trahit pas sa visée propre, radicalement et fondamentalement écologique, contre l'ignorance de la nature et des fondements des systèmes de valeurs qu'on sape partout par l'introduction intempestive des techniques dont l'homme devient le serviteur et non le maître, d'administrations étrangères et par imposition d'une philosophie marchandise totalitaire ou d'un universalisme abstrait et d'arrachement. Elle ne préconise pas l'immobilisme, mais un changement réussi, celui qui ne désintègre pas la société, mais transpose sa cohésion et ses solidarités dans de nouvelles façons de vivre, avec de nouveaux codes de conduite. De nouveaux symboles et de nouvelles justifications mythologiques.»¹¹

L'éthique de l'environnement fait partie de l'éthique sociale qui propose la manière dont les hommes devraient agir dans leur milieu naturel¹². Elle s'intéresse aux conditions d'apparition des problèmes et table sur le degré de cohérence axiologique qu'un sujet possède et produit. Elle s'intéresse aux conditions d'apparition des problèmes sociaux et la cohérence éthique des solutions proposées à travers la méthode descriptive et analytique, téléologique et structuro-fonctionnaliste. Dans le cas présent, elle permet de cibler les causes et les facteurs de la crise environnementale et aux réponses ou solutions éventuelles à donner, à travers une analyse et description des problèmes qui se posent. Aussi, il sera fait appel à la méthode analytique et descriptive. Ensuite, il sera question d'évaluer la cohérence éthique des solutions proposées ou de ce qui se fait pour résoudre les problèmes qui se posent, grâce à la méthode téléologique. Enfin pour revisiter le patrimoine culturel négro-africain afin de saisir l'intelligence que l'homme africain a de lui-même et de sa relation première avec la nature et l'univers, afin d'y tirer des enseignements et renseignements capables d'aider à faire face à la

¹¹ F. EBOUSSI BOULAGA, *La reconstruction culturelle et politique. Perspective écologique*, in: KÄ MANA / J-B KENMOGNE (Éditeurs), *Ethique écologique et reconstruction de l'Afrique*, p.85.

¹² Cf. J. BAIRD CALLICOTT, *Les pensées de la terre. Méditerranée, Inde, Chine, Japon, Afrique, Amériques, Australie : la nature dans les cultures du monde*, p.29.

crise environnementale ou de mettre sur pied une éthique négro-africaine de l'environnement, on devra recourir à la démarche structuro-fonctionnaliste.

5 Division du travail

Par ailleurs, une réflexion sur la dégradation de l'environnement en Afrique devrait partir des manifestations et de la recherche des causes pour s'inscrire dans la logique de la protection, avant d'en venir la crise en Afrique. Aussi, le travail est articulé en trois parties. La première qui traite de la crise environnementale est subdivisée en quatre chapitres. Le premier est consacré aux manifestations de la dégradation de l'environnement que sont la pollution, le réchauffement climatique, l'extinction des espèces biologiques, etc. Le deuxième chapitre analyse les causes de la crise écologique dont la dégradation de l'environnement n'est qu'une dimension. Le débat sur l'origine de la crise écologique est l'objet du troisième chapitre de cette partie. Etant donné que la Bible, le christianisme et la tradition judéo-chrétienne sont mis en cause dans cette crise, une approche théologique de la crise s'impose. C'est l'objet du dernier chapitre de la partie dont la conclusion est une évaluation des causes de la dégradation de l'environnement.

La deuxième partie s'inscrit dans la logique de la protection de l'environnement. Elle commence par un rappel des relations de l'homme avec la nature dans quelques les sociétés anciennes et au cours de l'histoire. Le deuxième chapitre traite de l'écologie. A ses débuts, une branche de la biologie qui étudiait les interactions entre les organismes vivants et leur milieu, l'écologie est aujourd'hui une science à part entière qui étudie les rapports d'un organisme vivant avec son milieu pour déterminer les conditions de subsistance et de vie optimum et les influences réciproques avec d'autres êtres vivants qui y trouvent. L'écologie est la science de l'environnement. Elle étudie les relations et les interactions entre les êtres organiques et inorganiques, les espèces vivantes avec leur milieu à la fois biologique, chimique et physique et humain. Le terme désigne en outre une pratique de la protection de l'environnement pour que l'homme habite dignement la terre. C'est la praxis de la promotion de la vie à travers la protection de la nature. Le dernier chapitre de cette partie explique pourquoi la nature est à protéger à travers une sommaire présentation d'arguments éthiques.

La dernière partie est consacrée à la crise environnementale en Afrique. Pour saisir les enjeux de l'impact de la dégradation de l'environnement pour la (conception

de la) vie en Afrique, il importe situer la problématique dans son arrière fond culturel, qui n'est autre que la cosmovision négro-africaine. Celle-ci se construit autour de la notion de vie. La vie obéit au rythme de la nature. Le mode de vie africain est biocentrique, car il est axé sur la vie. Il est anthropocentrique parce qu'il est focalisé sur l'homme ; il est enfin écocentré, parce qu'il intègre la vie dans l'environnement. Le second chapitre présente sommairement le paysage social de l'Afrique en pleine transformation. En fait, la rencontre avec d'autres modes de vie et religions n'a pas laissé intacte la cosmovision africaine. Le troisième chapitre donne la signification culturelle de la nature, de la terre et explique les représentations de l'environnement dans l'imaginaire africain. L'environnement a trois dimensions inséparables spirituelle, humaine et naturelle. L'environnement spirituel est sphère des rapports avec le monde invisible, l'environnement humain est l'univers des relations entre les humains, qui s'étend aux ancêtres et les morts et les non-encore-nés. Enfin l'environnement naturel, c'est le milieu ou la nature physique. La nature est le médium de communion avec le monde invisible. Dans l'imaginaire culturel africain, la relation avec la nature intègre les problèmes sociaux. La nature est liée de façon conceptuelle la santé humaine et les processus sociaux. Il y a des liens de causalité et de représentation entre le processus de la reproduction et la santé humaine et la reproductivité de la nature et la fertilité du sol.

Un état des lieux de l'environnement en Afrique est dressé au quatrième chapitre. L'Afrique dispose encore d'un capital naturel riche, mais ce continent est en proie à une déforestation et désertification à grande échelle. Ses forêts et ses terres se détériorent vertigineusement, parce que non exploitées dans les normes. L'impact de cet état des choses est mis en évidence en rapport avec sa signification et ses représentations culturelles. La crise environnementale sape la connaturalité du mode de vie africain. Avant de ramasser les grands axes du parcours dans la conclusion générale, un dernier chapitre examine la problématique de la protection de l'environnement en Afrique. Il en ressort que les Africains ne font pas assez pour protéger l'environnement. L'engagement écologistes n'est pas à la hauteur des défis. Sur ce continent, la protection de l'environnement est à réorganiser.

PARTIE I: LA CRISE ENVIRONNEMENTALE
CHAPITRE 1: LES MANIFESTATIONS DE LA DÉGRADATION DE
L'ENVIRONNEMENT

1.1 Du concept de l'environnement

Dans son approche systématique, l'environnement est l'ensemble de milieux d'influences - milieux humains, naturels, économiques, etc. qui agissent sur l'individu à tous les instants de sa vie quotidienne et détermine en grande partie son comportement dans toutes les dimensions de l'être: sociale, intellectuelle, affective, spirituelle, culturelle. Il comprend le milieu naturel (ensemble de la biosphère avec tous les êtres vivants et écosystèmes) et l'habitat façonné par l'homme. C'est l'ensemble des éléments naturels et le cadre artificiel où se déroule la vie. L'environnement est «la somme des facteurs, vivants ou non, organisés en systèmes de complexité diverse (qu'on appelle écosystème : par exemple, un lac ou une forêt), régis par des cycles énergétiques particulières auxquels concourent des phénomènes biologiques et biochimiques, ainsi que des cycles géochimiques.»¹³

Du point de vue écologique, l'environnement est le cadre ou le milieu de vie qui assure la santé, l'alimentation, l'abri, les ressources, l'emploi, le repos et la récréation, les occasions de s'éduquer et les accomplissements culturels, la réduction de la crainte et de l'anxiété, l'apprentissage à tenir compte des risques et à prendre des décisions. C'est aussi l'espace qui reçoit tous les déchets issus de l'activité humaine. L'environnement est le milieu naturel, c'est-à-dire, l'ensemble de la biosphère avec tous les êtres vivants et écosystèmes et l'habitat façonné par l'homme. Il fait penser aux conditions naturelles (biologiques, chimiques, géophysiques, etc.) et socioculturelles dans lesquelles vivent et se développent les organismes vivants et susceptibles d'influencer leurs activités. Les conditions naturelles donnent à l'environnement un caractère biotique, tandis que les facteurs socioculturels, lui octroie un caractère abiotique. Aussi, distingue-t-on, d'une part, l'environnement naturel qui est la nature physique ou la biosphère et l'environnement humain, qui est le cadre érigé par l'homme et son réseau de rapports sociaux; et d'autre-part, l'environnement primaire et l'environnement secondaire.

L'environnement primaire est le milieu naturel ou la nature physique. C'est l'union du biotope et de la biocénose. Il est formé de la biosphère et noosphère, de la

¹³ R. COSTE, *Dieu et l'écologie. Environnement, théologie et spiritualité*, p.7-8.

biocénose et biotope et se constitue d'éléments biochimiques et physiques à l'instar de l'air, de l'eau, des gaz, les minéraux, de l'atmosphère, des rayons solaires et d'êtres vivants et non vivants, organiques et inorganiques, d'espèces, de populations et d'écosystèmes, de l'homme, des animaux, des plantes, des insectes, etc. Il est formé des facteurs biotiques (vivants) et abiotiques (non vivants), comme la terre, le sol, les pierres, la lumière du soleil, les conditions météorologiques, etc. L'environnement primaire est composé d'une partie inorganique, c'est-à-dire sans vie, dénommé «biotope» et d'une partie vivante qui rassemble tous les êtres vivants appelée «biocénose». Il est fait des cycles naturels et des écosystèmes. Un écosystème est le champ de relations et d'interactions entre les végétaux, les animaux, les minéraux et l'homme dans un milieu physique. Il abrite plusieurs espèces qui contribuent chacune à sa manière à son fonctionnement. Les éléments d'un écosystème sont en interaction et dépendent les uns des autres. Et le fait premier des écosystèmes conduit à des réflexions sur la valeur propre de chaque être vivant et de l'interdépendance entre êtres vivants avec leur habitat. L'écosystème est une communauté vivante intégrée à son environnement qui vit en équilibre avec le climat et le sol. Tandis que l'environnement secondaire ou la technosphère est l'ensemble de systèmes érigés par l'homme (l'art, la technique, la culture, etc.). Il est constitué de l'ensemble de structures qui s'appliquent aux différentes sphères de la vie humaine dans le domaine de l'économie, de la politique, de la religion, spiritualité, de l'organisation de systèmes socioculturels, à l'instar de la morale, la religion, l'alimentation, l'habitat, les systèmes de production, la démographie, la culture, l'hygiène, la salubrité du cadre de vie, la santé, le système d'éducation et d'instruction, la démographie, l'habillement, l'emploi, etc.¹⁴.

Cette distinction est formelle et non stricte, car il existe une dépendance substantielle entre l'environnement primaire et l'environnement secondaire, d'une part ; et d'autre part, entre l'environnement naturel et humain. En effet, l'homme vit aussi bien dans conditions naturelles que dans des systèmes et structures qu'il a lui-même créés. L'homme est en interaction avec son milieu naturel et avec son cadre socioculturel, qui détermine son rapport au milieu naturel. Il vit selon les conditions naturelles et les conditions socioculturelles. Les conditions naturelles influencent les rapports entre les hommes ; qui ont à leur tour un impact sur le milieu naturel. L'attitude

¹⁴ Cf. O. HÖFFE / M. FORSCHNER / C. HORN / W. VOSENKUHL (Hrsg.), *Umwelt*, in: *Lexikon der Ethik*, 320.

envers la nature est fonction des relations sociales. En outre, les relations entre les hommes déterminent les rapports de l'homme avec le milieu naturel. Et l'état du milieu naturel est le baromètre des rapports sociaux. La qualité de la nature physique est le reflet du type des rapports entre les hommes. Autrement dit, si entre les rapports entre les hommes sont de domination et d'exploitation, la nature en fait des frais. Dès lors, l'humanisation de l'homme se réalise à l'interface de la nature. Sans la nature ou contre elle, l'homme est un être amputant et amputé. La nature ne fait pas seulement partie du besoin vital, mais aussi de sa conscience identitaire. Cela signifie, la nature est indispensable à l'homme. Quand l'homme abuse de la nature, elle se dégrade et lui rend la vie désagréable.

1.2 Les manifestations de la dégradation de l'environnement

Dans son commerce avec la nature, l'homme y retire ce dont il a besoin et lui rend en retour les déchets. Quand l'effet de l'action humaine n'est pas fort, le système autorégulateur de la nature se régénère et elle retrouve vite son équilibre. Quand en revanche, il est fort, il détériore et dégénère la qualité du milieu naturel. La dégradation de l'environnement est la détérioration de la qualité biochimiques et géophysique de l'habitat naturel. Elle est consécutive à certains facteurs, mécanismes, de structures et de systèmes qui sont directement ou indirectement liés à l'activité humaine, à cause de la pollution (de l'air, du sol ou de l'eau) et entraîne l'augmentation de la température moyenne de l'atmosphère et de la chaleur sur terre et provoque la dégénération du milieu naturel et la disparition des certaines espèces biologiques.

1.2.1 Pollution

La pollution est l'accumulation des substances qui par leur composition chimique rendent l'air, l'eau, le sol ou l'atmosphère malsains. En effet la concentration des gaz polluants dans l'atmosphère affecte à la santé physique, mentale et psychique de l'homme et la qualité des espèces animales et végétales. Elle détériore la qualité du milieu physique et perturbe les cycles géochimiques de l'eau et du carbone. On parle de pollution de l'air lorsque s'ajoutent à sa composition normale, qui est de 79% d'azote, 20% d'oxygène, et d'environ 1% de gaz rares et 0,035% de CO₂, des gaz en quantité proportionnellement élevées à la normale ou lorsque s'y ajoutent d'autres gaz qui par leurs propriétés chimiques et physiques perturbent les cycles géochimiques de la nature.

La pollution réduit la capacité de la Terre et de la nature à absorber les gaz éjectés dans l'atmosphère.

Au niveau planétaire, la pollution a connu une forte augmentation aux 19^{ème} et 20^{ème} siècles, en raison d'une industrialisation fulgurante et d'une intense exploitation des ressources naturelles, de la construction des infrastructures de transport, de la pêche et de l'agriculture industrielles, de l'élevage intensive, de l'urbanisation, de la combustion des hydrocarbures, du chauffage domestique, de l'incinérations des déchets, de la consommation de l'énergie, du fonctionnement des centrales nucléaires et thermiques, des déchets radioactifs et des smogs industriels et de l'augmentation de la population mondiale, etc.¹⁵. La part de l'émission des gaz polluants d'un pays est relative à sa démographie, au niveau de son industrialisation et de son développement économique, mais aussi au type et à la quantité d'énergie qui y est consommée. La Chine et les États Unis d'Amérique sont actuellement les grands pollueurs, avec plus ou moins 25% de pollution mondiale pour chacun. Après eux, c'est l'Indonésie, la Russie, le Brésil, le Japon, l'Inde, l'Allemagne, le Canada et la Grande Bretagne. La pollution de ces pays réunis représente les deux tiers de la pollution niveau mondial. La Chine, l'Inde et le Japon réunis font de l'Asie le continent le plus pollué et polluant de la planète. Outre l'industrie, la marrée humaine en Chine et en Inde pèse lourd sur les écosystèmes planétaires¹⁶. La pollution provoque l'augmentation de la température de l'atmosphère à la base du réchauffement climatique.

1.2.2 Le réchauffement de l'atmosphère

Le réchauffement climatique repose principalement sur trois faits d'observation, à savoir : le taux élevé des gaz polluants à effet de serre dans l'atmosphère, l'augmentation de la température et la détérioration de la qualité des modèles physiques de l'écosystème et perturbation des cycles naturels. L'augmentation de la température et de la chaleur est provoquée par l'accumulation et une concentration dans l'atmosphère des gaz naturels et artificiels aux molécules très résistantes, dits gaz à effet de serre, dont l'eau (H₂O), le dioxyde de carbone (CO₂), le méthane (CH₄), le protoxyde d'azote (N₂O) et l'ozone (O₃) et des gaz fluorés du genre les chlorofluorocarbures (CFC) et

¹⁵ Cf. P. DE PLUNKETT, *L'écologie. De la Bible à nos jours*, p.160-161 ; 195-201.

¹⁶ Cf. H. KEMPF, *Comment les riches détruisent la planète*, p.23-24.

HCFC₂₂, le fréon, le perfluorométhane (CF₄), l'hexafluorure de soufre (SF₆), le CFC), etc.¹⁷.

Les gaz à effet de serre qui ont la même structure moléculaire sont dotés du même pouvoir global de réchauffement en fonction de la résistance et de l'énergie interceptée. L'accumulation des gaz à effet de serre dans l'atmosphère provoque le changement notable dans le cycle de l'atmosphère et du climat. En effet, la terre reçoit l'énergie solaire sous forme de rayonnement électronique composé de 10% d'ultraviolets, de 40% de lumière visible et 50% d'infrarouge. Seule une petite fraction de cette l'énergie entre dans les circuits vivants de la biosphère. Le reste repart dans l'atmosphère sous forme de rayonnement usé qui n'est plus qu'un rayonnement thermique infrarouge et qui ne parvient pas à franchir la vitre atmosphérique rendue opaque par l'accumulation des gaz à effet de serre, provoquant une augmentation de la chaleur dans les basses couches de l'atmosphère. De cette manière il va faire plus chaud sur la terre que si le rayonnement infrarouge n'était pas intercepté. Par autorégulation, le système s'équilibre, car la terre réémet autant d'infrarouge qu'elle en reçoit. Mais, avec un surcroît d'énergie accumulée au niveau des basses couches de l'atmosphère, le système s'équilibre à une température supérieure à celle qu'il aurait pu l'être s'il n'y avait pas concentration des gaz à effet de serre¹⁸. «LE RÉCHAUFFEMENT GLOBAL, ou changement climatique suivant la terminologie retenue, est dû à l'augmentation du phénomène appelé effet de serre. Celui-ci est provoqué par le comportement différencié des gaz relativement aux différentes longueurs d'ondes de la lumière. Ainsi, le gaz carbonique laisse passer la plus grande part des photons dont le niveau énergétique est celui de la lumière visible,

¹⁷ Le gaz carbonique (CO₂) prend une part importante à l'effet de serre (60%). Sa concentration a augmenté de 31 % depuis la fin du 18^{ème} siècle, à cause de la consommation de combustibles fossiles et de la déforestation. Il existe des gaz à effet de serre dont le pouvoir de réchauffement est supérieur à celui du CO₂. Par exemple, le pouvoir de réchauffement global d'1kg de gaz artificiels fluorés, du type CFC équivaut à 1000 Kg de CO₂. Le pouvoir de réchauffement global du méthane CH₄ est 23 fois supérieur à celui du gaz carbonique. Mais, il reste moins longtemps (15 ans) dans l'atmosphère que le gaz carbonique. Sa concentration a augmenté de 151% et sa part actuelle à l'effet de serre est 15%. Le protoxyde d'azote a un pouvoir de réchauffement de 296 fois supérieur à celui du CO₂. Il résiste jusqu'à 120 ans. Sa concentration est évaluée à 5%. Quant à l'ozone troposphérique O₃, essentiellement issu de la combustion fossile, il contribue considérablement à la pollution des villes. Sa participation à l'effet de serre est de 15%. Il a beaucoup augmenté ces dernières décennies (+35%). Il y a encore plus de 30 variétés des gaz artificiels chlorés, fluorés et soufrés (CFC, HCHC, SF₆), issus de l'industrie, dont le pouvoir de réchauffement global est vraiment énorme, entre 1000 et 22 000 fois plus élevé que le gaz carbonique, avec une durée de résistance qui varie entre 12 000 et 50 000 années. Ces gaz sont présents dans les solvants, les aérosols, les circuits de réfrigération, les mousses expansées, etc. Leur concentration dans l'atmosphère est de 20 %, avec une augmentation moyenne annuelle de 4%. Cf. FISCHESSE, B. / DUPUIS-TATE, M.-F., *Le guide illustré de l'écologie*, p.76-78.

¹⁸ Cf. B. FISCHESSE / M.-F. DUPUIS-TATE, *Le guide illustré de l'écologie*, p.76-77.

alors qu'il interagit fortement avec ceux du domaine infrarouge. L'énergie est donc transportée du soleil vers le sol sans entrave majeure, mais lorsque la lumière visible frappe le sol, son niveau énergétique baisse : le sol absorbe une partie de cette énergie sous forme de chaleur. La lumière visible devient alors rayonnement infrarouge. Lorsque celui-ci repart vers l'espace, il est en partie capté par le CO₂, ce qui entraîne une augmentation de la température atmosphérique.»¹⁹

Pris comme tel, le réchauffement atmosphérique garantit à la terre une température moyenne acceptable, puisque sans l'effet de serre, la température terrestre serait de -18°C. Selon certaines études, il était de 0,3 à 0,6°C au cours du dernier siècle et pourrait augmenter entre 1,8 à 4°C vers la fin du siècle en cours²⁰. Actuellement, la température moyenne de la terre est de 15°C, elle serait de -18°C s'il n'y avait pas effet de serre²¹.

À son niveau ordinaire, ce phénomène a été mis en évidence par le savant suédois Arénius au 19^{ème} siècle. En 1880, un géologue italien, Antonio Stoppani prédisait que l'industrie humaine allait provoquer des perturbations considérables dans le système climatique. En 1900, le suédois August Svante, prix Nobel de chimie, avait signalé une augmentation de la température moyenne de la terre de 5°C, celle-ci était consécutive à une forte concentration du dioxyde de carbone dans l'atmosphère à cause d'une intense consommation de l'énergie fossile. En 1960, à Hawaï, Charles Keeling confirmait l'augmentation du CO₂ dans l'atmosphère. C'est seulement dans la décennie 1980 que la communauté scientifique internationale a commencé à prêter attention à ce phénomène²².

Le changement climatique est l'un des principaux défis actuels pour l'humanité. C'est un problème global aux graves répercussions environnementales, sociales, économiques, distributives ainsi que politiques, etc. Il a un effet multiplicateur des menaces ; il perturbe les systèmes internes qui régissent la biosphère et les cycles naturels. Dans les régions froides, le changement climatique provoque la fonte de la banquise et l'élévation du niveau des eaux marines, la perte des zones littorales basses, la disparition de certains îlots et la salinisation des zones agricoles côtières. Dans les

¹⁹ P. CONTE, *Pour sortir de l'impasse écologique*, p.25.

²⁰ Cf. H. KEMPF, *Comment les riches détruisent la planète*, p.25.

²¹ Cf. C. LEMERY, *L'hypothèse de Gaia ou la Terre, cet organisme vivant*, in: *Écologie, spiritualité: la rencontre. Des Sages visionnaires au chevet de la planète*, p.39.

²² Cf. P. DE PLUNKETT, *L'écologie. De la Bible à nos jours*, p.171.

zones chaudes, il entraîne le recul des forêts et des terres fertiles et des zones habitables et provoque l'érosion des écosystèmes et la disparition des espèces biologiques²³.

1.2.3 L'extinction de la biodiversité

La nature est un vaste système biologique qui produit grâce aux espèces animales, bactériennes et végétales les matières organiques d'une immense variété d'espèces différentes les unes des autres par leur morphologie, leur variété génétique et leur mode de vie. C'est la biodiversité. Ce concept global a été introduit en 1986 par l'entomologiste américain Edward O. Wilson, pour désigner le capital biologique naturel de la Terre. C'est-à-dire, l'ensemble des espèces animales et végétales naturelles et la diversité génétique de chaque espèce, dont le nombre demeure encore à déterminer. Le terme biodiversité recouvre une réalité complexe, qui comprend les variétés et les variabilités du monde vivant à tous les niveaux, d'organisation, du gène à la population, de l'espèce à l'écosystème et inclut les processus naturels assurant la perpétuation d'une vie multiforme sur la planète²⁴. C'est l'ensemble de la variété génétique des espèces, des populations ainsi que la multitude des biotopes et habitats qui composent le milieu naturel. L'article 2 de la Convention sur la diversité biologique du Sommet de la Terre de Rio de Janeiro l'explique comme «la variabilité des organismes de toute origine, y compris notamment les écosystèmes terrestres, marins et autres écosystèmes aquatiques et complexes écologiques dont ils font partie; cela comprend la diversité au sein des espèces et entre les espèces, ainsi que celles des écosystèmes.»

La biodiversité est d'une importance vitale pour tous les êtres vivants. Elle assure la continuité de la vie et la régénération des grands cycles de la nature, de l'eau, du sol. Elle régule le climat et les fluides vitaux en maintenant les paramètres vitaux de la nature dans les limites compatibles avec la vie. Elle contribue à la stabilisation du climat, la protection des sols et régule la température globale de la planète. Les espèces biologiques végétales participent à la photosynthèse, l'épuration de l'atmosphère, à la production de l'oxygène au piégeage du gaz carbonique, à l'évapotranspiration et la résorption de l'azote éjecté dans l'atmosphère. La diversité biologique fournit ce dont l'homme a besoin pour sa vie et sa survie (aliments, habillement, mais aussi les médicaments pour soigner certaines maladies. La vie et la santé de l'homme en dépend.

²³ Cf. P. CONTE, *Pour sortir de l'impasse écologique*, p.25.

²⁴ Cf. B. FISCHESSE / M-F. DUPUIS-TATE, *Le guide illustré de l'écologie*, p.91.

La biodiversité est d'une grande importance pour la science et la médecine. Les espèces biologiques sont utilisées en recherche biomédicale dans la fabrication des produits pharmaceutiques, l'émergence et la propagation de maladies infectieuses et la production alimentaire. C'est environ 50.000 espèces des plantes qui sont utilisées à des fins thérapeutiques à l'échelle planétaire. Elles fournissent ou inspirent des potions qui guérissent certaines maladies ou pourront guérir celles qui sont à ce jour non curables²⁵. La biodiversité joue un rôle esthétique. Les espèces biologiques, surtout végétales, offrent une certaine beauté dont la contemplation fait du bien à l'esprit humain. La contemplation de la nature guérit et transfigure et fait du bien et contribue à l'épanouissement de l'esprit humain. C'est une source d'inspiration et de créativité²⁶.

La biodiversité planétaire est constamment remaniée. Ce qui existe de la diversité des espèces résulte de l'évolution du passé et le matériau de l'évolution à venir. Des nouvelles espèces apparaissent et des anciennes disparaissent. La Terre a connu plusieurs crises majeures, qui ont fait disparaître de façon naturelle jusqu'aux trois quarts de ses espèces. Ce phénomène - naturel en soi - a pris une ampleur inquiétante ces derniers temps, les espèces biologiques sont en forte régression, elles disparaissent de façon plus insidieuse et d'autres sont en voie d'extinction. «Succinctement, le rythme de l'érosion de la biodiversité est cent fois à mille fois plus rapide que lors des grands épisodes d'extinction du passé, alors même que la diversité en question sous-tend l'ensemble des services rendus par les écosystèmes sans lesquels nous ne saurions vivre.»²⁷

À en croire World Watch Institute, entre 1800 et 1850, seule une espèce disparaissait tous les dix ans et entre 1850 et 1900, une espèce par année. À partir de 1900, c'était dix espèces par année. Actuellement, c'est des dizaines d'espèces qui disparaissent quotidiennement. Selon certaines études, une espèce d'amphibien sur trois, plus d'un oiseau sur huit, plus d'un mammifère sur cinq, plus d'une espèce de conifère sur quatre et nombre de poissons et cétacés sont menacés d'extinction. Dans son rapport de 2006, l'Union Internationale pour la Conservation de la Nature (UICN) révélait que sur 41.415 espèces répertoriées dans l'espace test, 16.306 sont vouées à disparaître ; et 12 % des oiseaux, 23 % des mammifères, 42 % des tortues et 32 % des

²⁵ Cf. P. DE PLUNKETT, *Écologie. De la Bible à nos jours*, p.182.

²⁶ Cf. B. FISCHER / M-F DUPUIS-TATE, *Le guide illustré de l'écologie*, p.93-94.

²⁷ BOURG, D., *Technologie, environnement et spiritualité*, in: D. BOURG / P. ROCH (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, p.26.

amphibiens et 70 % des plantes sont menacées d'extinction dans les années prochaines. Le taux d'extinction des espèces est, aujourd'hui, jusqu'à 1.000 fois plus élevé que ce qui était connu jusqu'ici²⁸.

De nos jours, la biodiversité de la planète est dans un si mauvais état avec un taux de disparition des espèces 1.000 fois plus élevé. Il semble que 2,1 % des espèces des mammifères, soit 83 espèces et 1,3 des espèces d'oiseaux, soit 113 espèces ont disparu à jamais depuis le 17^{ème} siècle ; 150 espèces de vertébrés supérieurs ont disparu en 400 ans. Et les 10 à 30 millions d'espèces qui existent encore connaissent un taux d'extinction 100 à 1000 fois plus élevé qu'avant la révolution industrielle. De même, 40 % des espèces sont menacées à travers le monde. Les pronostics sont tels qu'entre un quart et à la moitié des espèces biologiques pourraient disparaître d'ici la fin du 21^{ème} siècle²⁹. Au sommet sur la biodiversité de Bonn en mai 2008, il a été dit qu'un mammifère sur quatre, un oiseau sur huit, un tiers des amphibiens et 70% de toutes les plantes sont en péril. Et 30% de toutes les espèces encore en vie pourraient disparaître d'ici à 2050³⁰. De ce qui précède, d'aucuns parle d'un holocauste écosystémique après celui qui a causé la disparition du dinosaure il y a 65 millions d'années³¹. «La planète Terre connaît en ce moment même la sixième crise d'extinction des espèces vivantes qui lui soit advenue depuis que la vie, il y a trois milliards d'années, a commencé à transformer sa surface minérale. Aujourd'hui, (...) on estime que pour les groupes les mieux connus – les vertébrés et les plantes –, le taux d'extinction est une centaine de fois plus élevé que ce qu'il était en moyenne dans les temps géologiques, en dehors des crises d'extinction massive. (...). C'est déjà beaucoup, mais ce n'est rien par rapport à ce qui est prévu: ce taux va s'accélérer et être de l'ordre de dix mille fois plus élevé que le taux géologique.»³² Or, une espèce biologique n'est pas une pièce interchangeable, parce qu'elle porte en elle des informations génétiques et de potentialité d'une nature unique, qui lui donnent les possibilités de s'adapter à un environnement donné. Quand elle disparaît pour toujours, c'est un chef d'œuvre unique généré sur des millions d'années qui est perdu à jamais, privant des générations entières d'un patrimoine génétique qui aurait dû apporter solution à quelques problèmes de la vie ou à certaines

²⁸ Cf. P. CONTE, *Pour sortir de l'impasse écologique*, p.40-41.

²⁹ Cf. B. FISCHESSE / M-F. DUPUIS-TATE, *Le guide illustré de l'écologie*, p.94.

³⁰ *Le Monde* du 03 juin 2008.

³¹ Cf. H. KEMPF, *Comment les riches détruisent la planète*, p.18-19.

³² H. KEMPF, *Comment les riches détruisent la planète*, p.12.

maladies. La disparition à jamais d'une espèce biologique est une perte irréversible de son évolution propre.

L'extinction de la biodiversité est consécutive à la destruction de leur réservoir naturel que sont les forêts et les terres. La déforestation et l'érosion des terres appauvrissent la planète Terre en espèces animales, bactériennes et végétales. Or, actuellement, la planète est en proie à une déforestation à grande échelle, qui influence la régulation de la température et rend variable le climat. C'est environ 6 millions d'hectares de terres fertiles qui sont annuellement réduites en l'état de désert au niveau mondial. La déforestation fragilise le sol et l'expose à l'érosion ou aux inondations. Elle modifie le régime hydraulique, provoque le dessèchement des cours d'eau. Les sols fertiles se raréfient. La déforestation entraîne la perte de ressources primordiales des moyens d'existence et de sources d'énergie essentielles et des espèces biologiques³³. Elle modifie de façon significative le bilan des énergies radiatives propres au rayonnement solaire : Elle affecte le cycle de l'eau, puis que le rayonnement n'est pas capté pour effectuer un travail biologique dans les laboratoires foliaires, puis qu'il repart dans l'atmosphère avec une énergie suffisante pour faire monter les masses d'air dans les très hautes couches de l'atmosphère. La perte des forêts modifie profondément le cycle de l'eau et les circulations atmosphériques ainsi que la température de l'océan. Elle a un impact négatif sur l'économie et le social, car nombre des secteurs dépendant d'état des milieux naturels. Il s'en suit la perte de la beauté du paysage naturel. Les effets et les conséquences de la détérioration du milieu naturel touchent même les régions au-delà des zones concernées³⁴. Car «un abus, une détérioration provoqués en un point du monde ont leur retentissement en d'autres lieux et peuvent altérer la qualité de vie des autres, souvent à leur insu et sans leur faute.»³⁵ La crise environnementale est un problème planétaire.

1.2.4 Un problème planétaire

La dégradation de l'environnement est causée par tous les pays ; les pays riches détruisent la nature avec leurs industries, tandis que les pays pauvres le font avec leur pression démographique. En outre, après avoir détruit la nature chez eux, les pays

³³ Cf. P. BLANDIN, *La biodiversité, héritage pour le futur*, in: M. STENGER (Éditeur), *Planète Vie. Planète mort. L'heure des choix*, p.50.

³⁴ Cf. B. FISCHESSE / M-F. DUPUIS-TATE, *Le guide illustré de l'écologie*, p.81-83.

³⁵ PAUL VI, *Message aux participants à la conférence de Stockholm*, 1 juin 1972.

industrialisés vont faire de même dans les pays pauvres ou les poussent à faire autant avec le modèle de développement qu'ils leur proposent³⁶. La crise environnementale concerne aussi bien les pays industrialisés que ceux en développement, qui sont comme enfermés dans un cercle vicieux, puis que les conséquences de la pollution d'une région se font sentir jusque très loin dans d'autres parties de la planète³⁷. Cela veut dire, les effets de la dégradation de l'environnement ne connaissent ni de frontières politiques ni de localisation géographiques. En d'autres termes, si les lieux et les milieux et les facteurs qui provoquent la détérioration de l'environnement peuvent être géographiquement circonscrits, ses effets et ses conséquences ne le peuvent pas ; parce qu'ils sont ressentis loin des milieux qui l'ont provoquée. Par conséquent, c'est faire fausse route de penser que la crise écologique est un problème des seuls pays industrialisés. C'est d'ailleurs dans les régions pauvres que ses conséquences sont les plus exacerbées. Le problème étant planétaire, il faut une solution concertée entre les nations riches et pauvres, entre les pays industrialisés et en développement.

1.3 Conclusion du chapitre

L'univers est organisé de telle manière que tout tient à partir d'un certain équilibre entre tous les éléments. C'est un système dont une quelconque modification même infime peut entraîner des conséquences incalculables pour l'ensemble du système. Quant l'équilibre arrive à manquer, il y a risque de détérioration de l'environnement, avec des conséquences comme la disparition de certaines espèces animales et végétales, la destruction des écosystèmes, l'érosion des sols, le réchauffement climatique, la déglaciation de certaines zones glaciaires, ce qui augmente le niveau de la mer et l'émission des déchets toxiques et de l'effet de serre. «La planète est en détresse: la crise du progrès affecte l'humanité entière, entraîne partout des ruptures, fait craquer les

³⁶ Cf. J. MOLTMANN, *Einführung*, in: J. MOLTMANN (Hrsg.), *Versöhnung mit der Natur*, 9. Il écrit: «Die Erste Welt macht sich die Erde untertan, die Dritte Welt mehrt sich und füllt die Erde: Naturzerstörung durch Herrschaft auf der einen Seite – Naturzerstörung durch Überbevölkerung auf der anderen Seite.»

³⁷ Cf. J. MOLTMANN, *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, 91. «Beide Welten – die Erste und die Dritte Welt – sind in einem Teufelskreis der Naturzerstörung gefangen. Die *Interdependenzen* der Zerstörungen sind leicht erkennbar: Die westliche Welt zerstört die Natur in der Dritten Welt und zwingt die Länder der Dritten Welt, ihre Natur zu zerstören; umgekehrt wirken die Naturzerstörungen in der Dritten Welt wie das Abholzen der Regenwälder und die Vergiftung der Meere durch Klimaveränderungen auf die Erste Welt zurück.»

articulations, détermine les replis particularistes ; les guerres se rallument ; le monde perd la vision globale et le sens de l'intérêt général.»³⁸

La crise environnementale est consécutive au fonctionnement des sociétés modernes. Elle a des effets et des conséquences qui s'entraînent et s'imbriquent. Il faut les penser en synergie selon leur imbrication et leur interdépendance³⁹. Par conséquent, on devra s'abstenir de considérer comme les différentes manifestations de cette crise comme des crises séparées solubles indépendamment les unes des autres. On évitera «de traiter séparément et techniquement des problèmes comme le climat, «ou» la disparition d'espèces vivantes, «ou» la perte de terres fertiles, «ou» la baisse de la qualité d'eau douce, «ou» la faim dans le monde. Écologie physique et écologie humaine sont un ensemble. Cet ensemble étudie des situations qui peuvent évoluer dans des directions très différentes: de la meilleure à la pire.»⁴⁰ La crise environnementale est à considérer de manière globale et interactive comme un problème naturel et culturel, dont la recherche de solution devrait partir des réalités locales⁴¹. C'est un problème qui concerne l'existence incarnée de l'homme, dont le sort est lié au milieu dans lequel s'enracine son existence. La crise environnementale est un défi qui engage la responsabilité immédiate et exige une solidarité qui dépasse le niveau humain et intergénérationnel.

³⁸ E. MORIN, *Redresseurs d'espérance pour une planète en détresse*, in: *Crise éthique, éthique de la crise?*, *Enthropia*, n°6 (2009), p.188.

³⁹ Cf. H. KEMPF, *Comment les riches détruisent la planète*, p.28.

⁴⁰ P. DE PLUNKETT, *L'écologie. De la Bible à nos jours*, p.169.

⁴¹ Cf. E.U. WEIZSÄCKER, *Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt*, 8-11.

CHAPITRE 2: LES CAUSES DE LA DÉGRADATION DE L'ENVIRONNEMENT

La pollution à la base de l'effet de serre et du réchauffement climatique a augmenté de manière à la suite de la révolution technique et de la croissance économique et l'explosion démographique, etc.

2.1 Le progrès scientifique

La science a permis la connaissance des lois de la nature, au détriment de la cohabitation et la communion originelles. «Le but de la science selon Francis Bacon, «n'est plus la découverte d'arguments, mais des techniques, non de concordance avec les principes, mais des principes eux-mêmes, non d'arguments probables, mais de disposition et d'indications opératoires. C'est pourquoi d'une intention différente suivra un effet différent. Vaincre et convaincre là-bas, un adversaire par la discussion, ici la nature par le travail.»⁴² L'avènement de la méthode expérimentale a inauguré une nouvelle façon de faire la science. Elle a occasionné l'émergence d'une médiation contraire au mode de l'immédiateté et l'imminence du sacré des temps préneolithiques et créé un clivage et une scission entre l'homme et la nature, d'une part, et d'autre part, entre l'habitant et l'habitable. Son approche de la nature était strictement rationnelle, utilitaire et instrumentaliste. La vérité n'était plus une affaire de spéculation, d'autorité ou de tradition authentique. L'univers était connu de manière essentiellement quantitative. La science a brisé l'unité entre l'homme et la nature, devenue un ensemble d'éléments, dont l'homme devait se servir pour satisfaire ses besoins. Il a vaincu la peur dans laquelle, il avait longtemps été enfermé face à la nature et ses forces pour la mettre à son service. Avec cette méthode, c'était l'affranchissement de la raison humaine de l'emprise de la religion. L'homme est allé au cœur de la nature, qu'il ne connaissait qu'à partir des lois qui régissent les agents et qui agissent en son sein. Dès lors, la vérité n'était plus seulement une affaire de spéculation, de jugement, de tradition authentique ou d'autorité⁴³. La terre a cessé d'être la grande puissance mythique et la demeure des divinités pour devenir une réserve des matières premières à exploiter et à transformer

⁴² Cf. D. BOURG, *Technologie, environnement et spiritualité*, in: D. BOURG / P. ROCH (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, p.27

⁴³ Cf. R. BERTHOUSOZ, *Pour une éthique de l'environnement. La responsabilité des chrétiens dans la sauvegarde de la création*, in: *Environnement, Création, Éthique*, Le Supplément 169 (1989), p.67-68.

selon le besoin⁴⁴. L'homme a acquis le pouvoir de décider de la vie ou de la mort des systèmes vitaux. Il devait connaître ses lois et expliquer rationnellement ses phénomènes. Tout ce qui est vivant devait être maîtrisé, séparant davantage l'homme et la nature. Dès lors, n'était vrai que ce qui était saisissable par la raison devenue la clef de connaissance du monde, jusqu'en faire le ressort particulier d'un mode de production économique à travers un expansionnisme technique. Dès lors, la nature est devenue juridiquement appropriable et techniquement exploitable ; un auto-processus vivant, œuvre d'elle-même ; non achevée d'un coup ou figée dans un ordre hiératique, mais évoluant avec et selon le temps, c'est la nature vraiment naturelle⁴⁵. Le progrès scientifique a occasionné la révolution industrielle.

2.2 La révolution technique

Avant l'ère industrielle l'homme était intégré dans le processus évolutif de la nature, lequel donnait sens à son existence humaine et à l'histoire même de la nature. Il faisait partie intégrante de la nature et un maillon de la chaîne cosmique, qui obéissait à un ordre interne de choses auquel il était soumis. L'homme habitait un univers quelque peu figé et uniforme, sans grandes innovations, avec une économie de subsistance et un mode de production quasi stationnaire⁴⁶. L'impact écologique de son activité était sur la nature était de moindre effet. Avec la révolution technique, le monde est entré dans une nouvelle phase de son histoire. La capacité de l'homme à transformer le monde a tellement accru qu'elle semble avoir atteint le seuil critique de l'équilibre de la biosphère. Elle a livré la nature au pouvoir du Prométhée déchaîné⁴⁷. Elle a mis en place une dynamique destructrice de la nature et inauguré le début de la négation de la valeur propre de la nature. De cette manière, l'homme a acquis le pouvoir de décider de la vie ou de la mort des systèmes vitaux. Ainsi ont été liquidées les bases naturelles de la vie. Tout a changé depuis les habitudes de la vie jusqu'aux systèmes politiques et économiques qui détruisent la nature.

La révolution technique est le point d'aboutissement de la trajectoire historique de l'arrachement de l'homme à la nature. « Considérée en elle-même, la technique est

⁴⁴ Cf. E. MORIN, *La voie. Pour l'avenir de l'humanité*, p.80.

⁴⁵ D. FOLSCHIED, *Pour une philosophie de l'écologie*, in: *Écologie. Humanisme ou naturalisme. La vie en question*. Éthique n°13(3/1994), p.13.

⁴⁶ Cf. J-M. AUBERT, *Un nouveau champ éthique: L'écologie*, in: *Revue des sciences religieuses*, n°3(1982), p.202.

⁴⁷ Cf. *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n°461.

ambivalente. Si, d'un côté, certains tendent aujourd'hui à lui confier la totalité du processus de développement, de l'autre on assiste à la naissance d'idéologies qui nient *in toto* l'utilité même du développement, qu'elles considèrent comme foncièrement antihumain et exclusivement facteur de dégradation. Aussi, fini-t-on par condamner non seulement l'orientation parfois fautive et injuste que les hommes donnent au progrès mais aussi les découvertes scientifiques elles-mêmes qui, utilisées à bon escient, constituent au contraire une occasion de croissance pour tous. L'idée d'un monde sans développement traduit une défiance à l'égard de l'homme et de Dieu. C'est donc une grave erreur que de mépriser les capacités humaines de contrôler les déséquilibres du développement ou même d'ignorer que l'homme est constitutivement tendu vers l'«être davantage». Absolutiser idéologiquement le progrès technologique ou aspirer à l'utopie d'une humanité revenue à son état premier de nature sont deux manières opposées de séparer le progrès de son évaluation morale et donc de notre responsabilité.»⁴⁸

La science et technique ont certes doté l'homme d'instruments d'une efficacité sans précédent non seulement pour connaître, mais aussi pour dominer et exploiter la nature. Elles ont été intégrées dans les systèmes sociaux et économiques dont elles sont devenues le principal instrument de l'évolution et ont instauré un modèle dominant de rationalité, qui les ont menées au-delà du raisonnable. Elles ont produit des effets non souhaités. Elles ont fait de l'homme le maître du monde. Il n'était plus intégré dans la nature, mais se plaçait hors de la nature, devenue à une matière inerte sans valeur propre et un substrat des artifices de la technique voué à la manipulation⁴⁹. Le progrès scientifique et la révolution technique ont certes permis d'élever le niveau de vie et de résoudre certains problèmes, mais elles sont en même temps des dynamiques de prédation des ressources naturelles et la destruction des écosystèmes. Cette démarche qui figurait positivement l'avenir de l'humanité a déclenché le processus de destruction de la nature. Il n'est pas question de diaboliser la science ou la technique, mais de les intégrer dans une démarche qui rend l'économie au naturel, selon le principe de coappartenance de l'homme et de la nature⁵⁰.

Cela veut dire, la science et la technique ont manqué d'être intégrées dans une démarche qui rend l'économie au naturel, selon le principe de coappartenance de

⁴⁸ BENOÎT XVI., Lettre encyclique *Caritas in veritate*, n°14.

⁴⁹ OTT, K., *Umweltethik. Eine Einführung*, 29-30.

⁵⁰ Cf. L. BOFF, *La théologie de la libération et l'écologie. Alternative, confrontation ou complémentarité?*, in: *Écologie et pauvreté*, Concilium 261(1995), p.100.

l'homme et de la nature. La science et la technique n'ont pas seulement élevé le niveau de vie, mais elle a aussi occasionné la baisse de sa qualité en liquidant ses bases naturelles. «Aujourd'hui, il apparaît de plus en plus clairement que les développements de la science, de la technique et de l'industrie sont ambivalents, sans qu'on puisse décider si le pire ou le meilleur d'entre elles l'emportera. Les prodigieuses élucidations qu'a apportées la connaissance scientifique sont accompagnées par les régressions cognitives de la spécialisation qui empêche de percevoir le contextuel et le globale. Les pouvoirs issus de la science sont non seulement bienfaisants, mais aussi destructeurs et manipulateurs. Le développement techno-économiques, souhaité par et pour l'ensemble du monde, a révélé presque partout ses insuffisances et ses carences. Et voici des formidables défis qui se posent en chaque société et pour l'humanité tout entière : l'insuffisance du développement techno-économique, la marche accélérée et incontrôlée de la techno-science, les développements hypertrophiés de la technobureaucratie, les développements hypertrophiés de la marchandisation et de la monétarisation de toute chose, les problèmes de plus en plus graves posés par l'urbanisation du monde. Ce à quoi il faut ajouter les dérèglements économiques et démographiques, les régressions et les piétinements démographiques, les dangers conjoints d'une homogénéisation civilisatrice qui détruit les diversités culturelles et d'une balkanisation des ethnies qui rendent impossible une civilisation humaine commune.»⁵¹

2.3 L'influence de la philosophie des Lumières

L'idéal émancipateur initié par René Descartes a atteint son apogée à la Renaissance et avec les Lumières, qui croyaient en la capacité de l'homme de tout connaître et dominer par la discipline de l'esprit. Ils accordaient la primauté à la conscience humaine sur la matière, jusqu'en faire le ressort particulier d'un mode de production économique à travers une intense exploitation de la nature et un expansionnisme technologique, réduisant la nature à un substrat des artifices de la technique. Les Lumières rejetaient la dimension symbolique qui relève de la religion et la métaphysique, domaines de l'invérifiable. De la sorte, ils ont déclenché le processus de désacralisation et de profanation de la nature voire celui de démythification de l'univers et de dé-civilisation des mœurs et la sécularisation des pratiques religieuses.

⁵¹ E. MORIN, *Redresseurs d'espérance pour une planète en détresse*, in: *Crise éthique, éthique de la crise?*, Enthropia, n°6 (2009), p.186.

Thomas Hobbes, John Locke et Jeremy Bentham ont substitué à la vision organique médiévale du cosmos une vue mécaniste de la nature et de ses lois. L'interprétation mathématique de la nature de Galilée s'est substituée à la simplicité chaotique de l'existence par la complication du monde, sortant le réel de son opacité, pour la rendre homogène aux opérations de la pensée, dont l'esprit humain était la clé. L'homme est devenu l'unique être au monde dont la présence avait une plus haute fin en soi.

Par ailleurs, l'humanisme et le matérialisme ont démystifié et ébranlé les anciennes visions du monde, ouvrant la voie à la sécularisation et à l'athéisme. Dans leur critique de la religion, Feuerbach, F. Nietzsche et Karl Marx ont déboulonné les fondements de la vie traditionnelle. Le premier a annoncé le siècle du nihilisme ; alors que Feuerbach a versé dans déification de l'homme. Le dernier a tenté de substituer le communisme à la religion chrétienne. L'homme marxien est *homo faber*, sans intériorité ni complexité, dont la seule raison d'exister était de transformer le monde par le travail. Il devait s'approprié de toutes les forces de production matérielle pour avoir le pouvoir sur la société. Pour ce faire, il devait s'affranchir de tout ce qui lui est étranger, la religion en particulier. Le marxien n'est ni ami ni fils de la nature. Il ne l'intègre pas, mais devait la conquérir, la dominer et la maîtriser, non pas au sens de l'aménager pour la rendre utile à la vie, mais de la tyranniser. C'est un prométhéen qui a renversé les dieux pour maîtriser l'univers, qui n'avait dès lors plus rien de mystérieux⁵². Outre la philosophie, il y a aussi la théologie qui a créé un clivage entre l'homme et la nature.

2.4 La théologie chrétienne

La théologie scolastique a mis en place une anthropologie dualiste qui non seulement séparait, mais encore opposait corps et âme, matière et esprit, matériel et immatériel, etc. Le corps est matière tandis que l'âme est esprit. Elle accordait la primauté aux réalités non matérielles. L'âme fait participer l'homme à la vie divine et le rend capable d'une relation avec Dieu. De là était déduit une conception de l'univers comme une réalité matérielle et mécanique sans dimension intérieur. De cette manière, Dieu a été évacué de l'univers et s'est exilé dans une transcendance inaccessible. Dieu n'habitait plus la création, réduite à une réalité matérielle sans mystère. L'univers n'était plus animé par les mêmes énergies structurantes (ordre du monde) et vivifiantes

⁵² Cf. E. MORIN, *Redresseurs d'espérance pour une planète en détresse*, in: *Enthropia*, n°6 (2009), p.181-182.

(vie et mouvement de la création continue) que l'homme. Il a été déshabité et désenchanté. Il a cessé d'être la manifestation de la présence de Dieu et le lieu de rencontre et de communion avec lui (Sacrement). La nature obéissait plus à un ordre et à une harmonie voulue par Dieu. Dépouillée de toute profondeur qualitative et de toute valeur symbolique, la nature était exclue de la rédemption et placée en marge du Salut.

De ce fait, la nature, mieux la création aurait cessé d'être l'*oikos*, la maison ou l'habitable de Dieu pour devenir un objet à maîtriser et à exploiter, sans référence à la transcendance. C'est justement cette «*vision de l'homme et des choses sans aucune référence à la transcendance a conduit à réfuter le concept de la création et à attribuer à l'homme et à la nature une existence complètement autonome*. Le lien qui unit le monde à Dieu a ainsi été brisé : cette rupture a fini par déraciner aussi l'homme de la terre et, plus fondamentalement, en a appauvri l'identité même. L'être humain en est ainsi venu à se considérer comme étranger au milieu environnemental dans lequel il vit. La conséquence qui en découle est bien claire : C'est le rapport que l'homme a avec Dieu qui détermine le rapport de l'homme avec ses semblables et avec son environnement. Voilà pourquoi la culture chrétienne a toujours reconnu dans les créatures qui entourent l'homme autant de dons de Dieu à cultiver et à garder avec un sens de gratitude envers le Créateur.»⁵³

En sus, l'homme et la nature étaient désormais pensés en termes d'opposition selon le partage des rôles. N'ayant ni plus personnalité ni valeur propre, la nature est ordonnée au service de l'homme, qui devait connaître ses lois et expliquer rationnellement ses phénomènes. La nature est tombée sous le mode de l'objet ou de la chose que l'homme devait dominer et exploiter, s'appropriier par les brevets. Dépourvue d'intérêt propre, elle désormais était réduite à une réserve des ressources, dont la valeur était économiquement quantifiable. Elle est devenue une marchandise privatisable et commercialisable. Ainsi, on est passé de l'attitude contemplative à une démarche opérative, expérimentale voire transformatrice de la réalité, de l'économie divine de communion-participation manifestée à travers la révélation, on est passé à l'économie humaine de possession-domination-marchandisation. L'invisible était réduit au visible, le visible au matériel, le matériel à l'économique⁵⁴.

⁵³ *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n°464.

⁵⁴ Cf. M.M. EGGER, *Les causes de la crise écologiques sont dans notre rapport au monde, à Dieu et à nous-mêmes*, in: *Écologie, spiritualité : la rencontre. Des sages visionnaires au chevet de la planète*, p.76.

2.5 La croissance économique

2.5.1 L'économie du marché

Écologie et Économie ont une racine commune : Οικος. Étymologiquement, l'écologie est le discours sur la maison, l'habitat ou le milieu de vie. L'économie est l'ensemble des normes ou des règles sur la maison, l'habitat ou le milieu de vie. C'est l'ensemble des normes ou des règles pour gérer la maison ou l'habitat. «Prise au pied de sa lettre, l'«éco-logie», résulte du croisement d'une «éco-nomie» et d'une «biologie» frappées de mitose par la volonté de Haeckel (qui fut d'ailleurs tenté de récupérer les résidus verbaux de l'opération en formant aussi «la bi-nomie»).»⁵⁵ L'écologie concerne les relations entre les organismes vivants entre eux et avec le milieu de vie. L'économie règle le fonctionnement de la société humaine en matière de production et de consommation des biens. Elle répond au besoin de survie de l'homme. Cela veut dire, «Les activités économiques humaines sont, en principe, compatibles avec la diversité, l'intégrité et la beauté écologiques. Plus encore, et même si cela peut paraître hérétique de la part d'un environnementaliste, les activités économiques humaines peuvent, en principe, contribuer à améliorer les écosystèmes naturels.»⁵⁶ C'est dire qu'avant le marché, la production des biens se faisait dans le cadre d'une économie domestique et à l'intérieur des limites d'une écologie possible. Son impact écologique était inférieur à la valeur de la biosphère. Ce qui permettait à la nature de se régénérer assez rapidement.

Mais depuis l'économie est sortie du cadre domestique pour entrer dans le circuit du marché, elle est devenue la science de la croissance et de l'expansion illimitée des forces de production des biens, qui se fait en prélevant de manière intense les ressources naturelles. Elle trône loin de la nature et des contingences humaines. L'économie du marché est basée sur la croissance, qui crée certes un surplus de richesse qui permet de lubrifier le système sans en modifier la structure. Elle manifeste le dynamisme qui caractérise les hommes et les sociétés. Elle réduit toutes les valeurs collectives au triomphe des lois du marché. Celui-ci colonise tous les domaines de l'existence humaine et décide de ce que doit être l'homme et de ce qu'il en est de la nature. Il fait du monde une vaste salle de marché, un casino livré aux actionnaires nomades⁵⁷.

⁵⁵ D. FOLSCHIED, *Pour une philosophie de l'écologie*, in: *Écologie. Humanisme ou naturalisme. La vie en question*. Éthique n°13(3/1994), p.8.

⁵⁶ J. BAIRD CALLICOTT, *Genèse. La Bible et l'écologie*, p.85.

⁵⁷ Cf. P. DE PLUNKETT, *L'écologie. De la Bible à nos jours*, p.136.

Et la croissance que le marché préconise se fait aux dépens de l'environnement naturel. Et la production et la consommation des biens s'accompagnent de la pollution et de la production de déchets qui modifient de manière significative la qualité de l'environnement. Le marché a mis en place un système de sustentations de la vie sociale et économique, qui en amont, s'exerce par la déplétion et en aval, par la production de déchet et la pollution, car fondée sur l'accumulation du capital, l'augmentation de la production et une consommation excessive des biens. L'approche du capital naturel de l'ordre économique du marché occulte le principe d'amortissement, qui veut que le bénéfice puisse être minoré dans chaque opération financière en mettant de côté une somme destinée à compenser l'usure des moyens de production utilisés; afin de constituer d'une réserve pour les remplacer, une fois que les moyens seront usés. Or, dans le cas de l'environnement, rien n'est payé pour compenser le coût du capital naturel, que ni le capital financier ni le capital technique ne pourrait d'aucune manière être remplacé. Le coût écologique de ce manque d'amortissement du capital naturel est très élevé. C'est un déficit que nul et rien ne pourrait couvrir⁵⁸. Le marché a mis en place un système de pillage des richesses naturelles halieutiques et minérales. Il ignore l'empreinte écologique et la nuisance de l'activité anthropique sur le milieu naturel. L'économie du marché est la négation de l'écologie. Elle a occasionné la surexploitation des ressources naturelles. Au plan social, elle génère l'injustice, la pauvreté, la désintégration sociale. Elle est loin de favoriser un développement durable et authentique⁵⁹.

2.5.2 Le développement

Le développement est la recherche de l'amélioration des conditions et de la qualité de la vie. Cependant, du point de vue écologique, parce que liée à la croissance économique et matérielle, le développement est une double menace pour les sociétés humaines : l'une, extérieure, vient de la dégradation des milieux de vie ; l'autre, intérieure, vient de la dégradation des qualités de vie. «Il est vrai le développement a eu lieu et qu'il continue d'être un facteur positif qui a tiré de la misère des milliards de personnes et que, récemment encore, il a permis à de nombreux pays de devenir des acteurs réels de la politique internationale. Toutefois, il faut reconnaître que ce même

⁵⁸ Cf. H. KEMPF, *Comment les riches détruisent la planète*, p.34-35.

⁵⁹ Cf. S. LATOUCHE, *Le pari de la décroissance*, p.125-136.

développement économique a été et continue d'être opéré par des *déséquilibres et par des problèmes dramatiques*, mis encore davantage en relief par l'actuelle situation de crise. Celle-ci nous met sans délai face à des choix qui sont toujours plus étroitement liés au destin même de l'homme, qui par ailleurs ne peut faire abstraction de sa nature. Les forces techniques employées, les échanges planétaires, les effets délétères sur l'économie réelle d'une activité financière mal utilisée et, qui plus est, spéculative, les énormes flux migratoires, souvent provoqués et ensuite gérés de façon inappropriée, l'exploitation anarchique des ressources de la terre, nous conduisent aujourd'hui à réfléchir sur les mesures nécessaires pour résoudre des problèmes qui non seulement sont nouveaux (...). La complexité et la gravité de la situation économique actuelle nous préoccupent à juste titre, mais nous devons assumer avec réalisme, confiance et espérance les nouvelles responsabilités auxquelles nous appelle la situation d'un monde qui a besoin de se renouveler en profondeur au niveau culturel et de redécouvrir les valeurs de fond sur lesquelles construire un avenir meilleur. La crise nous oblige à reconsidérer notre itinéraire, à nous donner de nouvelles règles et à trouver de nouvelles formes d'engagement, à miser sur les expériences positives et à rejeter celles qui sont négatives.»⁶⁰

Cela étant, il importe de prendre en compte la complexité des réalités et reconnaître l'existence des jeux interactifs et rétroactifs, sans céder au réductionnisme idéologique ou à des mutilations technocratiques de fausses rationalités. Car, l'homme n'a pas seulement des besoins économiques et techniques, mais aussi affectifs et mythologiques. «Du point de social, on ne peut envisager le développement à partir d'une base purement économiste mais plutôt en tant que problème d'éthique et d'écologie. Les mutations économiques et les progrès technologiques transforment ce secteur défavorisé de l'humanité en quantité aliénable ou superflue au niveau de production. Pourtant, bien que cela paraisse contradictoire, les pauvres ne doivent pas se révolter contre la science et la technologie, car c'est dans la science et la technologie que dépend l'éradication de la pauvreté, même si le transfert de ces connaissances doit se faire par des moyens commerciaux.»⁶¹ Le développement matériel s'adapte aux besoins du présent pour essayer de s'adapter aux besoins de l'homme. Au nom du bien-être humain et de l'amélioration des conditions de vie, le milieu naturel, les écosystèmes

⁶⁰ BENOÎT XVI, Lettre encyclique *Caritas in veritate*, n°21.

⁶¹ B. RIBEIRO, *La conscience écologique en Amazonie. L'expérience indigène*, in: *Écologie et pauvreté*, Concilium 261 (1995), p.28.

et les espèces biologiques sont détruits ; l'air, les eaux et les sols sont pollués, les chaînes alimentaires contaminées, les terres dégradées, les forêts transformées en désert, etc. Un tel développement a un coût écologique très élevé. Il ne saurait être ni viable ni durable du fait qu'il bute sur les limites physiques de la terre. Il n'est pas non plus ni généralisable, à cause des contextes culturels différents, encore moins soutenable, à cause de son impact sur l'environnement⁶².

Aussi Edgar Morin a préconisé de «compléter la notion de développement par celle d'enveloppement, c'est-à-dire de conservation des protections communautaires, de sauvegarde des qualités que le développement tend à détruire, de retournement vers les valeurs non matérielles de sensibilité, de cœur et d'âme.»⁶³ Le développement viable selon l'expression consacrée de nos jours concilie l'exigence d'amélioration de la qualité et des conditions de vie avec celle de protection et de promotion d'un environnement sain, de justice sociale et de solidarité humaine et intergénérationnelle. Il place l'homme au centre de l'économie dans une perspective délibérée du choix de la vie pour tous⁶⁴. Il les intègre à travers des mécanismes économiquement rentables, socialement justes, techniquement avancées et écologiquement supportables, dans une perspective interculturelle et dans le respect de la création. Ce n'est pas une question de choix entre la protection de l'environnement et croissance matériel. C'est le développement authentique et intégral⁶⁵.

Certes, les systèmes socio-économiques et écologiques varient d'une région à l'autre et d'un pays à l'autre, ce qui exige parfois une voie propre pour chaque cas. «Le développement des uns et des autres doit donc être regardé non comme un problème de souveraineté, mais avant tout de solidarité ; non comme une question purement technique, mais comme un enjeu politique et éthique ; non comme une procédure de coercition, mais comme un acte de pédagogie et de participation. Tel est le vrai prix à payer pour que la terre, notre vaisseau spatial commun, solidaire du système solaire et cosmique, ne soit pas un bateau ivre ou un vaisseau de fantôme, mais puisse poursuivre sa course comme habitacle de vivants.»⁶⁶ En écologie, il faut penser global et agir local.

⁶² Cf. J. KI-ZERBO, *Les compagnons du soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, p.665.

⁶³ E. MORIN, *La voie. Pour l'avenir de l'humanité*, p.50.

⁶⁴ Cf. R. COSTE, *Dieu et l'écologie. Environnement, théologie, spiritualité*, p.178.

⁶⁵ Cf. PAUL VI, Lettre encyclique *Populorum progressio*, n°14, 19-20.

⁶⁶ J. KI-ZERBO, *Compagnons du soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, p.8.

2.5.3 La mondialisation

La mondialisation ou globalisation, en anglais est l'ensemble des phénomènes qui affectent les peuples et les nations à partir de la généralisation du développement économique et politique, des relations humaines et socioculturelles à l'échelle planétaire. Elle rapproche les hommes, les cultures et religions au moyen de transport, de communication et de l'information. C'est l'accélération et la généralisation des échanges, des déplacements et par les voyages ultrarapides et les systèmes de communication et de circulation instantanée d'informations. La mondialisation rend les nations et les peuples interdépendants. Elle inaugure un monde rapetissé⁶⁷. Mais elle est loin de l'unir. L'unité de la famille humaine souvent présentée comme son avantage n'est qu'un leurre. En la réalité, la mondialisation est synonyme du marché anonyme, de modernité et de démocratie. Elle laisse libre le marché par la mise en place des réseaux mondiaux de production grâce à l'essor des nouvelles technologies d'informations et de communication, qui permettent de surmonter les distances réelles⁶⁸. La mondialisation veut que l'on investisse où l'on veut, pour produire ce que l'on veut, le temps qu'on veut, en s'approvisionnant et en vendant où l'on veut, en ayant le moins des contraintes possibles en matière de droit de travail et de conventions sociales, en faisant croire que chacun pourrait maximalelement tirer profit de cette situation. Dans le cadre d'une économie de l'offre, c'est une forme de compétition voire une guerre de tous contre tous. La mondialisation est l'invasion des cultures et économies autochtones par la «civilisation euro-américaine» qui veut imposer son hégémonie culturelle et économique. Elle a un effet corrosif sur les États, la politique, l'environnement, les cultures et les religions, etc. Elle tend à uniformiser les modes de vie et des technologies à travers une méga-machine culturelle économique et technologique, qu'elle lamine à sa périphérie et ses marges⁶⁹.

2.6 L'explosion démographique

L'amélioration des conditions de vie et d'hygiène a fait augmenter l'espérance vie un peu partout à travers le monde (même si beaucoup reste encore à faire dans certaines régions). Ce fait a provoqué une augmentation de la population mondiale, qui a pour corolaire l'augmentation de besoins en nourriture, logement, transport, en énergie,

⁶⁷ Cf. P. DE PLUNKETT, *L'écologie. De la Bible à nos jours*, p.162.

⁶⁸ Cf. J. KI-ZERBO, *A quand l'Afrique*, p.25.

⁶⁹ Cf. E. GOLDSMITH / J. MANDER, *Le procès de la mondialisation*, p.23-25.

etc.⁷⁰. La croissance démographique a une incidence sur l'environnement. L'équilibre entre population et environnement est fondé sur le style de vie. Le seuil d'exploitation de la nature est fonction des mutations culturelles et du croît démographique. «La question démographique recoupe dans une mesure certaine la question écologique. La démographie est un domaine mixte, incertain, flottant qui participe d'une part de la liberté de l'être humain (et relève en conséquence du politique, de l'éthique, du religieux etc.), d'autre part de l'équilibre des espèces vivantes de la planète référées aux «enveloppes» écologiques disponibles. Les arguments varient selon que l'on prend la Terre ou le monde comme point de départ de la réflexion. Du point de vue du monde, le raisonnement va dans le sens de la guerre ou la coercition antinataliste, tandis que qu'au point de vue de la Terre, elle pose le problème du déséquilibre entre besoins réels et ressources disponibles. Le problème de surpopulation humaine, réelle ou présumée, résulte donc de la rencontre brutale entre le monde infini, et la Terre, qui est finie.»⁷¹

La croissance démographique est souvent instrumentalisée pour donner lieu à toute sorte de discrimination, raciale, sexuelle, culturelle voire religieuse. La démographie touche aux mentalités et aux croyances religieuses des peuples, et nécessite de bien cerner les dimensions du problème et les arguments en présence. «Il ressort donc que le problème démographique est complexe : il relève d'une diversité d'éléments qu'il convient de relier pour le prendre correctement en considération ; il réclame non seulement des mesures en faveur de la limitation des naissances là où il y a surpopulation, et de stimulation des naissances là où il y a sous-population, mais aussi une politique de l'humanité qui favorise les courants sociologiques de régulation des naissances et agisse entre autres sur la consommation, l'alimentation, l'agriculture, l'eau.»⁷²

Face à la crise environnementale, il y en a qui préconisent de recourir aux technologies modernes pour augmenter la production agricole afin de résoudre le

⁷⁰ Cf. E. DREWERMANN, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, 221-232. Il a fallu 1600 années pour que la population mondiale passe de 250 millions à 500 millions d'hommes. Et 200 années après, elle a doublé pour atteindre un milliard d'individus en 1811. Elle a encore doublé en espace d'un siècle. Le monde comptait 2 milliards d'habitants en 1930, 3 milliards d'individus en 1960, c'est-à-dire, à peine 35 années après ; et la population mondiale est passée à 4 milliards en 1975 et 5 milliards en 1987. Elle était à 6 milliards d'individus en 2005. Actuellement la population mondiale avoisine 7 milliards d'individus. Elle pourrait être de 9 milliards, en 2025, si aucune perturbation majeure ne survient, de Selon certaines projections.

⁷¹ D. FOLSCHIED, *Pour une philosophie de l'écologie*, in: *Écologie. Humanisme ou naturalisme. La vie en question*. Éthique n°13(3/1994), p.32.

⁷² E. MORIN, *La voie. Pour l'avenir de l'humanité*, p.72.

problème de la faim dans le monde à l'aide des intrants biochimiques et la modification génétique de la constitution organique de certaines plantes, parce que convaincus que, à défaut d'apporter des solutions aux problèmes de l'humanité d'aujourd'hui, la science et la technique pourraient le faire pour le monde de demain, même si à l'heure actuelle, personne n'est encore à mesure de dire avec certitude les conséquences de ces pratiques pour la santé physique, mentale et psychique de l'homme. D'autres, par contre, proposent un ajustement ou une baisse drastique de la population mondiale à la taille et aux potentialités de la planète, à travers la limitation de naissances par la contraception et les mesures abortives⁷³. Ainsi, il y a, d'une part, le problème du droit à la vie ; et de l'autre, l'optimisme moderne qui présente le risque d'un eugénisme et d'éco-totalitarisme rationalisé⁷⁴. Autrement dit, «d'un côté, on insiste sur la nécessité de freiner le développement démographique, par une série de mesures pédagogiques et à la limite coercitives, de façon à maintenir la population de la terre au niveau numérique actuel ; de l'autre on suggère d'amplifier le développement technologique, de façon, à exploiter la terre de manière plus rationnelle pour obtenir une plus grande quantité de biens, et pouvoir ainsi satisfaire les besoins croissants de la population mondiale.»⁷⁵ La spirale régressive de la population est un camouflet des pays riches pour protéger et conserver leurs avantages acquis aux dépens des pays pauvres, actuellement victimes de la perte de services écologiques, à cause des pressions - en grande partie en provenance des pays industrialisés - que subissent leurs systèmes naturels.

A l'analyse, la nécessité de limiter les naissances est certes reconnue par les deux tendances, mais les méthodes sont différentes⁷⁶. Les deux alternatives apparemment opposées ont une matrice idéologique commune, celle qui réduit l'homme à un être essentiellement économique avec des besoins en continuelle croissance. Un tel homme ne peut répondre au déséquilibre qu'il aura provoqué en utilisant des moyens qui

⁷³ Cf. R. VALETTE, *Démographie et développement*, in: M. STENGER (Éditeur), *Planète Vie Planète mort. L'heure des choix*, p.42. En 1974, à la conférence internationale sur la pauvreté à Bucarest, fut soulevé le problème de la capacité de charge face au taux de fécondité des nations pauvres. Il fut décidé de contrôler les naissances par la contraception. Dix ans plus tard, à la conférence sur la population à Mexico(1984) fut consacrée l'expression Bombe P, pour désigner l'explosion démographique. Les États-Unis d'Amérique ont menacé de suspendre l'aide au développement à tout pays pauvres qui s'obstinerait à appliquer les mesures de contrôle des naissances telles que préconisées à Bucarest.

⁷⁴ Cf. S. LATOUCHE, *Le pari de la décroissance*, p.136.

⁷⁵ S. SPINSANTI, *L'écologie*, in: S. DE FIORES/ T. GOFFI (Editeurs), *Dictionnaire de la vie spirituelle*, p.281.

⁷⁶ Cf. R. VALETTE, *Démographie et développement*, in: M. STENGER (Éditeur), *Planète Vie Planète mort. L'heure des choix*, p.42.

alimentent son hybris⁷⁷. Faute d'assises cohérentes à la taille des enjeux, il manque pour l'instant une stratégie alternative entre la protection de l'environnement, le développement et la limitation des naissances dans la sphère des concepts et l'arène des politiques.

A tout prendre, il y a de l'absurde et de l'idéologie dans la manière dont certains parlent du rapport entre la démographie et l'environnement. Ce n'est pas seulement un problème de nombre des bouches à nourrir ; c'est aussi et surtout une question de justice dans l'accès aux ressources vitales disponibles⁷⁸. En effet, autant la croissance démographique menace l'environnement, autant un mode de vie ou de consommation qui frise le gaspillage l'abime. Cela veut dire, il ne suffit pas de regarder seulement le taux de natalité dans les pays pauvres, mais il faut aussi regarder le style de vie et la manière de consommer des pays riches. La stratégie équilibre devrait se fonder sur le style de vie. C'est certain que les pesanteurs démographiques menacent l'environnement, la question est de savoir si l'ajustement de la population mondiale à la taille de la planète entraînera automatiquement une baisse des désirs et des besoins.

2.7 Le déficit d'informations sur l'écologie

L'écologie est demeurée longtemps une affaire des experts. Son message est resté longtemps inaccessible au grand public parce que enfermé dans les cénacles scientifiques, ce qui lui donnait d'être une discipline ésotérique réservée aux seuls initiés. Il doit sortir du ghetto des savants, les résolutions et recommandations des rencontres scientifiques et des sommets politiques demeurent encore peu connues du grand public⁷⁹. Il importe de rendre les causes, les facteurs et les mécanismes de fonctionnement de la nature et de la biosphère accessibles par une vulgarisation de proximité dans un langage accessible pour le commun des mortels. Car, pour respecter la capacité de l'environnement à répondre aux besoins, actuels et futurs, il faut la connaître. Le devoir de connaissance n'est pas réservé à une élite d'experts : l'heure de savoir est venue, pour des millions d'habitants de la Terre⁸⁰. Une bonne connaissance de la dynamique de la nature est nécessaire pour assurer à la fois son renouvellement et

⁷⁷ Cf. J. DE SANTA ANA, *Le système socio-économique actuel, cause du déséquilibre économique et de la pauvreté*, in: *Écologie et pauvreté*, Concilium 261(1995), p.18-20.

⁷⁸ Cf. J-P. RAFFIN, *Introduction*, in: M. STENGER (Éditeur), *Planète vie, Planète mort. L'heure des choix*, p.17.

⁷⁹ Cf. H. KEMPF, *Comment les riches détruisent la planète*, p.35.

⁸⁰ Cf. P. DE PLUNKETT, *L'écologie. De la Bible à nos jours*, p.162.

sa capacité d'évoluer, et proposer des moyens d'une gestion rationnelle du capital naturel, grâce aux méthodes de conservation des espèces et des écosystèmes auxquels elles sont ralliées, par des techniques de restauration des milieux déjà dégradés⁸¹.

3 Conclusion du chapitre

Les causes de la détérioration de l'environnement sont multiples et complexes. D'une part, par le monothéisme des religions abrahamiques qui considèrent l'homme comme sommet de la création, et en tant que tel, il transcende l'ordre de la nature et n'y est pas inséré comme les autres créatures ; et d'autre part, par non seulement la philosophie grecque qui place l'homme au sommet de la hiérarchie des êtres, mais aussi le développement de la civilisation occidentale à partir du 16^{ème} siècle, qui ne considérait plus l'homme comme faisant partie d'un tout organique, en relation de communion et d'interdépendance avec l'univers et les autres êtres. Et, les sociétés modernes qui se veulent rationnelles et universelles n'affichent d'autres finalités que l'enrichissement matériel et objectivable de tous, avec pour unique aune et boussole la croissance du produit intérieur brut. Via les sciences et les techniques, elles prétendent d'un côté s'adosser à l'objectivité du monde, et de l'autre, via l'économie, reposer sur une conception universelle de la nature humaine, celle de l'exclusivité de l'intérêt individuel⁸².

Une intense dégradation de l'environnement a été occasionnée par la révolution technique et le progrès scientifique, le rationalisme, une économie de croissance prédatrice. La science et la technique ont doté l'homme d'instruments d'une efficacité sans précédent non seulement pour connaître, mais aussi pour dominer de la nature. Bref, la croissance économique, le progrès scientifique et technique ont certes élevé le niveau de vie et permis de résoudre certains problèmes dans les sociétés, mais elles constituent en même temps des dynamiques de prédation des ressources naturelles et la destruction des écosystèmes. Ils ont doté l'homme d'une capacité et d'une force de maîtriser la nature jusqu'à modifier sa matrice fondamentale. Dès lors, la technique, la science, la croissance économique, le développement et le processus politique tombent sous le coup de la remise en question. Sans méconnaître leur bienfait, il importe d'appréhender la complexité de l'environnement pour une gestion responsable de la

⁸¹ Cf. R. COSTE, *Dieu et l'écologie. Environnement, théologie, spiritualité*, p.8.

⁸² Cf. D. BOURG / P. ROCH, *Introduction*, in: D. BOURG / P. ROCH (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, p.7.

planète, en cherchant des solutions qui nuisent le moins possible à l'environnement et permettent en même temps de nourrir convenablement et d'abriter décentement le plus grand nombre d'individus, dans la solidarité avec les générations futures⁸³. C'est pourquoi, il faut un dépassement critique qui fasse émerger une dynamique qui insère l'économie dans le social et crée un nouveau type des rapports entre l'homme et la nature, entre les hommes, les sociétés, les nations. Il faut faire de l'écologie un déterminant essentiel de l'économie⁸⁴.

La croissance économique, le progrès scientifique et technique ont certes élevé le niveau de vie et permis de résoudre certains problèmes dans les sociétés, mais elles constituent en même temps des dynamiques de prédation des ressources naturelles et la destruction des écosystèmes. Au nom de l'amélioration des conditions de vie, le progrès technique et scientifique a détruit la nature porteuse de la vie⁸⁵. Bref, «La planète est en détresse: la crise du progrès affecte l'humanité entière, entraîne partout des ruptures, fait craquer les articulations, détermine les replis particularistes ; les guerres se rallument ; le monde perd la vision globale et le sens de l'intérêt général.»⁸⁶ La crise écologique ne saurait pas être jugulée par les seuls experts, qui souvent ont une vision fonctionnelle de la société et une perception fragmentée de la responsabilité ; par le fait qu'ils ne disent pas assez que tout homme participe à la vie économique et sociale, partant, chacun endosse une part de responsabilité et des risques inhérents à la civilisation industrielle et au progrès technologique⁸⁷.

⁸³ Cf. J. DE SANTA ANA, *Le système socio-économique actuel, cause du déséquilibre économique et de la pauvreté*, in: *Écologie et pauvreté*, Concilium 261 (1995), p.18-20.

⁸⁴ Cf. P. DE PLUNKETT, *L'écologie. De la Bible à nos jours*, p.208.

⁸⁵ Cf. E. MORIN, *La Voie. Pour l'avenir de l'humanité*, p.56.

⁸⁶ E. MORIN, *Redresseurs d'espérance pour une planète en détresse*, in: *Crise éthique, éthique de la crise?*, *Enthropia*, n°6 (2009), p.188.

⁸⁷ Cf. R. BERTHOUSOZ, *Pour une éthique de l'environnement*, in: *Environnement, création et éthique*. Le Supplément, 169 (1989), p.76.

CHAPITRE 3: DE LA CRISE ÉCOLOGIQUE

3.1 Aux origines de la crise écologique

3.1.1 Lynn White Junior

Dans une conférence sur *Les racines historiques de notre crise écologique* faite en 1966, publiée dans la prestigieuse revue américaine *Science*, Lynn White Junior (1907-1987), professeur d'histoire médiévale à l'université de Californie à Los Angeles met en accusation la tradition judéo-chrétienne et impute la responsabilité de la prise de pouvoir de l'homme sur la nature et la démesure de sa volonté de puissance qui aurait entraîné la crise écologique⁸⁸. Celle-ci selon L. White est consécutive d'une part, à la conjonction ou la fusion entre science et technique ; et d'autre part, à l'alliance entre l'approche empirique et l'approche théorique de l'environnement naturel qui est la base de la domination de la nature. Car, traditionnellement la science, parce que spéculative était réservée aux aristocrates et la technique aux artisans. Dans le fond, ce n'est pas la science et la technique en tant telles qu'il met en cause, mais le christianisme dans le giron duquel s'est opérée ladite conjonction. Pour lui, la religion modèle et conditionne les schèmes de pensée et le mode d'être et d'agir des hommes. Elle influence les consciences, les mentalités et les comportements et le rapport à l'environnement. Ce que les hommes font de leur environnement dépend de l'idée qu'ils ont d'eux-mêmes et de leur relation avec leur milieu naturel. Et le christianisme a hérité du judaïsme non seulement une conception du temps linéaire et irréversible, mais encore un récit de la création contenu dans les premières pages de la Bible (Gn 1,1-2,1-24), où Dieu ordonne tout l'univers au profit et à la domination de l'homme. Celui-ci est plein de mépris envers la nature soumise à son pouvoir⁸⁹.

La Bible véhicule l'idée d'un Créateur transcendant et celle de l'homme en position quasi-divine, une créature transcendante et couronnement de la création. L'homme est

⁸⁸ Cf. L. WHITE JR., *The Historical Root of Our Ecological Crisis*, in: *Sciences* 155 (1967), n°3767, 1203-1207. Version française dans BOURG, D. / ROCH, P. (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, p.13-24. Lynn White Junior n'est pas le premier à penser de la sorte. En 1913, dans un discours d'une étonnante radicalité, sur «l'homme et la nature», Ludwig Klages affirmait qu'au nom du progrès, le modèle de civilisation occidentale contribue fortement à la destruction de la nature vivante. Selon lui, l'humanité a organisé une orgie de désertification sans pareil, la civilisation porte le train de tentative de suicide, elle a abimé l'accomplissement de la terre avec son souffle empoisonné. Il aborde aussi dans ce discours le rôle du christianisme. Il reproche au christianisme l'amour qu'il prêche ne concerne que l'homme, dans une contre position divinisation par rapport à l'ensemble de la nature. Pour le christianisme les autres êtres sont sans valeurs. Cf. OTT, K., *Umweltethik. Zur Einführung*, 149.

⁸⁹ Cf. R. BERTHOUSOZ, *Pour une éthique de l'environnement. La responsabilité des chrétiens dans la sauvegarde de la création*, in: *Environnement, Création, Éthique*, Le Supplément 169 (1989), p.71-72.

animé et habité par le souffle divin, l'homme est différent des autres créatures, qui n'en sont dépourvues. Il est au centre du monde et de l'histoire. C'est une créature privilégiée qui a position spéciale dans la création, dont l'insertion dans l'ordre de la nature n'est pas à la manière des autres créatures. Cette position d'extériorité et de transcendance lui confère le pouvoir de domination au détriment de la cohabitation et d'une attitude de réceptivité foncière et de l'équilibre et les rythmes naturels et cosmiques⁹⁰.

Par ailleurs, la foi biblique est aux antipodes des religions païennes, où, la nature est animée par les esprits qui y habitent. En détruisant l'animisme païen, le christianisme a amorcé un travail de sagesse qui a entraîné la désacralisation de la nature et l'a livré à l'arbitraire de la tyrannie de l'homme. Il a substitué aux cultes animistes et aux religions de la nature le culte des saints. «La victoire du christianisme sur le paganisme fut la plus grande révolution psychologique dans l'histoire de notre culture. C'est devenu une mode, aujourd'hui, de dire que nous vivons pour le meilleur et pour le pire, à «l'âge postchrétien». Les formes de notre pensée et de notre langage ont certainement cessé dans une large mesure d'être chrétiennes, mais à mes yeux le fond tient souvent étonnamment à celles du passé. Nos actions quotidiennes habituelles, par exemple, sont dominées par une foi implicite dans le progrès perpétuel qui était inconnue aussi bien de l'Antiquité gréco-romaine que de l'Orient. Elle puise ses racines dans la téléologie judéo-chrétienne, et elle est indéfendable en dehors d'elle. Le fait que les communistes la partagent n'en contribue que plus à illustrer ce qu'on peut démontrer par ailleurs, à savoir que le marxisme, comme l'islam, est une hérésie judéo-chrétienne. Nous continuons à vivre aujourd'hui, comme nous le faisons depuis 1700 ans environ, très largement dans un contexte d'axiomes chrétiens.»⁹¹ Le christianisme, surtout dans sa version occidentale, est la religion la plus anthropocentrique du monde⁹².

De plus, le christianisme a révolutionné les mentalités dans les rapports avec la nature. Il a instauré un dualisme qui sépare le sujet de l'objet. A la différence des autres religions mythologies nient que le monde ait commencé, la Bible présente la création comme un acte d'amour du Dieu aimant et infiniment bon, créé ex-nihilo ou à partir de

⁹⁰ Cf. L. WHITE JR, *Les racines historiques de notre crise écologique*, in: D. BOURG / P. ROCH (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, p.19.

⁹¹ L. WHITE JR, *Les racines historiques de notre crise écologique*, in: D. BOURG / P. ROCH (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, p.19.

⁹² Cf. L. WHITE JR, *Les racines historiques de notre crise écologique*, in: D. BOURG / P. ROCH, (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, p.23.

rien (Cf. 2M, 28). Elle brise par là le tabou païen et l'instance sur la différence entre Dieu et la création et a livré le monde au pouvoir de l'homme. Ainsi, à strictement parler, Dieu seul est saint. La Bible n'établit pas seulement un dualisme entre l'homme et la nature, mais elle reconnaît que l'homme est différent et supérieur aux autres créatures. Elle consacre la désacralisation de la nature, voire le désenchantement de l'univers et la création entière. Dans l'univers, rien n'est destiné à autre chose que de servir les fins humaines. Cette idée a longtemps guidé l'attitude de l'homme envers la nature et ses pratiques sociales. Une fois reprise par les modernes, elle a conduit à la désacralisation de l'univers et à la sécularisation du monde⁹³. Selon Lynn White, la crise écologique ayant des racines religieuses, seule une solution religieuse pourrait la juguler. Il invite à revisiter l'animisme⁹⁴. Cette thèse a été diversement commentée, donnant lieu à une controverse encore loin d'être close⁹⁵.

3.1.2 Carl Amery

Dans son livre *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*⁹⁶, Carl Amery (1922-2005), a entrepris d'approfondir la critique de White. Selon lui, l'actuelle crise écologique est le résultat d'un consensus universel dont

⁹³ Cf. L. WHITE JR, *Les racines historiques de notre crise écologique*, in: D. BOURG / P. ROCH (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, p.20.

⁹⁴ Cf. L. WHITE, JR., *Continuing the Conversation*, in: I.G. BARBOUR (Editor), *Western Man and Environmental Ethics. Attitudes Toward Nature and Technology*, 58-62.

⁹⁵ Cf. C. AMERY, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Hamburg 1972; O. H. STECK, *Welt und Umwelt*, Stuttgart 1978; D. DEGENHART, *Christentum und Ökologie*, Stavnberg 1979; U. KROLZIK, *Umweltkrise Folge des Christentums?*, Stuttgart 1979; U. KROLZIK, 'Machet Euch die Erde untertan...!' und das christliche Arbeitsethos. in: MEYER-ABICH, Klaus M. (Hg.): *Frieden mit der Natur*. Freiburg i. Br. u.a. 1979, 174-195; G. LIEDKE, *Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie*, Stuttgart 1979; G. LIEDKE, *Von der Ausbeutung zur Kooperation. Theologisch-philosophische Überlegung zum Problem des Umweltschutzes*, in: E. U. VON WEIZÄCKER (Hrsg.), *Humanökologie und Umweltschutz. Studien zur Friedensforschung*, 36-65; J. DUHAIME, *Remplissez la terre et dominer-la, Genèse 1,28 et l'éthique de l'environnement*, in: J. TREMBLAY (Éditeur), *Ecologie et environnement*, Cahiers de recherches éthiques, 9 (1983), p.9-30; J. MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985; J. MOLTSMANN (Hrsg.), *Versöhnung mit der Natur*, München 1986; J. MOLTSMANN, *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, Gütersloh 1997; G. ATNER (Hrsg.), *Ökologische Theologie*, Stuttgart 1989; E. DREWERMANN, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Regensburg 1990. A. BEAUCHAMP, *Pour une sagesse de l'environnement. Essai sur une éthique et une spiritualité de l'environnement*, Québec 1991; R. COSTE, *Dieu et l'écologie. Environnement, théologie, spiritualité*, Paris 1994; C. UEHLINGER, *Le cri de la terre ? Perspectives bibliques sur le thème « Écologie et la violence »*, in: *Ecologie et pauvreté*, Concilium 261(1995), p.59-70. S. RAPPEL, „Macht der Erde untertan“. *Die ökologische Krise als Folge des Christentums ?*, Gütersloh 1996, 17.116-128;147-198; H. HALTER / W. LOCHBÜHLER (Hrsg.), *Ökologische Ethik*, I und II, Graz 1999; J. BAIRD CALLICOTT, *Genèse. La Bible et l'écologie*, traduit de l'américain par Dominique Bellec, Marseille 2009.

⁹⁶ Hamburg 1972.

les racines sont purement bibliques et chrétiennes, dont les alliances vétérotestamentaires avec Noé Gn 9, Abraham (Gn 12) et Moïse (Ex 19-20), qui sont les plus anciens et plus influents conditionnements de l'humanité sont les fondements. C'est sur ces alliances que repose la compréhension que l'humanité a d'elle-même. Le christianisme qui les a héritées est devenu un facteur principal des transformations dans le monde⁹⁷. L'arc-en-ciel comme signe d'alliance après le déluge (Gn 9) est une garantie de la stabilité de la terre entièrement orientée vers à l'homme⁹⁸.

Par ailleurs, la Bible pose la création comme un moment inaugural de l'univers, non comme ayant commencé en un moment précis de l'histoire. Le récit biblique de création présente l'homme comme le point culminant et le sommet de la création et le but et la finalité de l'être de l'univers. Il est la seule créature faite à l'image et la ressemblance de Dieu, à qui celui-ci a expressément ordonné d'avoir une mainmise totale sur la terre (Cf. Gn 1, 28). Cet ordre lui confère un pouvoir absolu et total sur la nature, la terre et les créatures non humaines. Il est à la base non seulement de séparation, mais encore de l'opposition l'homme et les autres créatures. Cette injonction est à l'origine du mythe d'une croissance économique et d'une exploitation prédatrice de la nature⁹⁹. Elle a causé la désacralisation de la nature. En outre, la Bible renseigne que l'univers a été créé non *ex deo* mais *ex-nihilo*. En tant que tel, il n'a rien de divin. Cela signifie, la création est ontologiquement est nulle, sans valeur propre et exempte de toute substantialité. D'où, il n'y a ni continuité ni communion ni encore ni solidarité entre l'homme et la nature¹⁰⁰. Et le récit de la chute (Gn 3) donne l'impression que le fait que l'homme partage la même condition créatrice que les autres créatures résulte du péché, qui a brisé l'harmonie paradisiaque. Et l'expulsion du Paradis est la conséquence de la faute plutôt qu'un manque de but existentiel¹⁰¹. Ce que ne peut que conforter l'élargissement du clivage entre l'homme et les créatures non humaines¹⁰².

De plus, la conception biblique du temps et de l'histoire est contraire au cycle ancestral des anciens. Le temps biblique linéaire et segmentaire du temps. Il renferme l'idée du progrès et de rationalité et véhicule l'idée de la progression vers un but ultime d'accomplissement lors du jugement dernier, où sera corrigé l'état du monde actuel, car

⁹⁷ Cf. C. AMERY, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, 10-11.

⁹⁸ Cf. C. AMERY, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, 21.

⁹⁹ Cf. C. AMERY, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, 16-21.

¹⁰⁰ Cf. C. AMERY, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, 64.

¹⁰¹ Cf. C. AMERY, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, 16.

¹⁰² Cf. C. AMERY, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, 20.

le but de l'histoire que l'on se représente désormais comme une ligne ayant un commencement et une fin, est de concilier la condition créatrice et le plan du Salut. L'histoire et le temps se dirigent vers l'instant eschatologique. Le temps s'oriente dans le sens d'un progrès continu en vue d'un avenir radieux et prospère, à telle enseigne que l'homme aborde le monde de manière rationnelle sans crainte ou complexe ni préjugés.

Tel est, selon Carl Amery, le message central de la Bible. Tant qu'il demeurait circonscrit dans les limites de la foi juive, son impact sur la nature était assez moindre. Mais depuis qu'il a été mondialisé par le christianisme, son influence est devenue trop grande¹⁰³. En outre, au Moyen-âge, l'importance acquise par l'ascèse et le travail manuel dans la vie des moines, a rendu la vie économiquement active, qui a eu pour effet une intense exploitation de la nature. Ce qui conduisit lors de la réforme et de la contre-réforme à la sécularisation, la désacralisation et la profanation du monde et de la nature et au capitalisme¹⁰⁴. Bref, le christianisme a rendu mortellement possible la conviction d'un avenir radieux et prospère à partir de l'idée d'une nouvelle Jérusalem¹⁰⁵. C'est un coup dur que le christianisme a porté à la nature¹⁰⁶. Les chrétiens sont experts en exploitation du monde; ils ont causé l'actuelle de la crise environnementale ou du moins occupent la première position parmi ses causes¹⁰⁷. Enfin, Carl Amery exhorte l'homme à réapprendre à cohabiter avec les autres êtres vivants avec lesquels il partage la même Terre.

3.1.3 Peter Singer

Bioéthicien australien né en 1946, connu surtout comme défenseur des droits des animaux. Selon lui, la Bible insiste sur la place particulière de l'homme dans le plan divin. Dans l'ancien testament, dès début de la création, Dieu enjoint à l'homme de dominer et de soumettre la terre (Cf. Gn 1, 28). Cet ordre est décrété de manière ferme et menaçante après le déluge, en ces termes : «Dieu bénit Noé et ses fils et leur dit : soyez féconds, multipliez-vous, emplissez la Terre. Soyez la crainte et l'effroi de tous

¹⁰³ Cf. C. AMERY, *Das Ende der Vorsehung, Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, 29.

¹⁰⁴ C. AMERY, *Das Ende der Vorsehung, Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, 63-69; 96-98; 223-228.

¹⁰⁵ Cf. C. AMERY, *Das Ende der Vorsehung*, 122. "Das Christentum hat (...) seinen historischen Erben eine – möglicherweise tödliche – Überzeugung vermitteln können: die Überzeugung von einer glanzvoll angeordneten Zukunft, von dem Neuen Jerusalem, das uns auf jeden Fall erwartet, sei es im Gang der Heilgeschichte, sei es im ehernen Pendelschlag der historisch- materialistischen Uhr."

¹⁰⁶ Cf. C. AMERY, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, 191.

¹⁰⁷ Cf. C. AMERY, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, 195.

les animaux de la terre et de tous les oiseaux du ciel, comme de tout ce dont la terre fourmille et de tous les poissons de la mer : ils sont livrés entre vos mains» Gn 9,1-3¹⁰⁸. Et dans le nouveau testament, l'exemple vient de Jésus lui-même, qui détruit un figuier (Cf. Mt 21, 18-22) et ordonné la noyade des porcs (Cf. Mc 5, 1-17). Cet incident énigmatique enseigne que le fait de s'abstenir de tuer des animaux ou de détruire des plantes est un signe de superstition¹⁰⁹. Paul de Tarse affirme que le sabbat ne concerne pas les animaux et les plantes, mais l'homme, seul être qui prendra part à la résurrection de la chair.

A l'en croire, le christianisme confère un statut particulier à l'être humain, qui a seul la capacité de résurrection et exclut les animaux. Et quand il l'emporte sur l'empire romain, il absorbe des éléments de la culture romaine et de la philosophie grecque, dont l'influence dans le christianisme a été solidement implantée par deux grandes figures chrétiennes, à savoir, Augustin (354-430), évêque d'Hippone en Afrique du nord et Thomas d'Aquin (1225-1275). L'évêque d'Hippone a qualifié de superstition le fait de s'abstenir de tuer des animaux ou de détruire des plantes¹¹⁰. Quant à Thomas d'Aquin dont l'œuvre a consisté à concilier la théologie chrétienne et la philosophie grecque, en particulier, la pensée d'Aristote, qui ordonnait les êtres vivants dans la nature par des catégories logiques et non par des relations fonctionnelles, où les êtres les moins doués de raison existaient pour l'intérêt des êtres raisonnables¹¹¹. Dans l'ordre de la nature, les animaux servent aux besoins de l'homme. «Les êtres qui n'ont que la vie, comme les plantes, existent, tous pris ensemble, en vue des animaux ; et les animaux eux-mêmes sont ordonnés à l'homme» et «dans la hiérarchie des êtres, ceux qui sont imparfaits sont créés pour les parfaits (...) Si Dieu conserve la vie des animaux et des plantes, ce n'est pas pour elle-même, mais pour l'usage de l'homme.»¹¹² Ainsi, tuer un animal n'est pas un péché, car il n'a pas d'âme éternelle. Les animaux n'auront pas part à la résurrection

¹⁰⁸ Cf. P. SINGER, *Animal libération*, p.25-30.

¹⁰⁹ Cf. P. SINGER, *Questions d'éthique pratique*, p.253.

¹¹⁰ Cf. P. SINGER, *Questions d'éthique pratique*, p.253.

¹¹¹ «La nature comme une organisation hiérarchique dans laquelle les êtres les moins doués de raison existaient pour l'intérêt des êtres raisonnables : Les plantes sont faites pour les animaux et les animaux, pour l'homme : les animaux domestiques servent à l'usage et à la nourriture ; les animaux sauvages, sinon tous, du moins, la plupart, servent à la nourriture et à ses autres besoins, pour qu'il en tire soit son habillement, soit divers instruments. Si donc la nature ne fait rien sans but en vain, il faut admettre que c'est pour l'homme que la nature a fait tout cela.» ARISTOTE, cité par P. SINGER, *Questions d'éthique pratique*, p.254.

¹¹² THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIa-IIae, Q.64, A.I, cité par H. BASTAIRE / J. BASTAIRE, *Pour une écologie chrétienne*, p.44.

de la chair au dernier jour¹¹³. Ainsi, détruire des plantes ou tuer un animal ne saurait en aucun cas constituer un péché, tant que cela ne porte pas atteinte à la vie humaine. Son enseignement a dominé l'Occident 18 siècles durant à cause de l'autorité intellectuelle dont il jouissait. Le thomisme a instauré une relation utilitaire avec la nature, ce qui est synonyme de domination. C'est de la sorte que le christianisme en Occident a été rendu acosmique¹¹⁴.

3.1.4 Eugen Drewermann

Prêtre catholique allemand né en 1940, il est théologien et psychanalyste. Fort de la psychologie de profondeur, il établit un rapport direct entre la crise écologique et la civilisation technoscientifique, qui selon lui, est un produit de la culture occidentale. A l'en croire, avant d'être une crise économique et politique, la crise écologique est avant tout une crise de religion et de la psyché humaine. Elle est consécutive à la conception de l'homme dans la culture occidentale, héritée de l'ancien testament. La Bible est radicalement anthropocentrique ; elle ne préconise pas la protection de la nature. Le monothéisme biblique, à la différence des religions des autres peuples sémites, est aux confins de la pensée mythologique et de la désacralisation de la nature. L'histoire de Dieu avec l'humanité à travers un peuple est une histoire de la démythologisation de la nature et de la désacralisation de l'univers dans son ensemble. L'anthropocentrisme de la Bible est renforcé par la tradition juive, qui considère la nature comme un ennemi sur lequel l'homme régner et tenir sous ses pieds, à l'instar de Dieu qui règne sur Israël, d'une part, et d'autre part, il est renforcé par un christianisme influencé par la culture grecque, qui considérait la nature comme un ensemble des lois. Cette religion est la matrice du progrès scientifique et de la révolution technique qui ont occasionné la désacralisation de l'univers et la domination et l'intense exploitation de la nature¹¹⁵.

Selon lui, malgré toutes les apparences de déchristianisation et de sécularisation, la culture occidentale reste largement tributaire de l'héritage chrétien. Alors que le christianisme n'ordonne pas l'homme à la nature, même s'il la considère comme la manifestation de l'action et de la présence de Dieu, maître de l'histoire, de divinités et de forces de la nature. En outre, le christianisme a une conception linéaire du temps, aux

¹¹³ Cf. H. BASTAIRE / J. BASTAIRE, *La terre de gloire. Essai d'écologie parousiaque*, p.63-68.

¹¹⁴ Cf. P. SINGER, *Questions d'éthique pratique*, p.253-254.

¹¹⁵ Cf. DREWERMANN, E., *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, 67-80; 188-192.

dépens du cycle ancestral des Anciens, qui a renforcée par la progression vers un but ultime d'accomplissement – le jugement dernier – a installé dans les esprits, en Occident en particulier, l'idée selon laquelle l'humanité va dans le sens d'un progrès continu. Il livre la nature au pouvoir de la liberté et de la raison humaines.

Par ailleurs, le christianisme soutient la supériorité de l'homme sur le reste de la création. Il a en place un anthropocentrisme dominateur et destructif de la nature, lequel est conforté par les dogmes chrétiens de l'incarnation, de la rédemption et de la résurrection sous l'influence de la philosophie grecque. A travers l'incarnation, le Christ, logos divin, est présent en tout homme. Dans ce sens, sa mission rédemptrice ne concerne plus un seul peuple comme dans l'ancienne alliance, mais tout homme voire l'humanité entière. En effet, le Dieu qui a pris la chair est mort sur la croix pour le Salut de ceux dont il partage la nature, afin de les ressusciter au dernier jour. La résurrection de la chair concerne l'homme seulement, pas les autres créatures. En outre, la doctrine chrétienne de l'âme humaine est hostile à la nature. Elle introduit une conception dualiste de l'univers et de la réalité : l'incrée et le créé, l'homme et la nature, la matière et l'esprit, l'âme et le corps, la foi et la raison¹¹⁶. Le christianisme a rompu les sortilèges de la nature et inversé la suprématie indomptable et numineuse qui tenait l'homme à la merci de la nature, l'inquiétait et le fascinait comme dans les religions mythologiques. De la sorte, le christianisme a rompu idéologiquement avec le lien commun de vie qui relie l'homme à l'animal. Il n'a pas seulement séparé l'homme de la nature, mais les a opposés¹¹⁷. Dès lors, l'homme, qui jusque-là, n'était qu'un fidèle et obéissant serviteur d'un Dieu - Sujet, l'a détrôné pour devenir lui-même un Sujet, qui devait connaître la nature et le monde à fond. Cette volonté de connaître profondément la nature aurait rendu superflue l'idée de Dieu ouvrant du coup la porte à l'athéisme¹¹⁸.

Face la crise écologique, Drewermann propose de revisiter les sagesses culturelles des cosmologies non occidentales, notamment celles de l'Egypte pharaonique qui tablait sur la symbiose entre l'homme et la totalité des êtres, de l'Orient et indo-américaines qui tablent sur la continuité et la communion de l'homme avec la nature. Comme il fallait s'y attendre, comment pouvait-il en être autrement d'ailleurs, la

¹¹⁶ Cf. E. DREWERMANN, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und der Menschen im Erbe des Christentums*, 7.

¹¹⁷ Cf. E. DREWERMANN, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und der Menschen im Erbe des Christentums*, 68.

¹¹⁸ Cf. E. DREWERMANN, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, 80.

mise en accusation de la Bible, du christianisme ou de la tradition judéo-chrétienne a donné lieu à une controverse qui est loin d'être close.

3.2 La riposte à Lynn White et ses émules

3.2.1 Elspeth Whitney

Selon lui, la lecture du livre de Genèse que Lynn White a fait historique et non exégétique. Il a une conception essentialiste du christianisme ; et son argumentation est idéaliste. En effet, sa critique porte sur le courant dogmatique de la tradition latine occidentale et laisse dans l'ombre de la tradition byzantine orientale, qui est poétique. L. White ignore les courants et des confessions au sein du christianisme. Il en est de même de certaines «figures vertes» de la tradition latine, telles que François d'Assise, Hildegarde de Bingen, Jakob Böhme, etc. Par ailleurs, L. White ne parle pas des facteurs économiques, dont l'impact, a fait émerger un ordre économique prédateur de l'environnement. La crise écologique n'est pas l'apanage des seules sociétés chrétiennes ou christianisées. Une comparaison entre le christianisme, l'islam, le bouddhisme, etc. le montrerait à suffisance. Il existe aussi des pratiques moins respectueuses de la nature même dans les sociétés non chrétiennes. En somme, selon Elspeth Whitney, L. White a laissé de côté les vraies causes de la crise écologique qui sont dans les manifestations d'un projet fondamental de l'esprit humain¹¹⁹.

3.2.2 John Baird Callicott

Philosophe environnementaliste américain né en 1941, selon lui, le seul et l'unique mérite de l'étude de Lynn White est d'avoir occasionné l'émergence de la philosophie environnementale. Pas plus. Pour le reste, c'est une lecture biaisée du livre de la Genèse qu'il a faite, qu'il se représentait d'ailleurs comme un texte homogène, alors que les recherches savantes ont montré qu'il se constitue de trois fils narratifs différents, dont les sources Jahwistes (J), les sources sacerdotales, dites Priesterkodex (P) et les sources élohiste (E), celles-ci ne sont pas reconnues dans les récits de création¹²⁰. En outre, Lynn White ne s'est pas rendu compte qu'il existe deux différents récits de création dans le livre Genèse, l'un de sept jours (Gn 1, 1-2,4a) qui commence avec la création de la lumière et la séparation des eaux au premier jour et s'achève au

¹¹⁹ Cf. K. OTT, *Umweltethik. Zur Einführung*, 151-152.

¹²⁰ Cf. J. BAIRD CAILLICOT, *Genèse. Bible et écologie*, p.42-43.

sixième jour par la création simultanée de l'homme et de la femme, avant que Dieu entre dans un repos qui ne finit pas au septième jour. Il est de sources sacerdotales ; et l'autre récit est de six jours (Gn 2, 4b-3, 1-24), qui relate l'histoire du jardin d'Éden. Il commence avec la création de l'homme (viri) et se poursuit par celle des plantes, des animaux et se termine par celle de la femme. Ce récit est de sources Jahwistes¹²¹. Pourtant, écrit-il, «même la lecture la moins exigeante permet de constater qu'il existe deux comptes rendus entièrement distincts – et entièrement contradictoires – de la Création, entre lesquels les interprètes despotiques de la Genèse aussi bien que ceux de l'intendance alternent sans discernement. Le chapitre I, verset 1 de la Genèse commence par les mots fameux : «Au commencement Dieu créa le ciel et la terre.» Suit un récit de la Création étendu sur six jours au cours desquels celle-ci progresse suivant un mouvement rationnel – d'un point de vue moderne, tout au moins – et même, en un sens, scientifique. Pour commencer, la lumière est créée (Gn, I, 3) – de même que dans la cosmologie contemporaine du big bang, il n'y eut tout d'abord que la lumière et pas de matière. Puis, les eaux sont séparées par un firmament (Gn, I, 7). Le troisième jour, les terres émergées sont réunies et les plantes, créées (Gn, I, 9-13). Le quatrième jour, le soleil, la lune, les étoiles sont placés au firmament (Gn, I, 14-19). Le cinquième et le sixième jours, respectivement, les animaux et les humains sont créés – et dans le cas de ces derniers, notons-le, les hommes et les femmes ensemble (Gn, I, 20-27). Ensuite, viennent les passages – l'*Imago Dei*, la domination, la soumission, etc. – qui ont occupé les environmentalistes (Gn, I, 26-28). Puis, avant-étape - d'un intérêt tout particulier pour les partisans de la libération des animaux, qui se sont eux aussi engagés récemment dans l'interprétation de la Genèse -, Dieu prescrit un régime végétarien aux hommes comme aux bêtes, semblant inscrire dans le projet divin la réalisation d'un monde non seulement exempt de pollution, de dégradation et de destruction, mais aussi totalement libre de sang versé entre les espèces, quels que soient les fondements sur lesquels pourrait s'appuyer un tel projet (Gn I, 29-31). Enfin, le septième jour, Dieu se repose et commémore la cessation du travail par l'instauration d'un sabbat tous les septièmes jours suivants (Gn, II, 1-3). Pourtant, au chapitre II, verset 4, tout paraît recommencer, en suivant, cette fois, un scénario entièrement différent : «Telle fut l'histoire du ciel et de la terre, le jour [singulier] où le Seigneur Dieu fit la terre et le ciel.» Voici une

¹²¹ Cf. J. BAIRD CALLICOTT, *Les pensées de la terre. Méditerranée, Inde, Chine, Japon, Afrique, Amériques, Australie : la nature dans les cultures du monde*, p.48.

histoire dans laquelle un homme particulier, Adam, est d'abord créé (Gn, I, 7). Puis un jardin arboré – une permaculture forestière, si l'on veut – est planté pour qu'il l'entretienne (Gn, II, 8-9). Vient ensuite le tour des animaux (Gn, II, 19). Et, finalement, une femme, Ève, est créée elle aussi (Gn, II, 21-22) – comme «après réflexion», suivant la formule provocatrice (et irrévérencieuse) de White.»¹²²

Il déplore ensuite l'amalgame fait par L. White qui met tête-bêche les éléments de deux récits différents: «Par étapes graduelles, un Dieu aimant et tout puissant avait créé la lumière et les ténèbres, les corps célestes, la terre et toutes ses plantes, ses animaux, ses oiseaux et ses poissons. Enfin, Dieu avait créé Adam et, après réflexion, Ève pour préserver l'homme de la solitude. L'homme donna un nom à tous les animaux, établissant ainsi sur eux sa domination. Dieu conçut explicitement tout cela pour le bénéfice et le règne de l'homme : aucun élément de la création physique n'avait d'autre fin que de servir les fins de l'homme. Et quoique le corps de l'homme fût pétri dans la glaise, il ne faisait pas simplement partie de la nature : il était créé à l'image de Dieu.»¹²³ Il explique: «White commence ici par une série d'allusions transparentes à la première (la création de la lumière et des ténèbres, de la terre et de tout son matériel, etc.), puis, sans transition, fait référence à la seconde (la création d'Adam et Ève et l'attribution de noms aux animaux), revient ensuite à nouveau à la première (la domination de l'humanité), puis s'attarde une fois encore sur le second (Yahvé modelant l'homme dans la glaise), avant de conclure par une allusion finale à la première (*l'Image Dei*).»¹²⁴ Tout compte fait, J. Baird Callicott estime que White a «placé la barre assez bas en ce qui concerne le niveau d'érudition biblique requis pour se lancer dans un commentaire critique du message environnemental de la Genèse.»¹²⁵

3.2.3 La crise écologique selon Jürgen Moltmann

Théologien luthérien allemand né en 1926, Jürgen Moltmann élabore une théologie de la création sur fond de crise écologique à partir de la communion trinitaire, du Dieu Créateur transcendant, du Messie eschatologique et de l'Esprit Saint immanent, en rapport avec les sciences, la technique, l'économie et la politique comme facteurs déterminants dans les rapports de l'homme avec la nature. Le point de départ de sa

¹²² J. BAIRD CAILLICOT, *Genèse. Bible et écologie*, p.40-42.

¹²³ L. WHITE, cite par J. BAIRD CAILLICOTT, *Genèse. La Bible et l'écologie*, p.36.

¹²⁴ J. BAIRD CAILLICOTT, *Genèse. La Bible et l'écologie*, p.37.

¹²⁵ J. BAIRD CAILLICOT, *Genèse. Bible et écologie*, p.36.

réflexion est l'espérance théologique, dont l'événement pascal de la croix, entièrement commandée par l'eschatologie. Il propose une habitation de la création sur le modèle de communion trinitaire et de penser le Dieu trinitaire dans la création à partir de sa dimension pneumatologique. Moltmann réarticule dans une perspective profondément chrétienne transcendance divine et immanence mondaine. Il intègre le temps eschatologique et l'environnement transcendant dans le présent pour restituer à la création qui est la manifestation de sa présence son qualificatif «*de maison de Dieu*». Sans nier la transcendance de Dieu, il affirme que celui-ci habite dans la création pour l'éternité. Dieu est à la fois proche et distinct de la création. Et l'univers existe en Dieu et ne peut être pensé qu'en Lui. C'est le pont entre l'homme et la création. Cette relation se fonde sur le modèle trinitaire qui rend Dieu immanent au monde à travers son Esprit qui anime la création. La création est en Dieu, par Lui et avec Lui. Elle provient du Père, porte l'empreinte du Fils et existe en l'Esprit saint. C'est pourquoi, il faut se refuser de séparer l'eschatologie et rédemption pour rechercher l'unité essentielle de l'aventure divine dans la création, qui est essentiellement en devenir¹²⁶.

J. Moltmann explique la création à partir du sabbat. En effet, Dieu a créé en six jours ; et au septième jour, qui est un jour à part, le Sabbat, il est entré dans un repos qui ne finit pas. Ainsi, le temps et l'éternité se rencontrent dans le sabbat. Considérée à partir du sabbat, la création inclut le jour du repos de Dieu. Elle culmine vers le sabbat qui la protège de l'anéantissement. Le sabbat n'est pas un jour de la création, mais le jour de Dieu. Il boucle la chaîne de la création. L'homme est certes la créature ultime, mais il est créé avant le sabbat et pour le sabbat. Ainsi, c'est le sabbat, et non l'homme, qui est le couronnement de la création (Gn 1, 29-30). Partant, l'idée selon laquelle l'homme est le couronnement de la création n'est pas biblique¹²⁷.

Le sabbat est la célébration de la paix avec Dieu, avec les hommes et avec la création entière. La paix sabbatique concerne l'homme dans son âme et dans son corps,

¹²⁶ Cf. J. MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985.

¹²⁷ Cf. J. MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, 45. „Die Anthropozentrische Weltanschauung, nach der Himmel und Erde um des Menschen willen geschaffen sind und der Mensch „die Krone der Schöpfung“ ist, wird zwar von ihren Vertretern wie von ihrer Kritikern als „biblische Tradition „ausgegeben“. Sie ist aber unbiblisch, denn nach biblischen, jüdischen und christlichen Traditionen hat Gott die Welt aus Liebe um seiner Herrlichkeit willen geschaffen, und die „Krone seiner Schöpfung“ ist nicht der Mensch, sondern der *Sabbat*. Der Mensch hat als Bild Gottes zwar eine Sonderstellung in der Schöpfung, steht aber zusammen mit allen irdischen und himmlischen Geschöpfen im Lobpreis der Herrlichkeit und im Genuß des sabbatlichen Wohlgefallens Gottes. Auch ohne den Menschen rühmen die Himmel der Ewigen Ehre. Dieses *theozentrische* Weltbild der Bibel gibt dem Menschen mit seiner Sonderstellung im Kosmos die Möglichkeit, sich als Mitglied der Schöpfungsgemeinschaft zu verstehen.“

en tant qu'individu et membre d'une famille, d'une société et d'un peuple. Elle concerne encore toutes les réalités naturelles ou cosmiques (Gn 9,10)¹²⁸. Le sabbat de la création originelle est annonciateur du sabbat ultime, vers lequel culmine la création entière. Avec le sabbat de la création commence le royaume de gloire¹²⁹. Pour donner sens à la vie humaine, la théologie ne devrait plus se contenter d'élaborer un discours sur Dieu, sur l'homme et sur le monde, elle doit s'engager pour la cause de la planète et la survie de l'humanité en s'efforçant de dégager la foi créationniste de la vision anthropocentrique du monde moderne, pour réaffirmer avec force le caractère théocentrique de la création par «l'habitation de Dieu dans la création»¹³⁰. C'est cela la signification de l'écologie. L'oubli de cette vérité au cours de l'histoire a prêté flanc à des discours créationnistes désincarnés, quasi déchristianisés et aux expressions panthéistes.

Quant à la crise écologique, c'est une crise de l'ensemble du système, qui détruit l'environnement naturel et anéantit les espèces biologiques, causée par la civilisation technoscientifique occidentale¹³¹. Plus qu'une crise du milieu naturel ; c'est une crise de l'homme lui-même. C'est une crise insaisissable et irréversible. Elle n'est pas passagère. Elle menace la vie sur la planète et conduit l'humanité à la mort. Elle est mortelle non seulement pour l'homme, mais pour tous les êtres vivants et l'environnement naturel. C'est probablement le commencement d'une lutte pour la vie

¹²⁸ Cf. J. MOLTMANN, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, 280. «Der Sabbatfriede ist zuerst der Friede mit Gott, aber dieser Gottesfriede umfasst nicht nur die Seele, sondern auch den Leib, nicht nur die Einzelnen, sondern auch die Familie und das Volk, nicht nur die Menschen, sondern auch die Tiere, nicht nur die Lebewesen, sondern auch, wie die Schöpfungsgeschichte sagt, die ganze Schöpfung des Himmels und der Erde. Darum eröffnet der Sabbatfriede auch den «Frieden mit der Natur», nach dem heute viele Menschen angesichts der wachsenden Umweltzerstörung fragen. Es wird jedoch keinen «Frieden mit der Natur» geben ohne die Erfahrung und die Feier des Sabbats Gottes».

¹²⁹ Cf. J. MOLTMANN, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, 280-298.

¹³⁰ Cf. J. MOLTMANN, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, p.12. Il écrit: „Der Untertitel nennt diese Schöpfungslehre eine „ökologische Schöpfungslehre“. Damit soll zunächst auf die „ökologische Krise“ unserer Zeit und das notwendigerweise neu zu lernende *ökologische Denken* hingewiesen werden. In einem tieferen Sinne aber ist damit die in diesem Buch verwendete Symbolik vom Wohnen und Haus gemeint. Nach ihrem griechischen Wortsinn meint *Ökologie die Lehre vom Haus* (Οικος). Was hat die christliche Schöpfungslehre mit der „Lehre vom Haus“ zu tun? Sieht man nur einen Schöpfer und sein Werk, dann gibt es keine Verbindung. Versteht man aber den Schöpfer, seine Schöpfung und ihr Ziel trinitarisch, dann *wohnt* der Schöpfer durch seinen Geist seiner Schöpfung im Ganzen und einzelnen Geschöpf *ein* und hält sie kraft seines Geistes zusammen und am Leben. Das innere Geheimnis der Schöpfung ist diese *Einwohnung Gottes*, wie das innere Geheimnis des Sabbats der Schöpfung.“

¹³¹ Cf. J. MOLTMANN, *Gott im Projekt der modernen Welt*, 89. 91. «Diese ökologische Krise ist zuerst eine Krise, die durch die westliche „wissenschaftliche Zivilisation“ verursacht worden ist. (...) Ich glaube, dass die „ökologische Krise“ der Erde eine Krise der modernen „wissenschaftlich-technischen Zivilisation“ selbst ist.».

ou pour la mort de la planète. Aussi, avec raison, elle est qualifiée d'apocalyptique¹³². Quant à ses origines, sans nier qu'à une époque, on s'est référé à Gn 1, 28, pour justifier une exploitation en profondeur de la nature¹³³, il explique qu'une intense dégradation de la nature et de l'environnement remonte à la Renaissance, période pendant laquelle Dieu a été évacué de l'univers, où son immanence était laissée dans l'ombre au profit de sa transcendance et son omnipotence. Dieu était pensé hors de la création. La crise écologique est causée par les états industriels sous l'impulsion du christianisme¹³⁴.

Selon Jürgen Moltmann, la crise écologique est un phénomène purement moderne et postmoderne, qui émane du modèle culturel et d'une civilisation technoscientifique qui aspirent à la puissance et surpuissance¹³⁵. En effet, c'est depuis 3000 ans que l'homme a reçu l'injonction dominer et soumettre la Terre, mais l'intense exploitation de la nature qui aurait conduit à l'impasse écologique actuelle n'a commencé qu'avec la révolution industrielle amorcée il y a environ 400 ans à la suite du progrès scientifique, renforcée par une économie de prédation et un système des valeurs qui mettaient en branle l'équilibre de la nature¹³⁶. D'où, ni la Bible ni le christianisme ou la tradition

¹³² Cf. J. MOLTMANN, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, 11. «Die sogenannte „Umweltkrise“ ist nicht nur eine Krise der natürlichen Umwelt der Menschen, sondern nichts weniger als eine Krise der Menschen selbst. Sie ist eine umfassende, irreversible und darum nicht zu Unrecht apokalyptisch genannte Krise des Lebens auf diesem Planeten. Sie ist keine vorübergehende Krise, sondern aller Voraussicht nach der Anfang des Kampfes um Lebens oder Tod der Schöpfung auf dieser Erde.»

¹³³ Cf. MOLTMANN, J., *Gott im Projekt der modernen Welt*, p.57-58. «Weil die moderne wissenschaftlich-technische Zivilisation vor etwa 400 Jahren mit der Eroberung der Natur begann und sie mit der biblischen Rechtfertigung, Menschen zu „Herren der Erde“ zu machen, begründete, ist das westliche Christentum an der Entwicklung mitschuldig geworden.»

¹³⁴ Cf. MOLTMANN, J., *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, p.34. „Die ökologische Krise der modernen Welt geht von den modernen Industriestaaten aus. Diese sind im Bereich der vom Christentum bestimmten Kultur entstanden. Die kulturelle Wirkungsgeschichte des christlichen Schöpfungsglaubens ist nicht zu übersehen.“

¹³⁵ J. MOLTMANN, *Gott im Projekt der moderne Welt*, p.93; Idem. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, 40. «Vergleichen wir unsere Zivilisation mit vormodernen Kulturen, dann fällt der Unterschied sofort ins Auge: Es ist der Unterschied zwischen *Wachstum* und *Gleichgewicht*. Jene vormodernen Kulturen waren keineswegs *primitiv* oder „unterentwickelt“, sondern vielmehr hochkomplizierte Gleichgewichtssysteme, die das Verhältnis zur Natur, zueinander und zu Göttern regelten. Erst die modernen westlichen Zivilisationen sind einseitig auf Entwicklung, Wachstum, Expansion und Eroberung programmiert. Gewinn von Macht und Sicherung von Macht sind zusammen mit der amerikanischen „Jagd nach dem Glück“ die faktisch geltenden und alles regulierende Grundwerte unserer Gesellschaft. Warum ist das so geworden? Es hat seinen tiefsten Grund vermutlich in der *Religion der modernen Menschen*. Man macht für die Machtergreifung der Menschen über die Natur und die für die Maßlosigkeit ihres Willens zur Macht oft die jüdisch-christliche Religion verantwortlich.»

¹³⁶ Cf. J. MOLTMANN, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, 40. «Dieses Gebot und dieses Menschenbild sind mehr als 3000 Jahre alt, die moderne Eroberung und Expansionskultur ist aber vor 400 Jahren in Europa zusammen mit der Eroberung Amerika entstanden. Die Gründe müssen also woanders liegen. Sie liegen m.E. im Gottesbild des modernen Menschen. Seit die Renaissance wurde *Gott* in Westeuropa immer einseitigen als „der Allmächtige“ verstanden. *Omnipotenz* galt als die vorzügliche Eigenschaft seiner Göttlichkeit: Gott ist der Herr, die Welt ist sein Eigentum, und Gott kann

judéo-chrétienne ne sont à l'origine de la crise écologique actuelle. Ses racines sont ailleurs. Elles sont dans les évolutions philosophiques et culturelles initiées à la Renaissance et dans un capitalisme débridé et un scientisme au service du profit et pouvoir¹³⁷. La crise écologique est apparue en même temps que la croissance économique et le développement à la suite de l'extension de la civilisation technique. C'est la conséquence d'une relation faussée de l'homme avec le monde, engendrée et entretenue par le modèle techniciste de la civilisation occidentale¹³⁸.

J. Moltmann propose une réforme des valeurs morales et religieuses occidentales pour rendre la science, la technique, l'économie, le développement, l'amélioration des conditions de vie, le processus politique moins dévastateurs de la nature comme ils le sont jusque là¹³⁹. Il en appelle à une conversion écologique qui consiste en un renouvellement de rapports de l'homme avec la nature et à la libérer de la tyrannie des hommes. Loin de réduire la nature à une réserve des ressources au service de ses besoins, l'homme devra apprendre à la considérer comme son habitation cosmique et celle de Dieu¹⁴⁰. C'est pourquoi, au lieu de chercher à humaniser la nature, l'homme doit se naturaliser et abandonner les idéologies et les modèles philosophiques qui

mit ihr machen, was er will. Er ist das absolute Subjekt, und die Welt das passive Objekt seiner Herrschaft. In der westlichen Tradition rückte Gott immer mehr in die Sphäre der Transzendenz, und die Welt wurde rein immanent und diesseitig verstanden. Gott wurde weltlos gedacht, und folglich konnte die Welt gottlos aufgefasst werden.“ Il reproduit exactement ce passage dans *Gott im Projekt der modernen Welt*, 94.

¹³⁷J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott*, 308. „Der besinnungslose Fortschrittsglaube hat durch die Industrialisierung die Gleichgewichte der Natur irreparabel zerstört. (...) Die Zerstörung der natürlichen Umwelt, die Ausbeutung der Natur wird die industrielle Welt und das restliche Leben auf Erden dazu ruinieren. Die einseitige ökonomische Wertorientierung und die Hoffnungen auf Selbstbefreiung, die frühere Generationen mit oft messianischem Pathos in die Arbeit, die Maschine, den Profit und den Fortschritt investiert haben, bringen heute das menschlich-natürliche System zum Umkippen von der Orientierung auf das Leben zur Orientierung auf den Tod.“

¹³⁸ Cf. J. MOLTMANN, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, 34. On y lit: „Die Krise der modernen Welt ist nicht nur durch die Technologien zur Ausbeutung der Natur und auch nicht nur durch die Naturwissenschaften entstanden, durch die Menschen zu Herren der Natur wurden. Sie gründet viel mehr im Streben der Menschen nach *Macht* und *Übermacht*. Dieses Streben wurde im christlichen Kulturbereich durch einen mißverstandenen und mißbrauchten biblischen Schöpfungsglauben aus seinen frühen religiösen Hemmungen freigesetzt und verstärkt: „*Macht euch die Erde untertan*“ wurde als göttliches Gebot zur Naturbeherrschung, zur Welteroberung und zur Weltherrschaft der Menschen angesehen. Durch unbegrenztes Streben nach Macht sollten Menschen ihrem Gott, „dem Allmächtigen“, ähnlich werden, darum beschworen sie eine Allmacht, um ihre eigene Macht religiös zu rechtfertigen. Der christliche Schöpfungsglaube, wie er im westkirchlichen, europäischen und amerikanischen Christentum vertreten wurde, steht also nicht unschuldig in der heutigen Weltkrise da.“

¹³⁹ Cf. J. MOLTMANN, *Gott im Projekt der modernen Welt*, 58. „Nur eine Reformation der religiösen und moralischen Werte der westlichen Welt kann die Natur retten und die Überleben der Menschheit sichern.“

¹⁴⁰ Cf. J. MOLTMANN, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, 34. „Kommt es nicht zu einer radikalen Umkehr in den fundamentalen Orientierungen dieser menschlichen Gesellschaften, gelingt keine alternative Lebenspraxis im Umgang mit anderen Lebewesen und mit der Natur, dann endet diese Krise in einer *umfassenden Katastrophe*.“

réifient la nature et dépasser les considérations réductionnistes qui la rendent muette. Il faut passer de la connaissance rationnelle de la nature à la connaissance participative de la vie et du monde¹⁴¹.

3.2.4 La gérance de la création selon René Coste

Il est prêtre catholique et théologien français. Selon lui, la critique de White doit être prise au sérieux. Cependant le problème est celui de la signification exacte de dominer et soumettre dans le contexte culturel original, où les verbes hébreux *kabas* (soumettre) et *radah* (dominer) signifient fondamentalement prendre possession ou prendre soin de quelqu'un ou quelque chose ; même si, «le verbe «soumettre» (*kabas*) peut effectivement recevoir, dans certains contextes, des connotations de violence et de brutalité et même exprimer la tuerie et le viol. Mais son sens fondamental, «poser le pied sur un objet ou un être vivant», n'a en lui-même aucune signification péjorative dans le contexte sémitique. Il peut signifier simplement une prise de possession ou même impliquer une protection et des soins. C'est cette dernière nuance qui s'impose dans ce récit de la création, où le Créateur confère lui-même à l'humanité une prise de possession pacifique de la planète-terre. De même, le verbe «dominer» (*radah*) n'implique pas nécessairement une domination tyrannique. Il peut, en effet, désigner le comportement du berger qui se déplace avec son troupeau, qui le conduit vers de bons pâturages et qui le protège contre les bêtes de proie. Dans l'ancienne culture orientale, l'idéal du pouvoir est celui du berger qui veille avec soin sur son troupeau. Tel est bien le sens que revêt le verbe dans le texte que nous étudions. C'est donc une signification éminemment positive en faveur de notre planète qu'il faut donner aux deux verbes dans le premier récit de la création.»¹⁴²

Dans cet ordre d'idées, Gn 1, 28 n'invite pas à saccager la nature. Dans l'ancien testament, la nature est un jardin que l'homme le jardinier devrait transformer. Selon le contexte biblique, dominer et soumettre la terre signifie prendre soin d'elle ou la gérer avec responsabilité. Dominer et soumettre la terre n'est pas synonyme de tyrannie. Par cet ordre, Dieu associe l'homme à son action créatrice. L'homme participe et coopère

¹⁴¹ Cf. J. MOLTMANN, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, 47-54.

¹⁴² R. COSTE, *Dieu et l'écologie. Environnement, théologie, spiritualité*, p.66-67.

l'œuvre créatrice de Dieu. Dominer et soumettre la terre signifie continuer l'œuvre que Dieu a commencé, pour qu'elle parvienne à son plein accomplissement¹⁴³.

D'où, L. White et ceux qui l'ont suivis qui donnent à ces termes le sens commun d'aujourd'hui s'éloignent du contexte et du sens original hébraïque de ces termes. Par là, «ils commettaient un très grave contresens, car ils ne prenaient pas en compte le contexte où le texte biblique les emploie et qui en module profondément le sens. Son étude approfondie montre que, dans ce verset, ils n'ont aucunement cette signification, mais, au contraire, que *le commandement divin est un commandement de service et de sollicitude*, que le Créateur adresse à l'humanité concernant l'ensemble de nos ressources terrestres : qui suppose qu'on aime cette planète qui constitue notre habitat, qu'on veille sur elle avec soin, suivant l'exemple du Dieu qui a tout créé par amour et qui aime toute la création, tout au long de son histoire (Gn 1, 31.)»¹⁴⁴ En outre, l'homme occupe une position privilégiée dans les récits de la création, mais il n'en demeure pas moins une créature; en tant que telle, il est orienté vers Dieu et est inséré dans la communauté des créatures¹⁴⁵.

La foi judéo-chrétienne ne met pas seulement l'accent sur l'alliance entre Dieu et l'homme, mais aussi entre l'homme et la nature. Dieu exerce sa domination sur l'univers à travers l'homme. Celui-ci fait partie de la nature, mais il est décalé par rapport à elle. Il peut la transformer et la singer et lui faire produire ce qu'elle ne produisait pas au départ. L'homme peut aussi penser la nature et la représenter au moyen de l'art. Le saccage de la nature est la conséquence d'un détournement du sens de cet ordre de dominer et soumettre la terre. «Dès lors, les reproches adressés au christianisme par Lynn White et ses émules d'avoir posé les prémisses de l'asservissement contemporain de la nature sont complètement injustifiés en ce qui le concerne dans ses fondements, notamment dans ses sources bibliques. Que des chrétiens y aient effectivement contribué ou même qu'ils aient prétendu s'appuyer sur la Bible à cet effet, on ne le niera pas, mais on affirmera avec force que leur interprétation était entièrement erronée et que leur inspiration réelle venaient d'ailleurs. La vive réaction de l'archevêque Cyrille de Smolensk, pendant le Rassemblement de Bâle, est pleinement justifiée. Comme il explique, ces reproches ne sont pas seulement dus à une exégèse

¹⁴³ Cf. R. COSTE, *Dieu et l'écologie. Environnement, théologie, spiritualité*, p.68-69.

¹⁴⁴ R. COSTE, *Pour un regard chrétien sur l'écologie et l'environnement*, in: M. STENGER (Éditeur), *Planète Vie. Planète mort. L'heure des choix*, p.263.

¹⁴⁵ R. COSTE, *Dieu et l'écologie. Environnement, théologie, spiritualité*, p.65.

erronée, ils manifestent l'absence complète de compréhension de l'essence du christianisme. La grande entreprise de démythologisation et de désacralisation de la nature et de la destruction de l'image païenne du monde opérée par la foi biblique a été libératrice pour l'être humain. Tant qu'il croyait aux «esprits de la nature» et qu'il bâtissait sa vie sur une conception mythologique, il ne pouvait pas l'influencer par un acte libre de connaissance. La science et l'appropriation technique de la nature ont été des résultats ultérieurs de la libération chrétienne envers la démonolatrie. Si elles ont effectivement contribué à la dégradation écologique, ce n'est pas leur existence qu'il faut mettre en cause, mais l'esprit dans lequel elles ont été utilisées. Avec raison, l'archevêque Cyrille estime que ce n'est pas tant les savants qu'il faut incriminer (Galilée, Copernic, Newton) que la situation spirituelle de leur temps, avec l'anthropocentrisme, qui était l'auto-affirmation de l'homme comme valeur autonome et suprême, qu'il qualifie d'hérésie.»¹⁴⁶(sic).

A tout prendre, René Coste est d'avis que la crise écologique est consécutive, d'une part, à une culture influencée par la foi chrétienne pensée et vécue avec de certaines déviations, qui ont conduit à une interprétation erronée de Gn. 1, 28 ; et d'autre part, à l'esprit démiurgique apparu et développé dans un contexte culturel, celui du théisme des Lumières au 17^{ème} et 18^{ème} siècles, et celui de l'athéisme proprement dit au 19^{ème} siècle¹⁴⁷.

3.2.5 Jean Bastaire

Selon Jean Bastaire (1927-2013), écrivain chrétien et pionnier de l'écologie chrétienne, l'idée de la dépréciation des créatures est étrangère à la Bible. Ni la Bible, ni le christianisme encore moins la tradition judéo-chrétienne n'enseigne le mépris de la nature. La Bible sépare et distingue le Créateur de la création. Ce qui cesse de diviniser la création et permet de rendre à Dieu ce qui lui est propre. Cela ne veut pas dire que le monde passé au crible de la Bible n'est pas sacré, car la création fait partie de l'amour trinitaire. En effet, même si Dieu a créé l'univers à partir de rien, il n'est pas destiné au néant. A la fin des temps, il ne retournera pas au chaos originel du temps d'avant la création, mais parviendra plutôt à son accomplissement total, car la création est destinée au Salut. La domination de la nature dérive d'un platonisme rémanent, illustré par le

¹⁴⁶ R. COSTE, *Dieu et l'écologie. Environnement, théologie et spiritualité*, p.71-72.

¹⁴⁷ Cf. R. COSTE, *Dieu et l'écologie. Environnement, théologie, spiritualité*, p.46.

gnosticisme, le manichéisme et le catharisme, qui, confondant la nature avec le péché, la création avec la chute, ont oublié que l'univers était victime et non l'effet du mal. C'est la suite d'un idéalisme et un rationalisme religieux teintés de jansénisme auraient dévitalisé et rendu désincarnée la spiritualité chrétienne, alors que le christianisme est une religion de l'incarnation. Ce fait, que d'aucuns ont appelé mentalité judéo-chrétienne n'avait jamais été approuvé ni fortement dénoncée par les milieux chrétiens, est à la base de certaines déviations aux effets autodestructeurs du genre du scientisme matérialiste. C'est ce qui a occasionné la désacralisation de l'univers. Cette dérive qualifiée à tort de mentalité judéo-chrétienne est à dénoncer avec force pour rétablir la vérité selon la tradition chrétienne, qui depuis l'antiquité témoigne du respect des créatures et affirme inlassablement le Salut de la création toute entière. Ce dessein du début et du Salut n'a pas été oublié, mais il est aussi loin d'avoir été compris en toute sa splendeur¹⁴⁸. «Depuis deux mille ans, l'authentique «mentalité judéo-chrétienne» enseigne au contraire un grand respect de la Création, jaillie toute frémissante et savoureuse des pages de la Bible. Amour des œuvres de Dieu que le christianisme a repris sans autre changement qu'une majoration faisant de la nature une première révélation, un premier Livre, qui introduit à une seconde révélation, un second Livre, celui des écritures saintes.»¹⁴⁹ Ces points fondamentaux de la révélation chrétienne ne permettent aucunement de parler du mépris de la nature dans la mentalité judéo-chrétienne. Le déni de la valeur cosmique au christianisme par certains milieux écologistes tient au manque d'une information suffisante sur les traditions chrétiennes et à une défaillance des chrétiens eux-mêmes par rapport à leur propre tradition¹⁵⁰.

De ce qui précède, «parler d'une mentalité judéo-chrétienne qui aurait saccagé la planète et tendrait de plus en plus à le détruire est donc un parfait contresens, si l'on entend par là définir le dessein que Dieu proposerait à l'homme dans la Bible. C'est exactement l'inverse, et il faut dire au contraire que la fameuse disposition prédatrice et tyrannique que l'on pourfend correspond en fait à une infidélité, très précisément au péché. Le mépris de la Création, l'indifférence ou la haine envers les créatures et, pire tout peut-être, la démarche qui consiste à les priver d'âmes, à les transformer en choses,

¹⁴⁸ Cf. H. BASTAIRE / J. BASTAIRE, *Le chant des créatures. Les chrétiens et l'univers, d'Irénée à Claudel*, p.10-11.

¹⁴⁹ J. BASTAIRE, *Pour une écologie chrétienne*, in: *Écologie, spiritualité: la rencontre. Des sages visionnaires au chevet de la planète*, p.148.

¹⁵⁰ Cf. J. BASTAIRE, *Pour une écologie chrétienne*, in: *Écologie, spiritualité: la rencontre. Des sages visionnaires au chevet de la planète*, p.147.

à les réifier, voilà ce que le Père de tous les êtres ne peut supporter. De même que par sa Parole il a créé l'univers visible et invisible dans un mouvement d'amour, ainsi il a envoyé sa Parole pour sauver l'univers en proie au péché et y rétablir la libre circulation de l'amour.»¹⁵¹

3.2.6 Simone Rappel

Allemande et professeur d'éthique sociale à l'université de Freiburg. Elle réagit en particulier aux accusations de Carl Amery selon lequel le monachisme en Occident a permis la domination de la nature à travers travail manuel des moines qui était orienté vers la production et la rentabilité, qui sont les bases du capitalisme et de la sécularisation du monde. Partant, depuis Moyen-âge les chrétiens ont grandement contribué à l'exploitation de la nature et à la destruction de l'environnement¹⁵². Elle analyse dans son livre «*Macht euch die Erde untertan. Die ökologische Krise als Folge des Christentums?*»¹⁵³, la conception et la signification du travail des moines bénédictins, cisterciens et des jésuites. Dans la vie monastique, le travail n'avait pas de visée économique comme le prétend Carl Amery, mais il concourait plutôt au bien-être des hommes. Le travail était en rapport avec la grâce divine. C'était une préparation à la contemplation et faisait partie de l'ascèse. C'étaient une manière de continuer et de participer à l'œuvre créatrice de Dieu. La programmation du travail n'est pas occasionné l'exploitation abusive de la nature, mais c'était un remède et un besoin de rationalisation¹⁵⁴. En somme, il faut regretter que plus de quarante ans, ce malgré l'évolution des sciences bibliques et de la connaissance de l'histoire des sciences et du christianisme, d'aucuns restent bornés aux questions du début relatives aux premiers chapitres de la Genèse, laissant de côté celles de la fin, privant de son sens toute la trajectoire qui suit¹⁵⁵. Étant donné que la controverse vient de l'interprétation de Gn 1, 28, il convient de s'y arrêter un peu en rapport avec des considérations écologiques.

¹⁵¹ H. BASTAIRE / J. BASTAIRE, *Le chant des créatures. Les chrétiens et l'univers, d'Irénée à Claudel*, p.10.

¹⁵² Cf. S. RAPPEL, „*Macht euch die Erde untertan*“. *Die ökologische Krise als Folge des Christentums?* 122.

¹⁵³ Paderborn 1999.

¹⁵⁴ S. RAPPEL, *Macht euch die Erde untertan*“. *Die ökologische Krise als Folge des Christentums?*, 17; 116-128; 147-198.

¹⁵⁵ Cf. M.J VERLINDE, *La dérive vers une écologie sacralisante*, in: M. STENGER (Éditeur), *Planète Vie. Planète Mort. L'heure des choix*, p.163-164.

3.3 Excursus : «Dieu dit ... dominez et soumettez la terre» (Gn 1, 28)

Sans revenir au débat d'interprétation, d'ailleurs révolu, de Genèse 1, 28, de manière générale deux tendances se dégagent de cette occurrence. La première, dite interprétation tyrannique veut que Gn 1, 28 soit compris comme un ordre qui donne pouvoir absolu sur la création. Par cette injonction, Dieu a fait de l'homme un despote et un tyran dont le pouvoir sur la nature est illimité. Ce qui a entraîné une exploitation sauvage et le saccage de la nature¹⁵⁶. Tandis que la seconde tendance interprète cet ordre comme une mission d'intendance, qui consiste à prendre soin de l'œuvre de Dieu à travers une gestion bonne et responsable, on le lit dans le Catéchisme de l'Église catholique : «La domination accordée par le Créateur à l'homme sur les êtres inanimés et les autres êtres vivants n'est pas absolue ; elle est mesurée par le souci de la qualité de vie du prochain, y compris les générations à venir ; elle exige un respect religieux de l'intégralité de la création.»¹⁵⁷ Cette interprétation actuellement est la plus admise. Elle limite le pouvoir de l'homme et affirme en temps l'idée de progrès et lui accorde un espace de liberté et de créativité pour transformer positivement la création et lui donner un état meilleur que celui dans lequel il l'a trouvée¹⁵⁸.

C'est le contexte qui penche en faveur de cette interprétation. En effet, les versets qui précèdent Gn 1, 26-28 affirment la bonté de chaque partie et de l'ensemble de la création. Cela octroie aux entités non humaines et à la nature une valeur intrinsèque ou au moins, plus qu'une valeur utilitaire. Tandis que dans les versets qui suivent cette occurrence, qui à bien voir n'ont aucun lien narratif avec elle, l'homme (Adam) est placé dans un jardin qu'il devra garder et entretenir, équivalent horticole de la métaphore pastorale étymologiquement construite à partir du terme même d'intendance, en anglais, *stewardship*. *Steward* vient du vieil anglais *stīweard*, qui signifie gardien de porcherie¹⁵⁹. Par ailleurs, considérant la proximité des mots *'adamah* (limon, terre) et *adam* (homme) et la séquence des événements, l'ordre, la finalité de la création dans les deux récits, J. Baird Callicott déduit l'existence un terreau commun entre les créatures dans Gn 1, 1-2, 4a, qui chronologiquement est plus récent, qui date du 5^{ème} siècle avant Jésus-Christ, mais placé en tête d'ordre; et Gn 2, 4b-3, 1-24 dont la rédaction remonte

¹⁵⁶ Cf. K. OTT, *Umweltethik. Zur Einführung*, 154-158.

¹⁵⁷ *Catéchisme de l'Église Catholique*, n°2415.

¹⁵⁸ Cf. R. COSTE, *Paix, justice et gérance de la création*, p.69.

¹⁵⁹ Cf. J. BAIRD CALLICOTT, *Les pensées de la terre. Méditerranée, Inde, Chine, Japon, Afrique, Amériques, Australie : la nature dans les cultures du monde*, p.47-48.

aux 10^{ème} et 9^{ème} siècles avant l'ère chrétienne¹⁶⁰. L'inversion de l'ordre de présentation renverse la tendance anthropocentrique du récit sacerdotal (Gn 1, 1-2,4a) et permet de faire une lecture opposée de Gn 1,1-2,4a. Du point de vue environnemental, cette inversion d'ordre de présentation des récits de création, veut que le récit le plus ancien soit lu à la lumière du plus récent¹⁶¹. Dans le même ordre d'idées, André Wenin, à la suite de Paul Beauchamp, explique que le verbe *radah* connote certes la domination, le pouvoir souverain et *kabash* l'assujettissement, la soumission, mais le point d'orgue du récit est dans le don de nourriture végétale (Gn 1,29-30) qui suit sans transition l'ordre de dominer la terre. C'est une invitation à mettre en œuvre sans violence la domination sur la terre. Celle-ci n'est ni combat, ni destruction¹⁶².

Toutefois, Christoph Uehlinger, dans une relecture critique de Genèse 1, 26-28¹⁶³, fait remarquer que la tendance actuelle qui penche vers l'interprétation de l'intendance est une hypothèque qui pèse lourd sur l'anthropologie et la théologie de la création chrétienne, puisqu'elle relativise l'importance de cette occurrence dans la manière de comprendre la nature et la justification théologique de la soumission et de l'exploitation de la nature. Il écrit: «Quand on regarde la littérature exégétique récente concernant *Gn 1* et le *dominium terrae*, il apparaît clairement que l'exégèse est fille de son temps et du contexte social dans lequel elle est pratiquée. En 1934, l'exégète Benno Jacob pouvait encore dire qu'avec *Gn 1, 28* une domination illimitée sur le monde était conférée à l'homme et, en conséquence, on pouvait désigner comme violence contraire à la volonté de Dieu aucune action sur ce monde, par exemple la percée ou le nivellement des montagnes, l'assèchement ou le détournement de fleuves, etc. L'homme ne se rend coupable que de comportement immoral *sur* la terre, en la profanant et la faisant souffrir (*Gn 6, 13*), mais non en – c'est le sens de la restriction – en s'en prenant à la terre. Cette position s'est maintenue pendant la Deuxième Guerre mondiale et l'époque optimiste de l'après-guerre jusque dans les années 70. Après la parution du premier rapport du Club de Rome («*Les limites de la croissance*», 1972), le mouvement du balancier exégétique s'est inversé : des exégètes de renom ont cru reconnaître dans *Gn 1,26-30* la délégation

¹⁶⁰ Cf. J. BAIRD CALLICOTT, *Genèse. La Bible et l'écologie*, p.36-37.

¹⁶¹ Cf. J. BAIRD CALLICOTT, *Genèse. La Bible et l'écologie*, p.42-43.

¹⁶² Cf. A. WENIN, *Humain et nature, femme et homme : Différence fondatrices ou initiales ? Réflexion à partir des récits de Créations en genèse 1-3*, in: Recherches de science religieuse, (101/3) Juillet-Septembre 2013, p.404.

¹⁶³ Cf. C. UEHLINGER, *Le cri de la terre ? Perspectives bibliques sur le thème «Écologie et la violence»*, in: *Ecologie et pauvreté*, Concilium 261(1995), p.59-76.

d'un berger pour garder consciencieusement le bien à lui confié dans la «maison de vie». Depuis une ou deux décennies, on reconnaît qu'est intervenu là un intérêt souvent apologétique souvent inexprimé ; on ne doit pourtant pas le critiquer à la légère. Car, tout compte fait, dans ces travaux a été introduite une nouvelle orientation qui a permis les contributions les plus récentes et que nous pouvons désigner à plusieurs plans comme une *re-contextualisation*»¹⁶⁴. Cette remarque pertinente invite à dégager le message environnemental du récit de la création du livre de Genèse à travers une approche théologique de la crise environnementale.

3.4 Conclusion du chapitre

Plusieurs facteurs sont à l'origine de la crise écologique. D'aucuns la considèrent comme un produit du christianisme et des mentalités subjacentes à la culture occidentale. Pour les autres, elle est consécutive à la civilisation technoscientifique qui a orchestré une disjonction entre l'homme et la nature, qui a permis d'asservir les énergies naturelles et les humains à la logique déterministe. La crise écologique met en lumière la face sombre de la civilisation technoscientifique et la volonté de puissance et le concept de progrès et de développement sur la seule base économique. Elle montre ses limites au plan social et culturel. Cette crise met en cause le mode de vie des sociétés modernes et leur mode du développement, de croissance économique, de production et de consommation. Elle pose la question du destin de la terre face au pillage qu'elle subit. C'est une crise de l'homme lui-même. Elle n'est seulement pas à l'extérieur, mais aussi au-dedans de lui. C'est une crise morale, parce que même ceux qui n'ont pas des convictions religieuses particulières reconnaissent leur devoir et droit de contribuer à l'assainissement de l'environnement et leur devoir à un environnement sain, de par le sens qu'ils ont de leur responsabilité à l'égard du bien commun¹⁶⁵. Ainsi comprise, elle est «une crise à la fois ancienne et nouvelle. Crise morale ancienne, d'un rapport faussé au monde et aux personnes que la foi chrétienne met à jour, à la suite du Christ. Crise politique nouvelle, d'une ampleur sans précédent, conjuguant les phénomènes naturels, économiques et sociaux. Alors que le progrès scientifique prétend encore pouvoir offrir une existence de plus en plus libérée des contraintes de la nature

¹⁶⁴ C. UEHLINGER, *Le cri de la terre ? Perspectives bibliques sur le thème «Écologie et la violence»*, in: *Écologie et pauvreté*, Concilium 261(1995), p.69-70.

¹⁶⁵ Cf. JEAN PAUL II, *La paix avec Dieu créateur, la paix avec toute la création*. Message pour la journée de la paix, 1^{er} janvier 1990.

humaine, les ruptures écologiques qui sont en jeu désormais réveillent douloureusement nos consciences engourdies. Crise de confiance et de la lucidité, donc. Crise du sens et de l'identité. Tout ce que la pensée traditionnelle apocalyptique biblique affrontait déjà, il y a plus de vingt siècles.»¹⁶⁶

¹⁶⁶ D. LANG, *L'Église et la question écologique. La crise écologique, une urgence pour la foi. Soixante ans de réflexions chrétiennes*, p.10.

CHAPITRE 4: THÉOLOGIE ET CRISE ENVIRONNEMENTALE

4.1 Écologie et théologie chrétienne

C'est assez tard que l'écologie est entrée dans les préoccupations de la théologie chrétienne¹⁶⁷. Et pour cause? D'une part, certains milieux écologistes dénie au christianisme une valeur cosmique et le tiennent pour inconciliable avec l'écologie. D'autre part, la théologie chrétienne - surtout catholique - se montrait réticente envers l'écologie, à cause de certains de ses courants, qui tendent à diviniser la nature en entier ou en partie -, ou lui attribuent la même valeur que l'homme ou les placent au même niveau, voire sacrifient l'homme pour la cause de la nature (écologie profonde)¹⁶⁸. Cela ne signifie pas que la théologie se désintéresse de l'écologie, car les défis écologiques l'interpellent. La protection de l'environnement, qui est une partie de la création, fait intégrante de la foi chrétienne. La crise écologique est un signe de temps qui l'invite à revisiter le sens et la signification de la création afin de donner une réponse propre au problème de la crise écologique¹⁶⁹.

La théologie n'explique pas seulement l'origine ou le commencement de l'univers, elle rend aussi vivant de manière pertinente l'ordre interne de la réalité du monde au sein de laquelle Dieu est réellement présent. Elle conceptualise de manière abstraite et rationnelle la science de la nature et évalue les faits historiques de manière plus aiguë en rapport avec Dieu. L'univers est un domaine de la création, formée de la nature matérielle, domaine de l'écologie et de l'éthique de l'environnement; et du monde personnel, qui conduit à une juste organisation politique, sociale et sociétale et économique de tous les domaines de la vie. Dieu l'a confié aux soins de l'homme ; non pour la seule contemplation esthétique de son ordre, mais pour qu'il assure sa vie et sa survie en adaptant la nature à ses besoins vitaux et existentiels.

La théologie parle du rapport de l'homme à Dieu et de sa place dans l'univers, son rapport aux autres espèces et sur le statut des êtres non humains, avec la nature et l'ensemble de l'univers, pour déterminer la valeur propre de chaque être et montrer l'interdépendance entre les êtres vivants et leur milieu de vie. Elle traite de la place et de la mission de l'homme dans l'univers, de son statut et de sa responsabilité envers les

¹⁶⁷ Cf. P. ROUX, *Pour découvrir la pensée de l'Église*, in: M. STRENGER (Éditeur), *Planète Vie, Planète. Mort. L'heure des choix*, p.169-176.

¹⁶⁸ Cf. O. LANDRON, *Le catholicisme vert. Histoire des relations entre l'Église et la nature au XX^e siècle*, p.65-74.

¹⁶⁹ Cf. J-M. AUBERT, *Un nouveau champ éthique: L'écologie*, in: *Revue des sciences religieuses*, n°3 (1982), p.214.

autres créatures, détermine leur valeur propre et montre l'interdépendance entre elles et avec leur milieu naturel. Fidèle à ses sources et à sa tradition multiséculaire, la théologie aborde sans complexes et sans contredire les données de la science sur la création, en mettant en place une éthique de la nature à la fois stimulante, exigeante et originale, à partir d'un dialogue fécond avec les courants éthiques de notre temps¹⁷⁰. «Les défis écologiques interpellent la théologie. Faire de la théologie, c'est se demander constamment : qu'est-ce que tout ceci a à voir avec Dieu? Les questions soulevées conduisent la théologie à revoir des conceptions du passé, à en proposer des nouvelles et, en raison des nouveaux problèmes posés, à réactualiser d'anciennes valeurs abandonnées avec les fruits d'une longue expérience, qui sont aujourd'hui de nouveau considérées comme digne d'intérêt.»¹⁷¹

La théologie fait appel à la philosophie de la nature, à la cosmologie, à l'anthropologie et l'ontologie et de toute la réflexion théologique antérieure qui mettent dans les termes de l'alliance entre l'homme et la puissance divine, alliance qui fait de l'homme un coopérateur de Dieu. «D'un point de vue philosophique, religieux ou éthique, le fait premier des écosystèmes conduit à des réflexions qui insistent sur la valeur propre et sur l'interdépendance de tous les êtres vivants et de la nature. On est en effet conscient, depuis peu, que l'intervention humaine méconnaît et détruit l'interdépendance et l'autonomie des écosystèmes naturels et se rend responsable d'une crise écologique mondiale qui met l'humanité en danger en mettant la nature en danger. Une tâche théologique apparaît alors, critiquer et repenser à la fois la vision chrétienne de la place de l'homme dans la création et celle de sa responsabilité envers les autres créatures. En ce sens, théologie et écologie sont des disciplines récentes, mais elles tiennent compte de toute la réflexion théologique qui les a précédées.»¹⁷² La théologie tient compte des acquis de la science et de la technique pour expliquer la question de l'origine, du sens, de la destination et la finalité de l'univers en rapport avec l'agir de l'homme à travers les rapports de l'homme à Dieu et à l'univers à partir de la foi en la création et des thèmes bibliques de la domination humaine, la communauté de la création, la création comme réalité théocentrique et le salut de la création.

¹⁷⁰ Cf. R. COSTE, *Dieu et l'écologie. Environnement, théologie, spiritualité*, p.204.

¹⁷¹ L. BOFF, *La terre en devenir. Une nouvelle théologie de libération*, p.70.

¹⁷² J-Y. LACOSTE (Éditeur), *Dictionnaire critique de théologie*, p.438-439.

4.2 La création

Le terme création désigne l'acte par lequel Dieu a appelé toute chose à l'existence, le résultat de l'action créatrice ou l'ensemble de ce qui est, les êtres vivants et non vivants, animés et inanimés, organiques et inorganiques, dont l'origine, la destination et l'accomplissement ont sens dans son acte créateur de Dieu. La création est plus que la nature¹⁷³. La création c'est l'ensemble des choses créées, comme le monde, l'univers, le cosmos, le ciel et la terre. «La formulation théologique, qui introduit le concept de la création et qui suppose, donc la foi au Dieu créateur, apporte une donnée nouvelle, d'une grande importance : et pour les croyants eux-mêmes, qui sont ainsi provoqués à assumer dans leur vie quotidienne les conséquences logiques de leur foi, et pour les non-croyants, qui seront conduits à une réinterprétation de la foi monothéiste.»¹⁷⁴ La création est un thème important en lui-même et pour la foi chrétienne. Elle donne une touche décisive et un équilibre à la posture à la foi et ses différents énoncés. Elle amène l'homme et le monde dans un ordre particulier d'un système de coordination en rapport avec la transcendance divine à travers les saintes écritures.

4.2.1 Aspects bibliques

L'ancien testament contient une multitude de textes relatifs à la création, dont le plus explicite est Gn 1, 1- 2, 24 qui rapporte l'origine de l'univers et le présente comme le lieu de vie pour l'homme, les animaux et les plantes (Gn 9). En tant que tel, la création n'est pas accomplie, car son accomplissement, c'est d'être la demeure de Dieu (Ex 19, 1-40,38). Elle signifie une relation d'amour et de fidélité de Dieu pour la terre et pour l'homme. Dans la littérature sapientielle, la création apparaît dans sa beauté et son obscurité se présente comme un mystère du Créateur (Cf. Job). Elle revient sur l'idée de la force de la parole créatrice de Dieu ; la création sert à la louange de Dieu (Sg 13, 1-5 ; Sir. 42, 15-43 ; Jb 12, 7-9). Le livre des macchabés parle de la création à partir de rien.

¹⁷³ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Handeln für die Schöpfung*, n°59. «„Schöpfung“ meint mehr als „Natur“: Als Schöpfung sind alle Dinge und Lebewesen transparent für ihren Ursprung, ihren Sinn und ihre Vollendung in Gott, dessen Allmacht sie ihr Dasein verdanken. Die Schöpfungstheologie nimmt das Vorhandene zum Anlass, nach seinem Woher und Wohin, nach seinem Sinn zu fragen. (...). Wer von Schöpfung redet, verpflichtet sich damit zu einem verantwortlichen Umgang mit der Natur, der sich nicht allein an ihrem Nutzwert orientiert, sondern an ihren „schöpferischen“ Qualitäten, ihrer ästhetischen, symbolischen und religiösen Bedeutung und ihren „kreativen“ Entfaltungsmöglichkeiten. Von daher sehen die Augen des Glaubens in der Schöpfung eine Schönheit, einen Sinn und einen unverfügbaren Eigenwert, der in der Perspektive wissenschaftlicher Experimente nicht wahrnehmbar ist.»

¹⁷⁴ R. COSTE, *Dieu et l'écologie. Environnement, théologie, spiritualité*, p.13.

La création est la manifestation de la bonté et la sagesse divines (Ps. 8 et 104 ; Sg 1, 7 ; 8, 1 ; 11, 24ss). L'homme est chargé d'organiser et de conduire le monde avec justice et sainteté (Sg 9, 2-3). Chez les prophètes, le Deutéro-isaïe (Is.40-55) présente la création comme l'avènement du nouveau que Dieu va réaliser pour libérer son peuple meurtri par l'exil. Elle est liée à la rédemption dans une perspective eschatologique dans le tritosaïe (Is.56-66)¹⁷⁵.

Dans le nouveau testament, la création se situe dans le prolongement de la foi vététotestamentaire, mais avec une signification messianique, elle a un caractère christologique et une fonction et une dimension trinitaire. Les évangiles synoptiques expriment la reconnaissance et la relativisation de la création en référence à Dieu, comme chez le second Isaïe. La force créatrice de Dieu manifeste son œuvre de Salut en ce qu'il a envoyé son Fils dans le monde, dont la mort et la résurrection d'entre les morts, qui en sont des preuves capitales. Jésus annonce le règne de Dieu (Mc 1, 15), ainsi, le salut est présent dans la création et la réalité de la vie des hommes, qui doivent en prendre conscience. Le royaume est déjà là, mais encore caché et toujours à rechercher. Jésus, le bon berger prend soin de la nature. Les écrits johanniques livrent sa signification cosmologique (Jn 1, 1-18) et en donne une nouvelle dimension à la fonction médiatrice de Jésus. La création s'est opérée dans le verbe divin, qui s'est incarné pour habiter parmi les hommes (Jn 1, 14). Contre la gnose, qui considère la matière comme mauvaise, Jésus, logos divin y est présenté comme le médiateur qui est venu dans le monde pour sauver la création. Le verbe de Dieu s'est incarné pour le salut de l'homme. Si le Logos divin a pris chair et devenu matière, cela veut dire que celle-ci est bonne. La matière ne s'oppose pas à l'esprit. Le logos divin a sanctifié et béni le monde. L'amour de la matière implique aussi bien le fiat original de Dieu que l'incarnation du Logos, qui a pris chair pour devenir matière¹⁷⁶.

Paul livre une vision christologique et sotériologique de la création. Le créateur du ciel et de la terre est le Père de Jésus-Christ (Rm 15, 6 ; 1 Cor 1, 3), en qui l'ancienne création corrompue sera transformée en nouvelle création. Celui qui est en Christ est une nouvelle créature. Jésus-Christ, comme vainqueur du mal, du péché et de la mort, apporte à l'ensemble du cosmos la paix, pardon, réconciliation. Paul lie ainsi la cosmologie au salut (Ep. 1, 10). La création a part à la résurrection du Christ (Col 1, 15-

¹⁷⁵ Cf. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFEN, *Handeln für die Zukunft der Schöpfung*, n°61-67.

¹⁷⁶ Cf. A. GANOCZY, *Schöpfungslehre*, in: W. BEINERT (Hrsg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, Bd. 1, 398-400.

20)¹⁷⁷. Ceci noté, il importe de revenir au récit de la création selon le livre de Genèse afin d'en dégager le message environnemental.

4.2.1.1 La création dans le livre de Genèse

Le livre de Genèse contient deux récits de création de l'univers, qui sont loin d'être des comptes-rendus scientifiques ou historiques sur le surgissement de l'univers ; l'un en Gn 1,1-2,4a et l'autre en Gn 2, 4b-24¹⁷⁸.

4.2.1.1.1 Gn 1,1-2,4a

Le récit de la création en Gn 1,1-2,1-4a est de sources sacerdotales. Il est rédigé sur les modèles cosmologiques et apparaît comme un compte-rendu quasi scientifique de l'évolution du monde. Le processus est le même que dans la cosmogonie grecque : séparation ou différenciation de la confusion primitive¹⁷⁹. Le récit sacerdotal raconte la sortie organisée du *tohu-bohu* à travers des séparations et des mises en ordre successives, avec alternance des temps, entre jour et nuit, alternance entre lumière et ténèbres, cadre de vie, ciel et terre avec les plantes¹⁸⁰. Il a des fortes ressemblances avec le récit de l'origine du monde dans la cosmologie grecque. «Tout comme les penseurs ioniens, l'auteur P représente le cosmos comme surgi d'un tout primordial, dépourvu de loi et, tout comme Thalès en particulier, il identifie ce tout à l'eau. L'idée que tout pourrait être constitué de l'eau et que l'eau se trouverait aussi bien au-dessus qu'en dessous peut avoir «logiquement» découlé de l'observation que le ciel, comme la mer, est bleu et que, du ciel, tombe de l'eau. Puis, exactement comme l'ordre du monde advient grâce à un processus de séparation, un «tri» des contraires présents dans la matière primitive, l'auteur de P montre que l'acte de création d'Elohim passe d'abord par une séparation des contraires : «Dieu sépara la lumière de l'obscurité » ; Dieu désigna le «firmament» - correspondant au «chaos» d'Hésiode (qui signifie «gouffre» en grec, et non pas «masse confuse») – comme ce qui «sépare les eaux des eaux» ; et

¹⁷⁷ Cf. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Handeln für die Zukunft der Schöpfung*, n°70-74.

¹⁷⁸ Cf. C. WESTERMANN, *Genesis 1-11* (Biblische Kommentar. Altes Testament Bd I /1), Neukirchen-Vluyn 1974; G. VON RAD, *Theologie des Alten Testament*, Band I, 5, München ⁵1966 ; P. BEAUCHAMP, *Parler d'écritures saintes*, Paris, 1987 ; P. BEAUCHAMP, *Au commencement, Dieu crée ou les sept jours de la création*, in: *Testament biblique*, Paris 2001, p.15-32 ; A. WENIN, *D'Adam à Abraham ou errances de l'humain. Lecture de Genèse 1, 1-12, 4*, Paris 2007.

¹⁷⁹ Cf. J. BAIRD CAILLICOT, *Genèse. Bible et écologie*, p.44.

¹⁸⁰ Cf. A. MARCHADOUR / D. NEUHAUS, *La terre, la Bible et l'histoire. «Vers le pays que je te ferai voir»*, p.23.

enfin, des eaux salées de la mer, que le firmament avait séparées des eaux douces du ciel, Dieu fit apparaître la terre sèche (Gn, I, 9-10). Ensuite, plus ou moins dans l'ordre suivant lequel Darwin (préfiguré par Anaximandre de Milet et Empédocle d'Agrigente aux VI^e et V^e siècles avant J. C.) décrit l'émergence réelle des êtres organiques, Dieu créa les plantes, les animaux et *Homo sapiens*. Si on la lit comme une cosmologie rationnelle, la Genèse P ressemble presque point par point à sa contemporaine, la cosmologie grecque. Le ciel est une voûte constellée, débordant d'eau douce, maintenue en suspension par une bulle d'air, le «firmament». Il s'élève au-dessus de la terre en forme de disque, entourée d'un «fleuve» (comme le pensaient alors les Grecs) d'océan salé. Trois des quatre éléments grecs, l'eau, l'air et la terre sont même indiscutablement mentionnés dans la P, chacun représenté par la faune caractéristique de son milieu – respectivement les baleines et les poissons, les oiseaux, et les bêtes rampantes et les bestiaux. De même la tendance concomitante à l'humanisme de la philosophie grecque – «l'homme est la mesure de toute chose» par exemple – transparait clairement dans la Genèse P. De fait, c'est précisément sur ce pendant hébreu de l'humanisme hellénique dans la Genèse P que s'est focalisée l'effervescence environnementale.»¹⁸¹.

Essentiellement descriptif, L'univers y est présenté comme surgissant d'un Tout primordial dépourvu de loi, qui s'identifie ce tout à l'eau, à la manière de Thalès de Milet qui fait tout surgir de l'élément aqueux. Par la manière dont l'ordre du monde advient grâce à un processus de séparation des contraires présents dans la matière primitive, l'auteur de ce récit P montre que l'acte de création passe d'abord par une séparation des contraires. Dieu sépare la lumière de l'obscurité, les eaux salées de la terre des eaux douces du ciel. Ensuite, c'est la création des plantes, des animaux et de l'homme. Cet ordre de surgissement est plus ou moins la même que celui dans lequel Darwin, préfiguré par Anaximandre de Milet et avec lequel Empédocle d'Agrigente décrit l'émergence réelle des êtres organiques et de l'homo sapiens¹⁸².

Gn 1,1-2,4a relate le surgissement du monde en sept jours, avec comme point culminant est la création de l'homme, qui boucle la chaîne de surgissement au sixième jour ; et apparaît simultanément double, masculin et féminin, avant que Dieu entre dans le repos éternel au septième jour. La création de l'homme (Adam), placée au sixième jour, sans en être le sommet, car Dieu reste l'acteur principal du début à la fin, constitue

¹⁸¹ J. BAIRD CAILLICOT, *Genèse. Bible et écologie*, p.44-46.

¹⁸² Cf. J.BAIRD CAILLICOTT, *Genèse. La Bible et l'écologie*, p.44-47.

un tournant dans le récit. L'homme est objet d'un acte créateur solennel, avec délibération de Dieu, absente des autres créatures¹⁸³. Il est présenté, d'une part, comme une créature qui partage les mêmes conditions avec les autres créatures (Gn 1, 29) ; et d'autre part, comme une créature privilégiée, créée à l'image et ressemblance de Dieu (1, 26-28). En tant tel, il n'est ni un instrument ni un exécutant, mais plutôt un partenaire, un coopérateur et un collaborateur et continuateur de l'œuvre de Dieu. La création établit un ordre de vie qui anéantit le pouvoir de la mort que symbolisent les ténèbres, les chaos et le désert. Il y a la vie sur terre, dans l'eau, les animaux terrestres et aquatiques. Toutefois, la création est toujours menacée par un désordre qui a sa contrepartie dans les tribulations de l'histoire d'Israël et l'étroite parenté entre l'ordre cosmique ; tandis que la Loi a son écho dans l'Alliance¹⁸⁴. Qu'en est-il de l'autre récit ?

4.2.1.1.2 Gn 2, 4b-3,1-24

Ce récit est de sources Jahwistes. La création y est présentée comme un jardin cultivé et à cultiver, mais aussi comme un ordre foncier des relations, des animaux à nommer, de face-à-face d'Adam et d'Ève, à recevoir et à nommer également ; enfin et surtout un espace radicalement ordonné autour d'un arbre centrale, symbolique et structurant, arbre en quelque sorte à double face : arbre de vie et arbre de limite. La vie qui s'y déroule est livrée ni à l'arbitraire, ni au hasard infini, ni encore à la violence et à un non-sens insurmontables. Dans ce récit, la création manifeste la grandeur de Dieu, qui lui donne consistance et à l'homme sa dignité. Le surgissement de l'homme (viri) est première créature, faite de la glaise du sol ('adamah) et qui reçoit la halène de la vie ('adam) (Gn 2, 7.19), est séparé de celui de la femme, qui intervient après des autres créatures non humaines (Gn2, 21-24)¹⁸⁵. Dans ce récit, la création et l'histoire du salut ont le même horizon eschatologique, alors qu'elle est subordonnée au salut et indépendante de la rédemption dans le récit sacerdotal. La création est inséparable de la rédemption et subordonnée au Salut¹⁸⁶. «Dès lors, la Création apparaît comme étant en elle-même, dès le départ et d'un coup, totalité différenciée : firmament et ici-bas ; eau et terre sèche ; jour et nuit ; espèces différentes ; scansion temporelle selon le paradigme

¹⁸³ Cf. A. MARCHADOUR / D. NEUHAUS, *La terre, la Bible et l'histoire*. «Vers le pays que je te ferai voir», p.23.

¹⁸⁴ Cf. A. LACOQUE / P. RICOEUR, *Penser la Bible*, p.57.

¹⁸⁵ Cf. P. GISEL, *La nature et la création dans la perspective chrétienne*, in: D. HERVIEU-LÉGER (Éditeur), *Religion et écologie*, p.32-33.

¹⁸⁶ Cf. A. LACOQUE / P. RICOEUR, *Penser la Bible*, p.57.

des sept jours clos par le *Chabbat*, avec mention des fêtes et des années ; dualité sexuelle ; un être humain inscrit dans au cœur de cette création enfin (après la Parole créatrice et avant le *Chabbat*) et qui est là, tout à la fois, appelé à la domination *et* foncièrement référé à ce Dieu hors création dont il est l'«image.» Ces différents traits sont donnés ici selon le tableau et la présentation de Gn 1. En Gn 2 - où l'on se trouve en présence d'autres registres de représentations mais au service d'une même logique théologique »¹⁸⁷

En résumé, les deux récits de création contenu dans le livre de Genèse sont en tension interne chacun avec lui-même et entre eux, par des jeux d'opposition asymétrique. En Gn 2, 4b-3, 1-24, plus ancien, la création se passe dans un jardin présenté selon une constitution et un ordonnancement qui prennent à contre-pied les chaos et le néant originel dont fait écho Gn 1, 1-2,4a, où, l'homme boucle la chaîne de surgissement à la fois masculin et féminin, alors que son surgissement en Gn 2, 4b-3,1-24, est séparé de celui de la femme. Cependant, en dépit de différences dans la narration du surgissement de l'univers et des jeux d'opposition asymétrique - du reste normale - pour des textes des différents époques, milieux, contextes et circonstances de rédaction, il y a des recoupements entre les deux récits, qui sont avant tout une hymne au Dieu créateur. Et Dieu y est présenté tantôt comme architecte, tantôt comme un potier. Ils accordent à l'homme une place primordiale. L'homme est au centre de la création dans le récit Jahviste ; alors le texte sacerdotal le place au sommet. Malgré ces différences les deux récits se complètent. Ceci noté, il faut en venir à la doctrine chrétienne de la création.

4.2.2 Aspects systématiques

4.2.2.1 Creatio ex-nihilo

A la différence des religions sémitiques et hellénistes qui affirmaient que les dieux ont modelé le monde à partir de certains éléments existants, et contrairement aux philosophies anciennes, où le démiurge contemple les idées divines et donne la forme à une matière éternellement préexistante (Platon) ou un premier moteur non mû, mais qui fait mouvoir ce qui existe (Aristote), la tradition judéo-chrétienne saisit la création comme un jaillissement radical de l'être sans rien qui lui ait préexisté. Dieu a tiré

¹⁸⁷ P. GISEL, *La nature et la création dans la perspective chrétienne*, in: D. HERVIEU-LÉGER (Éditeur), *Religion et écologie*, p.32.

l'univers du néant originel rien que par sa parole. Dieu a créé *ex-nihilo*, c'est-à-dire, à partir de rien et sans présumé.

La création *ex-nihilo* signifie le surgissement de l'existence et la contingence du commencement de l'être. La création n'est pas le résultat d'une émanation ni d'une filiation encore moins d'une génération, mais, d'une irruption d'une nouveauté à partir de rien, sans rapport linéaire ou direct et sans partage homogène d'une substance commune avec Dieu¹⁸⁸. La création ne doit pas à elle-même son être. Elle existe en soi, sans être pour soi. Issue de l'acte créateur de Dieu, elle manifeste de manière assez profonde l'être même de Dieu, qui est amour. L'acte créateur de Dieu s'oppose au chaos originel. L'irruption de l'ordre cosmique et humain à partir de rien suppose un acte qui serait à l'origine de ce qui est. Ainsi, «tout ce qui existe en dehors de Dieu n'existe que par sa volonté et non pas en émanant de l'essence divine qui surpasse le plan de la créature.»¹⁸⁹ C'est pourquoi même si le créé possède une consistance propre, il ne la tient pas de lui-même, mais de Dieu. Il n'existe aucune autre réalité à partir de laquelle la création prendrait appui et pourrait être comprise et expliquée.

4.2.2.2 Creatio ex amore Dei

La création est l'œuvre d'amour de Dieu, dont l'homme dispose pour rendre l'amour pour l'amour. Elle est œuvre d'amour de Dieu et non le produit d'une nécessité et d'un quelconque hasard. Dieu a créé l'univers par amour et pure gratuité. A travers elle, Dieu, qui est Amour, se donne, s'offre, se communique et se partage. La création illustre l'histoire d'amour¹⁹⁰. La création est en Dieu d'un besoin irrésistible de se donner. C'est par un acte libre et souverain que Dieu a appelé l'univers à l'existence. Dieu la garde dans la fidélité dans son existence, sa bonté et sa beauté. Dieu n'a nullement besoin de la création pour exister et manifester sa gloire. Dès lors, ni le monde, ni quelque chose d'autre en lui, ne détermine sa divinité. Et ce qui est créé porte l'emprunte du Créateur en qui elle trouvera son accomplissement à la fin des temps¹⁹¹. Il existe une relation de dépendance au Créateur, de tout ce qui n'est pas Dieu, qui a

¹⁸⁸ Cf. P. GISEL, *La nature et la création dans la perspective chrétienne*, in: D. HERVIEU-LÉGER (Éditeur), *Religion et écologie*, p.32.

¹⁸⁹ M. STAVROU, *La création entre nos mains : Fournaise ou Buisson ardent*, in: J-N. PÉRÈS (Éditeur), *L'avenir de Terre, un défi pour les Églises*, p.83.

¹⁹⁰ Cf. H. BATAIRE / J. BASTAIRE, *La terre de gloire. Essai d'écologie parousiaque*, p.26.

¹⁹¹ Cf. J-M. PRIEUR, *Distinction et solidarité, limitation et responsabilité*, in: *Écologie et spiritualité*, p.146.

appelé à l'existence tout ce qui existe. La création est en soi, sans être pour soi. Elle est réelle et objet de bénédiction. Elle appartient essentiellement à l'acte créateur de Dieu, et ne peut être ramenée à la responsabilité de l'homme dans son mode de vie, puisqu'il fait, lui aussi, partie de la création. Elle n'est pas autosuffisante, c'est en Dieu qu'elle trouve sa consistance et une valeur propre à raison de sa destination. La création est réelle, elle n'est pas d'apparence trompeuse, ni une illusion ou une chute hors de l'essentiel, ni provisoire, ni mauvais, ni escamotable, ni contournable. C'est par amour et bienveillance que Dieu partage sa gloire avec un autre que Lui. C'est une réalité multiple, ordonnée et hiérarchiquement organisée et close sur elle-même.

4.2.2.3 Creatio continua

L'action créatrice de Dieu n'est pas limitée à l'origine de l'univers ; elle se poursuit et se réalise dans le déroulement de l'histoire, puis qu'elle est inscrite dans la dynamique du devenir dans laquelle sont insérées toutes les créatures. C'est un processus qui se déroule dans la mouvance du temps. Surgie du néant, la création ne s'est pas produite une fois pour toute en un moment absolu et précis de l'histoire, au commencement, où Dieu a tiré du néant les êtres les choses pour les amener à l'existence, mais encore elle continue à se réaliser dans le temps, et Dieu maintient les êtres et les choses dans l'être et le bien-être. La création a une capacité autocréatrice qui, par sa dynamique, dépasse la raison humaine et sa capacité d'invention. Elle est en continuel renouvellement. Elle est munie d'une capacité d'invention et d'autonomie, dont l'assise est dans le mystère infini de l'être divin. La création se dirige vers l'instant eschatologique, où aura lieu son accomplissement total. C'est un octroi continué d'existence de l'unique source de l'être. Elle est dotée du germe d'un pouvoir créatif et d'une capacité de devenir¹⁹². La création est l'espace de liberté et non une simple dictée ; elle n'est pas un décor ou une machine.

4.2.3 Dieu dans la création

4.2.3.1 Différence entre Créateur et créé

La théologie distingue et sépare Dieu de la création, qui est l'œuvre de son amour, mais elle ne les oppose pas. Elle ne s'identifie pas Dieu à la création et ne se confond

¹⁹² Cf. M. STAVROU, *La création entre nos mains : Fournaise ou Buisson ardent*, in: J-N. PÉRÈS (Éditeur), *L'avenir de Terre, un défi pour les Églises*, p.80.

pas non. Elle enseigne qu'il existe une différence ontologique entre Dieu et le créé et une inaltérable dialectique asymétrique. Entre Dieu et la création existe une différence originellement et infiniment grande. Dans son essence comme dans son être, Dieu est différent et distinct de la création, qui appartient à l'expérience de la finitude. Cela veut dire, ce qui n'est pas Dieu est de l'ordre du créé, partant. Cette différence est bienfaisante et libératrice, parce qu'elle permet de ne rien poser comme absolu ou de rien rendre divinement tabou dans de l'ordre du créé. Elle libère le monde d'une divinisation présumée. Elle ne dérange pas leurs particularités respectives. La finitude du monde et l'éternité de Dieu libèrent le monde et son histoire d'une divinisation présumée. Car, rien dans le monde, pas même l'homme ni les idées et les structures qu'il a érigé, ne sert de but pour l'homme. Cette différence met en évidence la grandeur de Dieu et la valeur de la création, fonde l'éternité de Dieu et sa finitude de la création¹⁹³.

4.2.3.2 Dieu dans la création

La théologie chrétienne est panenthéiste, elle ordonne l'immanence et la transcendance de Dieu et souligne en même temps la différence entre Créateur et création. Elle intègre le cosmos qui est intégré dans l'espace divin gardant sauve la transcendance et la suessence divine de toute détermination. La création existe à distance de Dieu et se distingue de Lui. Tout est en Dieu, mais tout n'est pas Dieu. Dieu est celui en qui toute l'œuvre créatrice trouve son commencement et son accomplissement. Ainsi, ni le monde, ni quelque chose d'autre dans le monde ne saurait fonder ou déterminer la divinité de Dieu. Autrement dit, tout ce qui n'est pas Dieu porte l'emprunt de Dieu, parce que créé par lui. La marque créatrice supprime toute hiérarchie d'ordre entre les créatures et les unit dans une communauté des créatures divines. Dieu est *dans* la création et la création *est en* Dieu. Le monde naturel est un véritable «milieu divin» qui aide à la connaissance de Dieu¹⁹⁴. «L'énergie divine est *le mode existentiel* de Dieu, dans lequel celui-ci se manifeste et se communique. Le terme recouvre d'ailleurs deux sens : d'une part c'est le rayonnement de l'essence divine, le jaillissement de la gloire divine pressenti comme *Kabôd* déjà dans les nombreuses théophanies de l'Ancien Testament, d'autre part c'est l'acte, l'opération de Dieu, car le

¹⁹³ Cf. M. KEHL, *Schöpfung. Warum es uns gibt*, 111.

¹⁹⁴ Cf. M.M. EGGER, *La création, lieu des énergies divines*, in: D. BOURG / P. ROCH (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, p.77-90.

Dieu biblique, étant vivant, agit sans cesse, soutenant et animant sa création (...). En tant qu'il agit, Dieu nous communique sa gloire, sa vie même, selon une mesure propre à chacun. L'énergie désigne donc à la fois la vie divine communiquée et l'acte qui fait don de celle-ci.»¹⁹⁵

Pour créer, Dieu ne s'est pas séparé de son être éternel qui est communauté d'amour et de connaissance. La création est théocentrique. Elle est l'irruption de Dieu dans le temps et dans l'espace. C'est une dynamique du devenir et un déroulement de l'histoire. En s'extériorisant, Dieu a posé dans son extériorité une autre nature qui désormais existe, sinon pour elle-même, du moins en elle-même. L'inhabitation de Dieu dans la création est de l'ordre de l'éternité, de la création, de l'incarnation et de l'ordre eschatologique. Cette présence n'est pas seulement analogique ou sous forme des signes (*vestigia Dei*), mais réelle. La création subsiste en Dieu, par un lien qui la porte et y habite. C'est de la sorte que la transcendance et l'immanence de Dieu se concilient dans la création. Il y a distinction, différence et séparation non seulement entre le Créateur et la création, mais aussi entre les créatures et au sein de la création.

4.2.4 La séparation au sein de la création

La création émerge sous le signe d'une séparation originelle qui arrache l'homme à la pluralité des puissances cosmiques. La succession d'étapes, qui sont elles-mêmes des séparations, dans l'unique œuvre de la création situe la séparation à plusieurs niveaux : séparation entre Créateur et création, séparation au sein du créé, la séparation de l'homme d'avec les autres créatures et celle de l'humain mauvais du fond bon de la création. Telle est la première signification de la création en tant que créé. La séparation n'est ni une sous-estimation ni une dépréciation de la création, elle conditionne les possibilités des relations justes entre les deux pôles. C'est le signe de la différence de l'effet salvifique entre Dieu et le créé et entre les autres créatures. La relation entre les créatures n'est pas une fusion ou une dissolution, mais la reconnaissance des uns et des autres êtres. «La séparation est fondamentalement ce qui *distingue* le Créateur de la créature, et ainsi, marque simultanément le «retrait» de Dieu et la consistance propre de la créature. Les aspects proprement humains de cette séparation sont certes la perte

¹⁹⁵ M. STAVROU, *La création entre nos mains : Fournaise ou Buisson ardent*, in: J.-N. PÉRÈS (Éditeur), *L'avenir de Terre, un défi pour les Églises*, p.83.

d'une proximité avec Dieu symbolisé par l'expulsion du jardin, mais aussi (...), l'accès à la responsabilité à l'égard de soi-même et d'autrui.»¹⁹⁶

En effet, Dieu est le tout autre. Il est absolument différent de la création. Il est transcendant mais il est en relation avec la création, où il est présent sans s'épuiser dans cette immanence. Dieu n'est pas seulement au début ou à la fin de la création, mais il se révèle de différentes manières comme dans un miracle au quotidien. «C'est dès lors en conformité profonde avec l'ensemble de la structure mise en place que la marque d'un rapport à l'origine – à Dieu – n'est pas inscrite aux frontières, mais au cœur du créé : la Création ne se donne ni selon une linéarité (avec strict début et gradation), ni selon une homogénéité quelconque, qui permettraient de remonter des différents éléments du monde à ce qui les précéderait, à ce qui en serait la cause, à ce qui ainsi les expliquerait, les justifierait ou en connaîtrait les secrets. La Création est don, tout à la fois posée en différence et recelant des jeux de différenciations intrinsèques, et c'est une créature inscrite au cœur du créé qui porte la marque d'un rapport à l'origine : l'humain, créé «à l'image de Dieu» (Gn. 1,26).»¹⁹⁷

4.2.5 L'homme dans la création

La création est inexorablement liée à l'homme. Il est le destinataire de l'autorévélation de Dieu et le partenaire de l'Alliance. Sa création est unique. Il est objet d'un acte solennel et d'une délibération de Dieu, absent des autres créatures. Comme créature, l'homme est un cas particulier. «Il ne se situe pas au centre de la création, dans une attitude de domination, tel Adam qui, nommant toutes choses, en prendrait possession. Mais dans une attitude serviable, du pasteur défenseur de la vie, responsable et intègre, utilisant les êtres vivants uniquement pour répondre à des besoins qui, bien qu'humains, comportent toujours une certaine proportion de surabondance et de gratuité »¹⁹⁸. En effet, l'homme l'unique créature qui a conscience de la création, avec laquelle il entretient des rapports existentiels. Plus qu'aucune autre créature, l'homme participe au savoir de Dieu. Il participe au matériel et au spirituel qu'il unifie en lui-même. Ce qui l'habilite à représenter Dieu, pour régner sur les êtres créés, lesquels ont une nature déterminée. L'univers est le prolongement du corps de l'homme. Il est

¹⁹⁶ A. LACOQUE / P. RICOEUR, *Penser la Bible*, p.66.

¹⁹⁷ P. GISEL, *La nature et la création dans la perspective chrétienne*, in: D. HERVIEU-LÉGER (Éditeur), *Religion et écologie*, p.33.

¹⁹⁸ Cf. L. BOFF, *La terre en devenir. La nouvelle théologie de libération*, p.127.

terrestre en tant qu'il est fait de la glaise ; et céleste, il est en tant qu'il participe à la vie et au savoir de Dieu. C'est la synthèse de l'univers et une singularité par rapport aux autres éléments de l'univers. Il répond à la fois à la différence et à la distance sur un mode de correspondance au Dieu créateur¹⁹⁹. L'homme est à la fois un être terrestre et céleste. Il est capable de choisir le bien et le mal. Il porte une responsabilité innée à l'égard de la création. L'homme est le reflet de l'amour dont est aimée la création entière. Il récapitule en lui la création entière avec tous les degrés de l'existence qui l'ont précédé et avec les trois règnes du monde naturels (animal, minéral et végétal). Il demeure une créature et forme avec les autres créatures une communauté des créés (Cf. Ex. 23, 11 ; Ps 104, 23 ; Lv. 25, 2-7 ; Mt 6, 25ss)²⁰⁰.

Toutefois, la création existe indépendamment de l'homme. Aussi, devant la création, il est saisi d'étonnement et d'émerveillement. Ce qui soulève en lui la question fondamentale de la source ou de l'origine de ce qui est et de ce qui existe, dont la raison redonne valeur extraordinaire à la création et fonde une pratique respectueuse de la création. La contemplation lui fait sentir Dieu et rend plus sûre et prospère la création. La vocation de l'homme est de se réaliser dans la communion avec son Créateur et de gérer la création pour la faire parvenir à son accomplissement en Dieu son Créateur²⁰¹. L'homme est capable de transcender la nature. Il existe dans la création un ordre vivant du monde dans sa réalité et dans la présence de Dieu, qui a conféré à la création un ordre qui doit être respecté. L'homme est en interaction avec l'univers. Cette liaison est formelle, car le monde ne lui est pas donné de manière fortuite, mais pour qu'il le transforme positivement. Le thème de la création n'explique pas seulement le commencement du monde, mais aussi l'ordre éthique qui doit régir le monde.

4.3 Considérations éthiques

4.3.1 Foi chrétienne et crise écologique

L'accusation selon laquelle le christianisme serait responsable de la crise écologique a obligé la théologie et l'éthique chrétienne en particulier à chercher une réponse propre à la crise écologique, laquelle réponse ne devait pas se contenter seulement à édicter des normes et règles pour un agir responsable, mais encore à évaluer

¹⁹⁹ Cf. M. KEHL, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, 340-341.

²⁰⁰ Cf. G.M. TEUTSCH, *Ökologie*, in: H. HALTER / W. LOCKBÜHLER (Hrsg.), *Lexikon der Umweltethik*, 68.

²⁰¹ Cf. J. CARMODY, «Sagesse écologique» et tendance à remythologiser la vie, in: *Pas de ciel sans terre*, Conclium 236 (1991), p.123

la valeur de la nature et l'agir de l'homme envers elle. L'agir de l'homme a été placé dans un horizon religieux, car les relations de l'homme avec la nature font partie de ses relations avec Dieu. La théologie devait répondre à la question de l'origine, du sens et de la signification de la création et celle de l'agir humain en rapport avec la révélation chrétienne. Elle explique la finalité du monde en rapport avec l'agir de l'homme qui gère l'univers en restant lui-même soumis aux commandements de Dieu. Elle intègre les courants éthiques aux données de la foi pour comprendre la valeur à donner à la nature et à l'homme et la mission de ce dernier dans le monde en rapport avec la révélation chrétienne²⁰². Dès lors, contrairement à ce que certains milieux écologistes pensent, il est possible de penser une écologie chrétienne.

4.3.2 L'écologie chrétienne

Selon la foi chrétienne, la nature est un domaine de la création, qui a des qualités, des valeurs créatrices, un sens et une signification esthétique, symbolique et religieuse. La valeur de la nature s'étend à la diversité des créatures dans le processus général de la création. Elle n'est pas son utilité pour l'homme²⁰³. La connaissance de la nature et du sens du réel par les sciences considère l'univers comme une communauté unique des créés. C'est là un signe de grandeur divine et une conséquence de son dessein ineffable. En effet, plus grandit le pouvoir de l'homme, plus s'élargit sa responsabilité personnelle et commune. Cependant, ni la nature ni les êtres naturels ne sont Dieu, encore moins une de ses parties ou une étape du processus à l'intérieur de sa dialectique interne. «C'est toute la dignité de la création qui est ainsi affirmée du même coup. Après avoir dissipé les faux prestiges de l'idolâtrie qui majoraient les créatures, en les égalant au Créateur [...], l'auteur défend la création contre ceux qui, au contraire, s'en feraient les détracteurs. Elle est entièrement bonne et sainte comme œuvre d'un Dieu bon et saint. Elle s'impose à notre respect. Posée dans l'existence par le libre dessein de Dieu, elle a consistance et valeur. Et si l'être qui est le sien est un être qu'elle tient d'un autre, c'est cependant une existence réelle, une participation à l'être même de Dieu qui, à la fois, la distingue radicalement de lui et l'en fait intimement dépendre.»²⁰⁴

Cependant, pour respecter ou protéger la nature, il ne faut pas la diviniser. La protection de la nature selon l'écologie chrétienne devrait prendre en compte aussi bien

²⁰² Cf. M. KEHL, *Schöpfung. Warum es uns gibt*, 108-109.

²⁰³ Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, 2415-2418.

²⁰⁴ P. DANIELOU, cité par J-M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, p.127.

de l'environnement naturel que l'environnement humain en vue de sa conservation responsable. Elle est pour une prise en compte à la fois du contexte naturel, social et humain. Car, «*Une conception correcte de l'environnement ne peut pas, d'une part, réduire de manière utilitariste la nature à un simple objet de la manipulation et d'exploitation, et elle ne doit pas, d'autre part, l'absolutiser et la faire prévaloir sur la personne humaine au plan de la dignité.* Dans ce dernier cas, on en arrive à diviniser la nature ou la terre, comme on peut facilement le constater dans certains mouvements écologiques qui demandent de donner à leurs conceptions un aspect institutionnel internationalement garanti.»²⁰⁵

L'écologie chrétienne s'oppose à toute considération de l'univers comme une unité de valeur indifférenciée et qui nie toute différence ontologique et axiologique entre l'homme et les autres êtres vivants, au nom d'un égalitarisme de la „dignité“ de tous les êtres vivants. Elle récuse toute tendance qui accorde à la nature la même valeur que l'homme. En effet, comme l'écrit le pape Benoît XVI, «*Considérer la nature comme plus importante que la personne humaine elle-même est contraire au véritable développement. Cette position conduit à des attitudes néo-païennes ou liées à un nouveau panthéisme: le salut de l'homme ne peut pas dériver de la nature seule, comprise au sens purement naturaliste. Par ailleurs, la position inverse, qui vise à sa technicisation complète, est également à rejeter car le milieu naturel n'est pas seulement un matériau dont nous pouvons disposer à notre guise, mais c'est l'œuvre admirable du Créateur, portant en soi une «grammaire» qui indique une finalité et des critères pour qu'il soit utilisé avec sagesse et non pas exploité de manière arbitraire. Aujourd'hui, de nombreux obstacles au développement proviennent précisément de ces conceptions erronées. Réduire complètement la nature à un ensemble de données de fait finit par être source de violence dans les rapports avec l'environnement et finalement par motiver des actions irrespectueuses envers la nature même de l'homme. Étant constituée non seulement de matière mais aussi d'esprit et, en tant que telle, étant riche de significations et de buts transcendants à atteindre, celle-ci revêt un caractère normatif pour la culture. L'homme interprète et façonne le milieu naturel par la culture qui, à son tour, est orientée par la liberté responsable, soucieuse des principes de la loi morale. Les projets en vue d'un développement humain intégral ne peuvent donc ignorer les générations à venir, mais ils doivent *se fonder sur la solidarité et sur la justice**

²⁰⁵ *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n°463.

intergénérationnelles, en tenant compte de multiples aspects: écologique, juridique, économique, politique, culturel.»²⁰⁶ Même si la nature n'a pas la même valeur que l'homme, elle est à protéger avec l'ensemble de la création.

4.3.3 La sauvegarde de la création

La sauvegarde de la création se fonde en Jésus-Christ, «par qui tout a été créé» et qui veut la conduire à son accomplissement total. Ses racines sont dans la dignité de la personne humaine, l'image de Dieu. Elle fait d'ailleurs partie de la mission cosmique de l'homme. La sauvegarde de la création fait partie de l'alliance de Dieu avec son peuple qui, après le déluge a dit, plus jamais ça. On y a associé la problématique de paix et de justice de la rencontre de Bâle (15-21 Mai 1989) et de Séoul (05-12 Mars 1990). Une mise au point s'impose au sujet du verbe «sauvegarder» qui a introduit une confusion, dont l'incidence théologique est lourde de conséquence, même si cela n'a pas été intentionnel. Le terme «sauvegarde» associé à la création n'est pas heureux. Car, selon la foi chrétienne, l'homme et le monde naturel et celui érigé par l'homme font partie de la création. Si l'homme fait partie de la création, il est aussi à sauvegarder lui-même. Ce n'est donc pas à l'homme, mais à Dieu dont les promesses pour la création sont irréfutables à la sauvegarder, non seulement dans son existence, mais aussi dans sa condition indestructiblement bonne et dans l'amour dont elle est aimée de lui²⁰⁷.

Par ailleurs, la création ne se réduit pas à la nature, c'est plutôt l'ensemble de l'univers. Or, dans le contexte du processus conciliaire, comme on peut le remarquer dans les documents des rencontres œcuméniques de Bale et de Séoul²⁰⁸, le terme création est utilisé selon son usage courant. Il désigne l'ensemble de la nature, l'homme et êtres non-humains, le monde culturel, la science et la technique, etc. C'est une réduction qui est loin d'exprimer la signification et tout le poids théologique de ce terme. En outre, à la création appartiennent la nature, l'homme et le monde qu'il s'est créé, l'univers, les êtres animés et inanimés. Ce n'est donc pas à l'homme de sauvegarder la création dont il fait d'ailleurs partie. Seul Dieu sauvegarde la création. Et ses promesses envers la création données une fois pour toutes et demeurent irréfutables, malgré les défauts et le reniement de l'homme. Il convient de parler de conservation ou

²⁰⁶ BENOÎT XVI, Lettre encyclique *Caritas in veritate*, n°48.

²⁰⁷ Cf. M. KEHL, *Schöpfung. Warum es uns gibt*, 108.

²⁰⁸ Cf. R. COSTE, *La dynamique œcuménique «Justice, Paix, sauvegarde de la création*, in : *Pas de ciel sans terre*, Concilium, 236, p.29-42.

la préservation de la nature ou de l'environnement en éthique écologique²⁰⁹. C'est pourquoi en lieu et place lieu de la «sauvegarde», il convient de parler de la «conservation» de la création, qui est une partie constitutive de l'agir de Dieu, qui est loin de s'identifier ou de se confondre avec la responsabilité incontestable de l'homme. René Coste propose cette expression «gérance de la création», celle-ci présente un double avantage. D'une part, elle souligne les limites du pouvoir de l'homme sur la création, car il n'est qu'un intendant de Dieu; et d'autre part, il accorde à l'homme un espace de liberté et de créativité et lui laisse une marge d'initiative personnel²¹⁰.

La conservation de la création ne se réduit pas à protéger la nature, elle entend aussi mettre en valeur la nature, de manière à contribuer à l'épanouissement de toutes ses potentialités et sa (ré) sacralisation, en œuvrant avec la vie, en participant de manière créative, en tant que continuateur de l'œuvre de Dieu, au renouvellement dynamique et permanent de tout l'univers en Dieu. Cela signifie, le pouvoir de l'homme sur la création n'est pas titanesque, il ne consiste à détruire la création, mais à la gérer de manière responsable²¹¹. «L'accomplissement de l'homme dans la nature est lui aussi à resituer. Entre le sentiment d'avoir dans la maîtrise de la nature une tâche au-dessus de ses forces intellectuelles et morales et la tentation orgueilleuse du démiurge, il y a l'acquisition de la conscience que la maîtrise de l'homme sur la nature qui l'environne

²⁰⁹ Cf. M. KEHL, *Schöpfung. Warum es uns gibt*, 108. L'expression «sauvegarde de la création» qui a atteint son point culminant lors de la rencontre de Séoul en 1990, n'est pas théologiquement heureuse. Elle introduit une confusion non intentionnelle des catégories, mais qui est néanmoins lourde des conséquences. En fait, dans le contexte de l'appel adressé aux chrétiens de s'engager en faveur de la paix, de la justice, il est en même temps question de la sauvegarde de la création, cela ne vise autre chose que la nature ou l'environnement naturel de l'homme, largement travaillé par la culture et la technique, et avant tout les créatures non humaines sur la terre. Dans son acception habituelle, le mot «création» désigne souvent le domaine de notre monde. Mais pour la foi chrétienne la création ne se réduit pas à la nature et ni à la relation homme-nature. Une telle réduction ferait perdre progressivement conscience de ce que la création en tant que telle est, comme l'ensemble de l'univers, et précisément aussi l'homme lui-même et le monde auquel il appartient et auquel il donne forme, ne peut être sauvegardé que par le Créateur. Et le Créateur sauvegarde la création uniquement par le fait que – quels que soient les manquements de la création et de l'homme – Dieu maintient le oui qu'il a prononcé de manière inconditionnelle et de manière définitive à la création par l'incarnation de son Fils. Dieu dans sa fidélité sauvegarde la création non seulement dans son existence, mais aussi dans sa condition de création indestructiblement bonne qui a son fondement dans l'amour dont elle est aimée de Dieu. C'est à ce titre que l'on peut parler de la sauvegarde de la création (*conservatio mundi*), mais elle fait partie constitutive de l'agir de Dieu. De ce fait, il n'est pas possible de l'identifier avec la responsabilité incontestable de l'homme envers l'environnement. Sinon, cela donnerait l'impression que l'homme moderne a désormais le pouvoir de détruire et de préserver la création. Cela donne l'image de l'homme qui du point de vue théologique ne peut être pensé de façon titanesque. Car ce n'est plus Dieu, mais l'homme pieux, qui est le sujet de la *creatio continua*. Cf. M. KEHL, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, 334-335.

²¹⁰ Cf. R. COSTE, *Paix, Justice et Gérance de la création*, p.85-86.

²¹¹ Cf. M.M. EGGER, *La création, lieu des énergies divines*, in : D. BOURG / P. ROCH (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, p.88-89.

n'est ni un don ni une fatalité, mais une responsabilité. «Rien au-dessus de l'homme» dans le monde créé, c'est une lourde tâche pour l'homme, à laquelle il n'a cependant pas le droit de se dérober, sauf à être taxé de lâcheté et d'irresponsabilité.»²¹² Protéger la création est devenue une obligation pour les chrétiens. En abuser c'est priver les autres et les générations à venir d'un patrimoine commun que le Créateur a disposé pour tous. C'est manquer au septième commandement de Dieu²¹³. La protection de la création conserve la vie et humanise le monde par le travail de l'homme, qui assume le cosmos pour le rendre intérieur à son propre destin. Elle divinise l'homme en assumant l'humanité pour l'introduire dans le mystère de la vie divine.

4.3.4 L'homme responsable de la création

L'homme est le *pontifex* de la création dont la vocation est d'unir l'ordre céleste à l'ordre terrestre dans son être. Il est associé de manière profonde et radicale au déroulement de l'histoire. L'homme est l'unique créature en mesure de se préoccuper des autres espèces, de son milieu de vie, de ses frères. Son devoir se situe dans une toile des relations qui unissent profondément les créatures et dépassent la relation de simple d'usage des ressources de la nature. Sa mission est de cultiver le jardin (Gn 2,15). Le verbe *ganan* signifie protéger ou couvrir dans le sens d'aménager et de transformer positivement la Terre. C'est en cela que consiste la responsabilité de l'homme.

La responsabilité est la capacité de rendre effective le compagnonnage entre l'homme et la nature. Elle est inhérente à l'action créatrice de Dieu et la création même de l'homme. Elle reconnaît la diversité de forme de vie, de l'histoire commune de la vie, de la valeur commune et infinie en même temps. La responsabilité est un service de représentation qui unit et les distingue en même temps l'homme de Dieu. Elle consiste à animer la création, en s'adaptant et s'accommodant à son environnement naturel. Elle permet de retrouver un mode de vie, un art de vivre, la joie de la connaissance, la gratuité et la beauté, sans lesquels l'humanité et la planète font disparaître. C'est avant tout un service de représentation qui unit l'homme à Dieu, et qui les distingue en même temps. L'homme anime la création, c'est-à-dire, la transforme positivement. Il doit s'adapter et s'accommoder à son environnement naturel. Elle rend capable de la reconnaissance de la diversité de la vie, de l'histoire commune de la vie, de la valeur

²¹² N. HULOT, *Avant-propos*, in: M. STENGER (Éditeur), *Planète vie, Planète mort. L'heure des choix*, p.12.

²¹³ Cf. *Catéchisme de l'Église Catholique*, n°2415-2418.

commune et infinie et en même temps et la capacité de rendre effective le compagnonnage entre l'homme et la nature.

La responsabilité de l'homme envers la création est innée. Elle est inhérente à la création même de l'homme et de l'action créatrice de Dieu. C'est une invitation au respect de forces naturelles et de toutes les expressions de la vie dans le traitement technique et culturel et dans la transformation de la nature par son travail²¹⁴, par lequel l'homme améliore les conditions de vie selon le dessein de Dieu pour amener la création à son accomplissement total. La responsabilité consiste à respecter les forces naturelles et toute forme de vie dans le traitement technique et culturel et dans la transformation de la nature. Elle permet de retrouver un mode de vie, un art de vivre, la joie de la connaissance, la gratuité et la beauté, sans lesquels l'humanité et la planète font disparaître. Elle consiste à continuer l'œuvre créatrice de Dieu. Plus grandit le pouvoir de l'homme, plus s'élargit la responsabilité personnelle et commune de l'homme.

Par son travail, l'homme contribue à améliorer les conditions de vie selon le dessein de Dieu pour amener la création à son accomplissement parfait. Les devoirs de l'homme dépassent la relation de simple d'usage de ses ressources. Ils se situent dans une toile des relations qui unissent profondément les créatures²¹⁵. L'activité humaine est un signe de grandeur divine et une conséquence de son dessein ineffable. La responsabilité, c'est se tourner vers Dieu en disant oui à la vie et vers les autres créatures de la même manière se conditionnent mutuellement²¹⁶.

Dans cet ordre d'idées, «tout effort humain dans le sens de la croissance, celui du développement intégral et solidaire de l'homme et de tous les hommes, même s'il se situe sur le plan purement temporel et terrestre, contribue à la croissance et au rassemblement définitif des hommes autour du Christ.»²¹⁷ En effet, autant que l'homme ne peut pas se passer de la nature, il ne peut pas aussi se passer de la science et de la technique. La science et la technique produisent le meilleur et le pire. Si le pire menace, le meilleur n'est toujours pas sûr. Car, la technique qui pollue peut aussi servir à dépolluer²¹⁸. «En effet, la science et la technologie, avec leur progrès, n'éliminent pas la

²¹⁴ Cf. M. KEHL, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, 340-341

²¹⁵ Cf. VATICAN II, *Gaudium et Spes*, 34, 2.

²¹⁶ Cf. M. KEHL, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, 340-341

²¹⁷ J-M. AUBERT, *Un nouveau champ éthique: L'écologie*, in: *Revue des sciences religieuses*, n°3 (1982), p.214.

²¹⁸ Cf. *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n°665.

transcendance et ne sont pas en soi la cause de la sécurisation exaspérée qui conduit au nihilisme ; en allant de l'avant, elles suscitent des questions sur leur sens et font grandir la nécessité de respecter la dimension transcendantale de la personne humaine et de la création elle-même.»²¹⁹ La technique offre des moyens de dépasser la crise écologique, en tant qu'une étape de l'histoire ; et la science le moyen de son propre dépassement et permet l'émergence d'une conception relationnelle qui chevauche les dichotomies, qui tendent à relier l'univers des faits à celui des valeurs dans le sens d'une totalité²²⁰.

Cela signifie la science et la technique doivent rester subordonnées aux principes et aux valeurs d'ordre moral qui respectent et réalisent l'unité de la plénitude de l'homme²²¹. Loin de s'opposer au progrès de la science et la technique, les conquêtes du génie et du courage de l'homme à la puissance de Dieu et de considérer la créature raisonnable comme une sorte de rivale du Créateur, la foi chrétienne considère les victoires de l'homme comme un signe de la grandeur divine et une conséquence de son dessein ineffable, et plus grandit le pouvoir de l'homme, plus s'élargit la responsabilité personnelle et commune de l'homme. «Sans renoncer aux acquis positifs de la sciences et de la technique, le rapport à la nature est le seul à pouvoir transmettre, dans le goût retrouvé de la joie des valeurs durables et vitales dans un monde de plus en plus virtuel, incertain et dénué de références tangibles.»²²² C'est une progression historique orientée par Dieu et qui tend vers la réalisation de la mission cosmique de l'homme. Elle contribue à l'amélioration des conditions de vie conformément au dessein de Dieu.

Lorsqu'on aborde les problèmes environnementaux, on se rend vite compte que la nature n'est pas la «chose» des êtres humains mais qu'elle a une identité qui lui est propre et qui doit être respectée. En outre, elle est à considérer de manière globale: tous ses éléments sont connectés les uns aux autres et on ne peut pas tout simplement isoler, séparer et privilégier l'un d'entre eux aux dépens des autres. Dieu a associé l'homme au déroulement de l'histoire. La foi chrétienne n'impose aucune limitation à la science. Elle permet des recherches dans d'autres disciplines qui concernent le monde. L'arbre de connaissance dont parle la bible appartient au jardin terrestre au sein duquel il a placé l'homme. Admettre que l'univers vient de l'acte créateur de Dieu, c'est croire au

²¹⁹ *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n°462.

²²⁰ Cf. G.M. TEUTSCH, *Ökologie*, in: H. HALTER / LOCKBÜHLER (Hrsg.), *Lexikon der Umweltethik*, 68.

²²¹ Cf. *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n°457-459.

²²² P. RABHI, *Pour une insurrection des consciences*, in: *Écologie et spiritualité*, p.114.

Créateur. Cela impose une responsabilité envers la création²²³. La théologie rappelle cependant que l'activité humaine doit concourir au vrai bien de l'humanité, qui tremble devant la technique qui a une forte capacité de détruire. Cela étant, l'homme ne peut pas se passer de la nature, ni de la science ou de la technique, même si ces dernières sont capables de produire le pire et le meilleur. Si le pire menace, le meilleur n'est toujours pas sûr. Car, la technique qui pollue peut aussi servir à dépolluer²²⁴. Il importe de conférer à la science et à la technique une dimension éthique ou du moins soumettre leurs réalisations à un discernement éthique²²⁵.

4.3.4.1 La responsabilité dans la foi et la gratitude

L'émerveillement et l'étonnement devant la création l'amène à la gratitude envers Celui, qui en est l'auteur et le lui a offert. La gratitude est une attitude fondamentale qui lui permet de se reconnaître s'ouvre au don d'amour de Dieu et le dispose à une réponse d'amour de Dieu, à dire oui à la création, à se reconnaître comme une créature et à reconnaître Dieu comme Créateur, qui lui donne l'abondance de ses dons. En se reconnaissant comme une créature, l'homme se place dans l'ordre de la création. Il prend conscience de leur condition commune de créatures, de l'être et la vie, pour lesquels il remercie le Créateur. Il se rend compte qu'il existe dans le monde des choses qui n'est pas ses fabrications, telles que la lumière, l'eau, le sol, l'air, etc.²²⁶. L'homme se rend compte que la terre n'existe pas par lui. Elle ne lui appartient pas. C'est un don qu'il a reçu de Quelqu'un d'autre que lui et envers qui il doit être reconnaissant. La terre ne lui appartient pas, c'est la chose d'Autrui, c'est la chose de Dieu. «Au seigneur la terre et ses richesses » (Ps 24,1).

Cependant, la terre n'est pas seulement un don, c'est aussi un prêt que Dieu lui a fait à l'homme. Il doit être plein de reconnaissance et de gratitude envers Dieu pour ce don. C'est de façon provisoire et pour un temps limité pour que l'homme dispose de la terre pour qu'il l'organise, lui donne forme selon le dessein du Créateur. Sa mission est de l'ordonner, la féconder, en dégager les prémices de gloire de façon que par lui toutes

²²³ A. GANOCZY, *Schöpfungslehre*, in: W. BEINHARD, *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, Bd. 1, 454.

²²⁴ Cf. *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n°665.

²²⁵ Cf. J-M. PELT, *Conflits et solidarités dans la nature et la société*, in : *Environnement, création et éthique*. Le Supplément 169 (1989), p.25.

²²⁶ Cf. M. KEHL, *Schöpfung. Warum es uns gibt*, 110.

choses célèbrent l'amour de Dieu et non d'exploiter la création à son profit²²⁷. Voilà pourquoi les hommes de chaque époque et de chaque culture devraient user des biens de la terre en pensant aux autres, particulièrement aux générations futures. S'approprier la terre est un acte de brigandage. Faire autant, c'est usurper la place de Dieu. Mêlée à la gratitude, cette conscience que la terre est un prêt et n'appartient pas à un seul homme, ni à un seul peuple ou à une seule génération, lui donne l'expérience de la responsabilité que l'homme rendra compte de sa gestion au Créateur, s'il a été bon économiste, qui a géré et organisée la terre avec sagesse et justice²²⁸. Outre gratitude, la responsabilité exige aussi la confiance parce qu'elle garde l'homme de toute résignation et d'une peur paralysante et contreproductive et l'invite à transformer positivement la création. En effet, celui qui croit que la création est appelée à s'accomplir en Dieu, ne peut pas croiser ses bras pour attendre voir s'accomplir cette promesse ou se laisser décourager par les scénarii des catastrophes naturelles. Il doit au contraire travailler pour la réalisation de cette promesse de Dieu en toute foi et sérénité²²⁹.

4.3.4.2 La responsabilité dans la confiance et la sérénité

La foi et la sérénité ne doivent pas minimiser la crise écologique qui est réelle, elles ne devaient pas non plus l'extrapoler. Elles recommandent de ne céder ni à la panique, ni à être à être indifférent. En effet, la panique ne contribue pas à la prise de conscience effective de la crise ; tandis que l'indifférence est irresponsable, parce qu'elle l'aggrave et engage la responsabilité de l'homme d'une façon encore jusque là inconnue. La menace réelle que cette situation représente est contreproductive si la peur qu'elle engendre est plus forte que la raison qui guide l'agir pratique. Elle peut céder au doute et à la panique, voire conduire facilement à un aveuglement face à la réalité et à ce qui peut être réalisable. C'est pourquoi, face à un catastrophisme aux colorations apocalyptiques qui considère la crise écologique comme un signe de la fin du monde, la théologie propose une alternative raisonnable, qui relie foi en la création et espérance chrétienne et invite à la confiance en Dieu, à s'abandonner et compter sur sa providence et rester serein²³⁰. La sérénité libère de la peur des puissances du mal et de la mort sous toutes ses formes. Elle rassure devant un catastrophisme qui conduit à une déperdition

²²⁷ Cf. H. BATAIRE / J. BASTAIRE, *La terre de gloire. Essai d'écologie parousiaque*, p.12.

²²⁸ Cf. M. KEHL, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, 337-338.

²²⁹ Cf. M. KEHL, *Schöpfung. Warum es uns gibt*, 111.

²³⁰ Cf. M. KEHL, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, 342.

totale. Elle permet de se garder de tout agir qui conduirait à faire du mal, sans que cela ne lui soit dicté par une quelconque éthique. La sérénité procure la certitude que les menaces ne résisteront pas à la promesse de Dieu. Elle permet d'endurer sans outrepasser les capacités éthiques de ce qu'il y a d'imprévisible dans son activité et lui donne la possibilité d'éviter le pire à l'aide de la raison. Certes, la peur se saisira de l'homme tant qu'il sera dans le monde, mais face à toutes les menaces, la confiance aux promesses que Dieu a réalisé pour la création en Jésus-Christ demeure irrévocables, ce qui dissipe la peur et détruit ses effets mortels²³¹.

Dans ce sens, même si la terre arrivait à être détruite, la création ne tombe pas dans le néant, elle ne retourne pas au chaos originel, d'avant la création. La fin du monde n'est pas la destruction de la terre et de tout sens de la vie. Ce n'est pas non plus la mort individuelle. Car, ni la fin de la vie sur terre, ni la mort personnelle d'un individu ne sont un retour au néant. De même, ni les puissances du mal, ni la mort, ni encore une catastrophe ne retourneront le monde au néant (Rm 8, 31-39). En effet, ni Dieu, ni la bonté déclarée de son œuvre créatrice encore moins ses promesses pour la création sont à leur fin. Étant donné que dans la résurrection de Jésus-Christ, «premier de toute la création» d'entre les morts, Dieu a déjà en principe réalisé toutes ses promesses. Par le Christ ressuscité d'entre les morts, la création a été élevée et transformée pour toujours. Par le Christ, premier d'entre les morts, se réalise une nouvelle création (Cf. Col. 1, 15-20). C'est pourquoi, que l'homme soit bon ou mauvais gérant de la création, ce n'est pas une indifférence de la part de Dieu de laisser l'homme détruire son œuvre. Car à la fin des temps, l'ancienne création ne sera pas anéantie, mais purifiée, renouvelée, élevée et sauvée en Jésus-Christ.

Autrement dit, même si le royaume de Dieu parvenait à son accomplissement, il importe peu à Dieu que l'homme ait réalisée fidèlement ou pas la mission lui confiée de gérer l'ancienne création. Mais, l'homme devrait faire en sorte que la terre devienne une matière du royaume de Dieu qui recueille et achève en lui toute chose, pour qu'elle parvienne à son accomplissement conformément à la volonté de Dieu²³². La mission de l'homme est de transformer la terre en royaume des cieux. Il devra s'abstenir de servir le royaume à venir rien qu'avec la foi, l'espérance et la charité, mais encore avec la raison pratique dans son agir moral. Car une foi et une confiance en Dieu sans une

²³¹ Cf. M. KEHL, *Schöpfung. Warum es uns gibt*, 113-114.

²³² Cf. *Gaudium et Spes*, 39.

responsabilité active et agissante sont loin de conduire au royaume de Dieu. Par ailleurs, l'angoisse ressentie devant la catastrophe est légitime, car Jésus-Christ a connu vécu l'angoisse devant la mort, mais la confiance qui fait participer à l'angoisse de Jésus, rassure aussi sur de la proximité du Père (Lc. 22, 41ss). La peur de la mort ouvre la lumière du matin de Pâques²³³.

4.3.4.3 La reconnaissance de la dignité particulière de l'homme

4.3.4.3.1 Différence et condition commune des créatures

La théologie chrétienne saisit la création comme une dynamique du devenir dans laquelle sont insérées toutes les créatures. Elle reconnaît une condition commune à toutes les créatures. La création n'est pas une confusion indifférenciée des êtres. Dans ce sens, l'homme, les animaux et les plantes et autres créatures partagent une condition commune et forment une communauté des créés²³⁴. Et la condition commune de créé unit et distingue les créatures à la fois. Elle fonde l'union de l'homme avec toute la création et veut que l'homme s'en serve seulement comme moyen pour atteindre son but ou son objectif²³⁵. Mais les créatures sont intrinsèquement différentes les unes des autres. Dieu assure l'existence à toutes les créatures selon un mode de participation différencié, qui va du plus simple niveau de l'être à la vie plénière dans la sainteté et la communion²³⁶.

La différence au sein de la création est constitutionnelle et organique. Elle est bienfaisante, parce qu'elle permet à l'homme d'établir une relation avec soi-même et avec les autres ; et cette relation est nécessaire pour son vrai être humain et lui permet en même temps de reconnaître la valeur des autres créatures. Une différence qui permet de reconnaître la valeur de chaque créature dans son rapport avec Créateur et avec les autres créatures. Aucune créature, même pas l'homme, ne peut revendiquer que tout lui soit soumis ou serve à ses fins. La relation entre les créatures n'est pas la fusion ou la dissolution dans une forme d'unité et de communion, mais tiennent de la reconnaissance des uns et des autres êtres. Cette différence est aussi bénéfique pour les créatures parce qu'elle renforce la particularité de chaque créature et reconnaît sa valeur spécifique. Elle établit l'unité et la communion des êtres. Elle permet leur reconnaissance mutuelle.

²³³ Cf. M. KEHL, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, 343-344.

²³⁴ Cf. A. AUER, *Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*, 222-225..

²³⁵ Cf. M. KEHL, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, 339-340.

²³⁶ Cf. A. LACOQUE / P. RICOEUR, *Penser la Bible*, p.60.

C'est aussi une différence organique qui distingue les espèces les êtres organiques et inorganiques ; et les espèces entre elles, les hommes entre eux, l'homme de la femme, les animaux et les plantes entre eux, tout comme l'homme de l'animal, l'homme de l'arbre, etc. Ainsi, chaque espèce est unique ; elle a une valeur propre et une fonction précise qui lui a été assignée par le créateur depuis le commencement du monde. Même les espèces de même type sont différentes (la *scala naturae*)²³⁷.

La différence entre l'homme et l'animal rend possible son rapport à l'autre que lui-même. C'est le reflet de l'amour dont est aimée la création entière. Elle est fonction de l'unité commune de l'ensemble des créés. C'est une différence qualitative qui rend l'homme capable d'être reconnu et se comprendre comme une espèce propre, qui a conscience que lui seul peut poursuivre d'autres buts et de reconnaître la finalité de la nature et dans sa spécificité et dans sa dignité particulière. La différence entre les organismes vivants résulte de la manière dont chaque organisme se ressent lui-même et de son rapport à ses fins. Les diverses manières d'un organisme d'être en relation avec soi constituent la différence parmi les êtres vivants. Elles sont pertinentes pour les différentes formes de vie. C'est de là que dérive la dignité particulière de l'homme, qui le distingue fortement des autres créatures.

4.3.4.3.2 L'homme image de Dieu et sa dignité particulière

De toutes les créatures, seul de l'homme il est dit, qu'il est «image de Dieu». Cette analogie n'annihile pas non plus leur différence ontologique, elle n'est pas une identité de nature. Elle répond plutôt à différence et à la distance sur un mode de correspondance de l'homme au Créateur. L'analogie est un signe d'amour divin qui fait participer l'homme à l'œuvre de la création. Toutefois, l'homme n'est pas hors de l'ordre de la création. Affirmer le contraire, c'est nier sa condition de créature de l'homme, c'est faire de lui l'égal de Dieu ; c'est aussi, nier la séparation ontologique entre le créé et l'incréé²³⁸. Comme les animaux et les végétaux, il est fait de la poussière, il est lié au sol, minéral, il pousse à partir de l'humus (Gn 2,9 ; dont les animaux sont aussi modelés (Gn 2,19). L'homme appartient à l'ordre de la nature, qui annonce sa position émergente pour l'humain, sans cesser d'appartenir à la nature, à laquelle il est d'ailleurs rendu quand il retourne Gn 3,19). Il est fait de la glaise, mais

²³⁷ Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, n°2415-2418.

²³⁸ Cf. M. STAVROU, *La création entre nos mains : Fournaise ou Buisson ardent*, in: J.-N. PÉRÈS (Éditeur), *L'avenir de Terre, un défi pour les Églises*, p.83.

Dieu a mis en lui son halène, son souffle de vie (Gn 1, 26-27 ; 9, 6)²³⁹. Cela signifie, l'homme est situé dans l'ordre de la création, mais à la différence des autres créatures. Dieu lui a conféré le pouvoir de nommer les autres créatures (Gn 2,19-20). Il l'a associé à son œuvre créatrice. Un privilège que nulle autre créature n'a reçu. Il est doté d'un langage qui lui permet de nommer les animaux. Il se peut déterminer en vertu de sa liberté et de sa raison. L'homme peut donner une réponse appropriée à Dieu. Il distingue le caractère donné de l'accomplissement de manière consciente d'un acte fondamental commun de toute la création et toutes les créatures de réceptivité, comme représentant de toute la terre. Ce qui lui confère une dignité particulière. Selon le récit de la création, l'homme a reçu la fonction de cultiver le jardin (Gn 2,15).

4.3.5 La création a part à l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ

La sotériologie chrétienne ne sépare pas le salut de l'homme de celui de la création. Elle situe le salut du cosmos dans le prolongement de la rédemption. La création a part à la bonté absolue de Dieu. Elle existe de manière définitive et irrévocable. Jamais Dieu ne reviendra sur sa décision d'avoir créé l'univers. Cela veut dire la création a une destinée éternelle. Mais la création est vulnérable et périssable, marquée des conflits et des forces destructives. Elle est jalonnée des ruptures, vouée à la finitude et à la mort à cause du péché (2 P 3, 10-13). En tant que telle, la création actuelle est appelée à se renouveler en Jésus-Christ. Dans cet état, elle est appelée à disparaître pour que surgissent une nouvelle terre et un nouveau ciel (Ap. 1, 1-5)²⁴⁰. La création elle est appelée au salut, elle a besoin de rédemption (2Co 5.17). Son salut passe par l'homme pour atteindre la création entière, pour la libérer de la corruption du péché et de la servitude (Rm 8, 19-22)²⁴¹.

Le Salut en Jésus-Christ concerne la création entière. Il n'implique pas seulement la promesse et de la grâce divine, mais encore une idée essentiellement éthique qui rencontre l'attitude de l'homme dans le monde. Ce qui exige de retrouver la relation originelle voulue par Dieu²⁴². En Christ, Dieu a réconcilié toutes les créatures et édifié

²³⁹ Cf. A. WENIN, *Humain et nature, femme et homme : Différence fondatrices ou initiales ? Réflexion à partir des récits de Créations en genèse 1-3*, in: Recherches de science religieuse, 101/3 Juillet-Septembre 2013, p.407.

²⁴⁰ Cf. M. KEHL, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, 139-154.

²⁴¹ Cf. H. BASTAIRE / J. BASTAIRE, *La terre de gloire. Essai d'écologie parousiaque*, p.21.

²⁴² Cf. CARMODY, J., «Sagesse écologique» et tendance à remythologiser la vie, in: *Pas de ciel sans terre*, Conclium 236 (1991), p.132.

une nouvelle création au milieu même de l'ancien (Col. 1, 19-20). Et quand tout lui aura été soumis, alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous (1Cor. 1, 15-18). Par la résurrection du Christ d'entre les morts, Dieu a honoré sa promesse pour la création. Lui, par qui toute chose a été créée, est devenue par sa résurrection, le premier né de la création (Col. 1, 15-18)²⁴³. Par l'incarnation de son Fils, Dieu maintient son oui de manière définitive et inconditionnelle à la création. Ainsi, quel que soit le manquement dont la l'homme ou création serait coupable, la promesse de Dieu demeure irrévocable²⁴⁴. Chaque créature participe à sa manière, à la vie indestructible du Ressuscité. Car les promesses de Dieu sur la création sont irrévocables et ne sauraient être remises en cause, par qui ou quoi que ce soit, même pas les offenses les plus graves envers la création²⁴⁵.

4.4 Conclusion du chapitre

L'écologie donne une nouvelle vision du monde, en substituant à l'opposition homme – nature, une réciprocité complémentaire entre l'humain et le non humain au sein de la communauté biotique. Elle propose de changer les manières d'agir et de penser pour maintenir l'humanité en vie dont l'avenir dépend de la capacité et de la conscience de chaque peuple d'habiter solidairement la terre en compagnie d'autres. L'écologie rappelle que la terre est la patrie commune à tous les peuples. Il ne s'agit pas de renoncer à la nature ni à la terre, mais à s'en servir de manière responsable pour éviter toute catastrophe. Elle préconise de renouer avec la nature, non comme un simple retour conservatiste à un paradis perdu, où régnait l'harmonie entre l'homme et la nature, mais comme un détour en vue d'un avenir émancipé et du ré-enchantement de la nature²⁴⁶. Il n'y a pas de vie sans la nature. Une véritable écologie est non seulement respectueuse de la nature, mais aussi de tous les hommes et de l'homme dans toutes ses dimensions. Face aux transformations significatives le mode de vie des peuples du monde, l'écologie donne une orientation nouvelle et une valeur à travers une attitude de responsabilité envers non seulement des êtres non humains avec lesquels il partage le même environnement, mais aussi des générations futures.

²⁴³ Cf. J. BASTAIRE, *Pour en finir avec Lynn White, Jr*, in: D. BOURG / P. ROCH (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, p.71.

²⁴⁴ Cf. M. KEHL, *Schöpfung. Warum es uns gibt*, 108.

²⁴⁵ Cf. M. KEHL, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, 343.

²⁴⁶ Cf. M. LÖWY, *Messianisme et nature dans la culture juive romantique*, in: D. HERVIEU-LEGER (Éditeur), *Religion et Écologie*, p.127.

L'écologie chrétienne donne des valeurs de références selon le principe de la destination universelle de ressources de la terre et du droit des générations futures. Elle veut réinstaller la nature comme un élément déterminant de l'impact de l'homme sur l'homme de sorte que les nuisances et raretés ne deviennent jamais insurmontables ni irréversibles. L'écologie chrétienne assume les contraintes nécessaires pour la protection et la promotion de l'environnement par de nouvelles formes d'ascèse et de justice²⁴⁷. «Si l'homme ne peut s'épanouir sans une certaine qualité de la vie, la mise en valeur des ressources de la terre doit être soumise aux exigences de l'univers qui, sorti du chaos initial par la parole divine, doit nous permettre de contempler un ordre des choses où s'actualise le premier chant du monde qui est repris comme refrain à la fin de chaque journée de la création : «Et Dieu vit que cela était bon » (Gn 1, 4, 12, 18, 21). (...). Face aux assauts dévastateurs des forces de mort contre l'environnement, il est donc urgent de s'interroger sur la dimension écologique de l'Évangile»²⁴⁸ Ces idées figurent dans la ligne de la tradition biblique et de la mystique chrétienne. Elles s'inscrivent dans la logique de la prise en charge de l'homme et de la promotion de la vie. On évitera cependant la nostalgie du retour à l'état initial d'avant l'ère technique. Faire autant, c'est ignorer l'apport combien noble de la science et de la technique.

5 Conclusion de la partie

Il existe à travers le monde des faits indéniables qui attestent de la dégradation de l'environnement, aux nombre desquels la pollution, le réchauffement climatique, l'extinction des certaines espèces biologiques, etc., qui menacent la vie sur terre et l'avenir de l'humanité. Les causes de la détérioration de l'environnement sont multiples et complexes. Elles sont dans le modèle culturel occidental mêlé à l'héritage gréco-romain et judéo-chrétien qui conçoit la nature comme une réserve de ressources destiné à satisfaire les besoins de l'homme. Car, depuis R. Descartes l'homme est devenu maître et possesseur de la nature. Cette idée aurait déclenché la conquête de la nature, où tout ce qui est vivant est à asservir, manipuler et maîtriser²⁴⁹. Cela étant, tenir le christianisme pour responsable de la crise écologique est un argument du type métabasis, qui change de genre, partant, dépourvu de base solide. Et le christianisme ne

²⁴⁷ Cf. R. COSTE, *Dieu et l'écologie. Environnement, théologie et spiritualité*, p.207-219.

²⁴⁸ J-M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, p.126-127.

²⁴⁹ Cf. E. MORIN, *La voie. Pour l'avenir de l'humanité*, p.80.

s'identifie pas au rationalisme. Il ne porte pas en lui un projet de crise écologique²⁵⁰. L'idée de domination de la nature est antérieure au christianisme. Le fond cognitif de la science moderne ne gît pas dans la Bible, mais dans la philosophie grecque. Et la Bible n'est ni anthropocentrique ni éco-centrique, mais théocentrique²⁵¹.

Concrètement, aucun lien de cause à effet ne saurait être établi entre l'injonction de dominer et soumettre la terre et l'émergence de la science ou de la technique voire d'une civilisation prométhéenne, dont effets dévastateurs sur le plan écologique ont émergé dans un contexte antichrétien. «Le fait que l'homme est appelé à soumettre la terre, la travailler et la dominer, implique que l'homme n'est pas soumis à la nature. La Bible rompt les sortilèges de la nature, qui, telle une suprématie indomptable et numineuse, tient l'homme à sa merci, l'inquiète et le fascine. Par la foi en la Création, l'homme devient libre de fréquenter le monde d'une manière froide et rationnelle. Ce n'est pas une raison pour que le rapport destructeur avec la nature, qui est lié à la société industrielle d'aujourd'hui, soit conditionnellement ramené et identifié au monothéisme biblique de la création, qui élève l'homme au rang de co-créateur. Pourtant, on ne peut non plus nier que des chrétiens occidentaux aient interprété dans le passé (surtout depuis la montée du capitalisme bourgeois) *Gn 1,26.28* d'une manière unilatéralement activiste et instrumentaliste, pour légitimer précisément l'exploitation de la nature. La question se pose fortement de savoir si cette interprétation est bien inhérente à l'image biblique de l'homme. Ou plutôt, il est évident, à partir de l'idée de la «créaturalité éthique», présente implicitement dans le donné biblique sur la création, qu'une telle interprétation est tout à fait en contradiction avec cette image. Il semble bien davantage que le christianisme occidental – surtout depuis la modernité – partant d'une préoccupation apologétique et insuffisamment critique de «être avec le temps», se soit compris trop facilement avec l'idéologie de la liberté, du progrès et de la domination, laquelle, fondée sur l'orientation anthropocentrique, s'est amplifiée en Occident à partir du XVII^{ème} siècle lentement mais sûrement, et depuis, en passant par toutes les formes de colonialisme et de domination, s'est infiltrée dans le monde entier.»²⁵²

Par ailleurs, l'histoire renseigne que ni les sociétés païennes d'antan, ni celles déchristianisées ou sécularisées d'aujourd'hui ont tenu la nature en respect. Des grecs

²⁵⁰ Cf. D. FOLSCHEID, *Pour une philosophie de l'écologie*, in: *Écologie. Humanisme ou naturalisme. La vie en question*. Éthique n°13(3/1994), p.11.

²⁵¹ Cf. K. OTT, *Umweltethik. Zur Einführung*, 153-162.

²⁵² R. BURGGAEVE, *Responsabilité «d'un ciel nouveau» et «d'une terre nouvelle»*, in : *Pas de ciel sans terre. Écologie et théologie*, Conclium 236 (1991), p.140-141.

aux arabes en passants par les romains, la nature était considérée comme une réserve des provisions pour l'homme²⁵³. La nature sert aux besoins de l'homme, elle est extérieure à ses fins selon Aristote²⁵⁴. Quant à Platon, il a comparé ce qui restait de l'Attique à un squelette, après que son sol ait été érodé à cause de chantiers navals et de l'industrie métallurgique, alors que cette région était autrefois fertile et verdoyante. «La terre de ce pays dépassait en fertilité toutes les autres, en sorte que la contrée était alors capable de nourrir une grande armée, exempte des travaux de la terre. Et voici un témoignage de sa bonté. Ce qui en subsiste encore aujourd'hui est sans égal pour la variété et la qualité des fruits, et pour l'excellence des pâturages qu'elle offre à toute sorte de bétail. Mais alors, outre leur qualité, elle portait aussi ces fruits en quantité infinie. (...) notre terre est demeurée, par rapport à celle d'alors, comme le squelette d'un corps décharné par la maladie. Les parties grasses et molles de la terre ont coulé tout autour, et il n'en reste plus que la carcasse nue de la région. Mais en ce temps là, encore intacte, elle avait pour montagnes, des hautes ondulations de terre : les plaines qu'on appelle aujourd'hui champs de Phelleus, étaient couvertes d'une glèbe grasse ; il y avait sur les montagnes de vastes forêts, dont il subsiste encore maintenant des traces visibles. Car parmi ces montagnes qui ne peuvent plus que nourrir les abeilles, il y en a sur lesquelles on coupait encore, il n'y a pas très longtemps, de grands arbres, propres à monter les plus vastes constructions, dont les revêtements existent encore. Il y avait aussi beaucoup de hauts arbres cultivés, et la terre donnait aux troupeaux une pâture inépuisable. L'eau fécondante de Zeus qui s'y écoulait chaque année ne ruisselait pas en vain, comme aujourd'hui pour aller se perdre de la terre stérile dans la mer : la terre en avait dans ses entrailles, et elle en recevait du ciel une quantité qu'elle mettait en réserve dans celles de ses couches que l'argile rendait inséparables ; elle dérivait aussi dans ses anfractuosités l'eau qui tombait des endroits élevés. Ainsi, en tous lieux, couraient les flots généreux des sources et des fleuves. Et pour tous ces faits, de nos jours encore, les sanctuaires qui subsistent, en l'honneur des anciennes sources, témoignent que le présent récit est véridique. Telle était donc la nature du reste du pays. Il était cultivé, comme il convient, par de vrais agriculteurs, vraiment adonnés à la culture, amis du beau, d'un bon naturel, disposant de la terre la plus excellente et de l'eau la plus

²⁵³ Cf. J. KI-ZERBO, *Compagnons du soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, p.225-229.

²⁵⁴ Cf. P. HADOT, *Le Voile d'Isis. Essais sur l'histoire de l'idée de la nature*, p.56-57 ; 131-135.

prodigue, et jouissant en outre, sur cette terre-là, des saisons les plus heureusement tempérées.»²⁵⁵

Chez les latins, Lucrèce a loué l'homme pour avoir dompté la nature²⁵⁶. Cicéron, qui l'a repris à ses frais, se félicite que les hommes maîtrisent la terre et la mer. Car, le monde existe avant tout pour le bien des dieux et des hommes. Les ressources de la nature sont au service de l'homme. La vie d'un animal a la valeur d'une conserve vivante. C'est une réserve de provisions pour l'homme. Le dos du bœuf lui sert à transporter des lourds fardeaux des travaux des champs ; le cochon n'a d'âme et de vie que pour épargner l'homme de suer du sel²⁵⁷. A l'instar de Platon, Pline l'Ancien a dénoncé l'obsession du luxe de ses congénères qui a fortement détérioré la nature. Il écrit : «Et nous sans autre dessein que nos jouissances, nous coupons et transformons les monts qu'il fut jadis merveille de seulement franchir. Nos ancêtres mirent presque au rang des prodiges le passage des Alpes par Hannibal, puis par les Cimbres : et voici maintenant qu'on les fend pour en tirer mille espèces de marbre. On ouvre des promontoires au passage de la mer, on nivelle la nature. Nous emportons ce qui avait été placé comme frontière pour séparer les peuples, l'on construit des vaisseaux pour aller chercher des marbres, et, sur les flots, le plus sauvage élément naturel, ici et là, l'on transporte les cimes des montagnes. Encore y a-t-il à cela plus d'excuse que lorsque, pour avoir une boisson fraîche, l'on va chercher un vase jusqu'au milieu des nuages et, pour boire glacé, l'on creuse des roches proches des cieux...»²⁵⁸

Pourtant, comme on le sait, ni Protagoras, ni Aristote, ni encore Lucrèce ou Cicéron, qui a traité la religion juive de superstition barbare, n'avait subi ni l'influence de la Bible ou du christianisme. Cela veut dire, leur conception la nature est enracinée dans leurs cultures respectives²⁵⁹. A tout prendre, la crise écologique n'est pas l'apanage des seules sociétés chrétiennes. La Chine et l'Inde, autrefois célèbres à cause de leur approche participative de la nature grâce à leurs religions, sont loin d'être bons élèves en ce qui concerne la protection de l'environnement²⁶⁰. Car, ils sont actuellement parmi

²⁵⁵ PLATON, *Critias*, 110 e – 111 e.

²⁵⁶ Cf. LUCRÈCE, *De la nature des choses*, cité par J. KI-ZERBO, *Compagnons du soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, p.225-229.

²⁵⁷ Cf. CICÉRON, *De la nature des dieux*, II, LXII-LXIV.

²⁵⁸ PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*. Voir aussi, J. KI-ZERBO, *Compagnons du soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, p.234-237.

²⁵⁹ Cf. P. DE PLUNKETT, *L'écologie. De la Bible à nos jours*, p.24.

²⁶⁰ Cf. J. KI-ZERBO, *Compagnons du soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, p.15-19.

les grands pollueurs de la planète, alors que l'une est demeurée longtemps communiste et l'autre est connue pour ses religions animistes et vitalistes²⁶¹. Que dire de l'apport de la culture arabo-islamique dans le développement de la science est bien connu que reconnu ? Enfin, comme la Bible qui parle de l'homme image de Dieu, le coran lui accorde une place privilégiée en tant que «calife de Dieu»²⁶².

Au stade actuel, ce qui importe ce n'est pas de charger tel ou tel autre facteur, mais s'engager pour la protection de l'environnement afin de sauver ce qui peut encore l'être.

²⁶¹ Cf. H. KEMPF, *Comment les riches détruisent la planète*, p.24-26.

²⁶² Cf. M. KEHL, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, 346-357.

PARTIE II: LA PROTECTION DE L'ENVIRONNEMENT

CHAPITRE 1: RELATION AVEC LA NATURE DANS LES SOCIÉTÉS

1.0 Préambule

De manière générale, les sociétés primitives préconisaient l'harmonie avec l'univers. Elles avaient des cosmologies qui comportaient des savoirs, des sagesses, des savoir-faire et des modes de vie qui intégraient l'homme dans le cosmos. Elles tablaient sur l'idée du sacré empreinte d'immédiateté sur le mode de l'imminence avec une reproduction élargie et modérée, adaptée aux contraintes de la nature et veillaient à l'équilibre cosmique. L'homme était pensé en fonction du milieu qui le portait et dans lequel il était intégré. Il communiait avec la nature à travers certaines procédures. La nature, en tant que son habitat, était un milieu à déchiffrer, à explorer, à interpréter, à comprendre et plutôt qu'à exploiter. Elle était tenue en respect voire crainte parce qu'elle était la demeure des esprits, des génies et des dieux. La terre était un super-organisme vivant dont les différents éléments étaient l'interaction et constituait une communauté de vie et une unique réalité organique²⁶³. Les sociétés primitives avaient une empreinte écologique assez faible, parce que ne disposant pas des moyens techniques efficaces pouvant affecter durement l'environnement²⁶⁴. Les cultures traditionnelles ont été menacées par la maladie et l'assimilation culturelle, qui ne pouvaient bouleverser de manière drastique le seuil d'exploitation²⁶⁵. C'est ce qui ressort de l'analyse des rapports avec la nature dans des quelques cultures ou civilisation anciennes.

1.1.1L'Égypte pharaonique

Dans la cosmogonie l'égyptienne, l'homme était le principe archétypal qui résume en lui le cosmos. Il était un microcosme. Le cycle du soleil était le prototype de celui de l'homme, inscrit dans une intense intimité avec la nature. L'univers était sacré. La nature était un champ de forces dont toutes les formes exprimaient le divin. Les dieux habitent l'univers, le ciel, la terre, les fleuves, les champs, la végétation, les déserts. Les événements s'expliquaient à partir d'une combinaison déterminée des forces

²⁶³ Cf. P. MUELLER-JOURDAN, *L'homme et son écosystème. Traces antiques d'une cohabitation responsable : entre échec et promesse*, in: M. STENGER (Éditeur), *Écologie et la création*, p.99-100.

²⁶⁴ Cf. E. GOLDSMITH, *Religion des peuples premiers et des sociétés archaïques*, in: *Écologie et spiritualité : la rencontre. Les sages visionnaires au chevet de la planète*, p.130-131.

²⁶⁵ Cf. J. KI-ZERBO, *Compagnons du soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, p.32.

naturelles²⁶⁶. L'Égypte ancienne véhiculait le sentiment d'appartenance à l'univers issu de l'œuf cosmique originel. Les mythes de la création rapportent que Dieu a donné à l'homme le mandat de gouverner la nature. Pour ce faire, il devait avoir une connaissance objective des cycles de l'univers et des astres²⁶⁷.

1.1.2 La Grèce ancienne

En Grèce antique, l'univers était une totalité vivante et une unité animée. Il était régi par les lois d'amour et de sympathie universelle qui unissaient tout. Le cosmos reflétait l'harmonie et la nécessité du tout et la nécessité pour les parties de s'y soumettre. L'univers était le modèle de beauté, de perfection et de rationalité. Il incarnait l'unité, la parenté, la rationalité et la bonté foncière. Il était animé par un principe vital et universel. La nature était sacrée. Chaque élément de la nature, chaque arbre, source, filet d'eau, colline, montagne ou vallée avait son génie protecteur. L'homme et la nature appartenaient à l'ordre divin, lequel assurait la continuité des êtres vivants par-delà les générations et les corruptions, les naissances et les morts, à travers la reproduction, l'autoconservation et la vie en société, etc. Au moyen de certains rites, l'homme entrait en contact avec les génies et les esprits qui habitaient le monde. En vertu du principe vital qui animait l'univers, tous les éléments étaient en interaction, ils formaient un système unifié dans une sympathie universelle qui préside à la structure de l'univers et au déroulement des événements. Il y avait un élément divin qui liait l'homme à la nature et le fait participer à la vie de l'univers²⁶⁸. Le cosmos tenait son équilibre de la coappartenance et de l'interaction entre la nature et l'homme et les divinités.

Cela imposait à l'homme de vivre en harmonie avec sa propre nature qui n'est pas différente de la nature environnante. L'harmonie de l'homme avec la nature incarnait la cohabitation et la sympathie entre les différents éléments de l'univers qui formaient un système unifié. L'interaction de l'homme avec la nature concourrait au bien et à un ordre optimal. Dans cet ordre d'idées, la souffrance voire la mort, en tant que phénomènes naturels, contribuent à l'harmonie du tout, selon les règles d'un équilibre

²⁶⁶ Cf. J. KI-ZERBO, *Compagnons du soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, p.45-65.

²⁶⁷ Cf. J. KI-ZERBO, *Compagnons du soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, p.14-15.

²⁶⁸ Cf. G. FILORAMO, *Métamorphoses d'Hermès. Le sacré ésotérique d'écologie profonde*, in: D. HERVIEU-LEGER (Éditeur), *Religion et écologie*, p.137-138.

régi par la raison, en vue du maintien de l'ordre de l'univers au niveau humain, naturel et cosmique. L'ordre de la nature était religieusement protégé par la loi cosmique. L'ordre du Tout ou le *nomos* (la loi) régissait la société humaine, l'ordre naturel ou la *dike* qui permettait à la nature à se régénérer et la *thémis* assurait l'ordre du cosmos²⁶⁹. Les rapports aux arbres, aux oiseaux, aux animaux, aux plantes étaient emprunts d'un caractère sacré. Avant de couper un arbre, de percer une montagne ou de détourner la trajectoire naturelle d'une cour d'eau, l'homme procédait par des rites qui faisaient que le génie du lieu reste apaisé. De même, chasser, pêcher, défricher le sol, cultiver la terre répondaient au besoin de survie. Ils se faisaient dans le respect de la nature. Ce n'était pas un rapport de type dialectique de réciproque tension et de réciproque intégration entre l'homme et la nature. Le respect de la nature était extérieur et oscillant. La piété cosmique engendrait un quiétisme inerte²⁷⁰.

1.1.3 Les Romains

Le rapport avec la nature chez les latins peut se comprendre à partir de la notion de propriété et du droit d'en user et d'en abuser. Le droit romain limitait certains abus de l'appropriation privée. Il distinguait, en effet, la propriété privée du bien commun. «La propriété privée est certes une garantie de protection pour la nature, mais à certaines conditions ; par exemple, elle ne devait pas permettre, en matière de déchets toxiques, de transférer clandestinement sur la collectivité ou sur d'autres pays les coûts «invisibles» d'une activité privée.»²⁷¹ Dans la catégorie des biens communs figuraient la *res nullius* et la *res communis*. La *res nullius* est un bien qui n'appartenait à personne et qui pouvait être utilisé impunément par quiconque, parce qu'il en existait en quantité suffisante. Tandis que la *res communis* désignait un bien dont l'usage était réglementé pour ne pas priver à d'autres d'en faire usage ou d'en bénéficier l'usufruit. Pour cela, il fallait le protéger pour le bien de tous. Les éléments de la nature tels que l'air, l'eau, la lumière du soleil, les espèces animales et végétales, qui sont pas là pour le bien de la collectivité rentrent dans cette catégorie des biens.

²⁶⁹ Cf. E. GOLDSMITH, *Religion des peuples premiers et des sociétés archaïques*, in: *Ecologie et spiritualité : la rencontre. Les sages visionnaires au chevet de la planète*, p.132-133.

²⁷⁰ Cf. F. D'AGOSTINO, *L'écologie*, in: *Dictionnaire de la vie spirituelle*, p.283.

²⁷¹ J. KI-ZERBO, *Compagnons du soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, p.28.

1.1.4 L'Inde

La cosmovision et les religions (le bouddhisme et l'hindouisme) de l'Inde ancienne immergeaient l'homme dans les cycles de reproduction de la nature et du monde vivant. Et, «pour les hindous, l'univers était «un immense espace osmosé où les êtres circulent, avec des cycles d'existence multiformes, scandés la plupart du temps par des réincarnations sous des espèces et formes visibles variées, conformément à un «programme» initial spécifique.»²⁷²

1.1.5 La Chine

On peut retenir deux attitudes majeures au gré des religions. Pendant que le taoïsme préconisait cohabitation avec la nature et la communion avec tous les êtres comme voie de rédemption du cosmos, le confucianisme prônait une attitude rationaliste et utilitaire envers la nature. Il opposait l'ordre naturel à l'état de nature qui est un état de chaos, auquel l'avènement de l'État devait remédier pour préserver l'univers de la dépravation des hommes²⁷³.

1.1.6 Le Japon

La nature était le lieu de l'identité nippone, plus qu'ailleurs, dans la culture nippone la nature est le refuge et le recours suprême. «La technique des jardins où il faut savoir «suivre ce que la pierre demande» est aussi un des hauts lieux de la complicité avec la nature et où se révèle le profil saisonnier de l'âme japonaise qui éclate dans la beauté sobre et fugace d'un *haïku* (poème de dix-sept syllabes). Regarder les fleurs, par exemple, au cours d'un banquet sous les cerisiers constitue pour le Japonais «l'occasion de goûter les beautés de nature et de renaître en elle en exploitant notamment la fonction médiatrice de l'alcool : le saké à regarder les fleurs». Le but des arts dits *michi* (arts martiaux, cérémonie du thé, de l'arrangement des fleurs ...), c'est aussi cette communion existentielle et essentielle avec un au-delà de l'humain qui accomplit l'humain. De même, les procédés picturaux empruntés à la tradition paysagère chinoise (*tenka*) qui y fait figurer certains détails servant d'appuis et de vecteurs grâce auxquels le spectateur entre lui-même dans le paysage «par identification

²⁷² J. KI-ZERBO, *Les compagnons du soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, p.18.

²⁷³ Cf. J. KI-ZERBO, *Les compagnons du soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, p.16-17.

projective». Par là, et par les paravents, la nature envahit les demeures.»²⁷⁴ Il était interdit de couper de bois pour préserver le couvert végétal et protéger les forêts domaniales et les plantations faites le long des grands itinéraires des rois ou des grands. Voilà qui explique que les tiers du Japon sont couverts de forêts.

1.1.7 Les amérindiens et les mésoaméricains

Ces peuples autochtones d'Amérique du nord ont une révérence pour la myriade de formes et de forces naturelles qui concouraient au respect d'autres formes de vie. Leur cosmovision se fonde sur l'enracinement au sol d'un lieu particulier dont la couche sustente la vie. L'univers est rivié des divinités, la flore, la faune, rivières, lacs, mares, sommets de montagnes, grottes, forêts et déserts emprunts du sacré. La loi morale imposait de rechercher l'équilibre et l'harmonie cosmiques²⁷⁵. La terre est une unité duelle, aux caractéristiques mâles et femelles, animales et humaines, vivantes et mortes et non une matière inerte. Telle était l'image primordiale des principes de génération et de régénération de la vie. La nature était pensée sur la base d'affinité analogique, qui, dans certains cas, allait jusqu'à une identification, plutôt que sur la différence ontologique²⁷⁶.

Pour les Lakotas la nature est une grande famille, avec les devoirs et les obligations semblables à celles de la famille humaine. Les rapports à l'univers, à la nature, au ciel, à la terre et toute autre forme de vie étaient de type familial. Le ciel était un père et la terre une mère. Ce sont des parents cosmiques envers lesquels les humains exprimaient une piété filiale. Avec les autres espèces, c'était des relations de dépendance et d'attention mutuelles. Et quand pour le besoin de survie il fallait tuer un animal, couper un arbre ou cueillir ses fruits, les Lakotas devaient éviter le gaspillage et respecter les sentiments de la victime, qui d'ailleurs se sacrifiaient volontairement pour la survie de l'homme par piété²⁷⁷. Pour les Ojibwas, la nature était une communauté multinationale et un agrégat des sociétés. Les hommes ne sont ni des conquérants ni des intendants de la communauté terrestre, où les êtres vivants étaient solidaires entre eux. L'homme,

²⁷⁴ J. KI-ZERBO, *Les compagnons du soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, p.24.

²⁷⁵ Cf. S. MARCOS, *La terre sacrée. Perspectives mésoaméricaines*, in: *Écologie et pauvreté*, Concilium 261(1995), 43-55.

²⁷⁶ Cf. J. KI-ZERBO, *Compagnons du soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, p.21.

²⁷⁷ Cf. J. BAIRD CALLICOTT, *Les pensées de la terre. Méditerranée, Inde, Chine, Japon, Afrique, Amériques, Australie : la nature dans les cultures du monde*, p.202-206.

animaux et les plantes formaient une communauté biotique. Ce sont des partenaires commerciaux dans une économie naturelle multispécifique. Les rapports aux êtres non humains étaient basés sur le modèle d'échange intertribal. La faune et la flore n'étaient pas des ressources impersonnelles destinées à l'exploitation, mais des personnes non humaines qui ont leurs familles et sociétés propres²⁷⁸.

1.2 La nature dans la tradition juive

A la différence des religions des autres peuples sémites, le judaïsme se situe aux confins de la pensée mythologique de l'ancien Orient. Il prône un monothéisme strict et se dresse contre toute tentative de déifier la nature. L'homme n'est pas non plus ordonné à la nature dans cette religion. Cela constitue une césure indéniable par rapport aux autres peuples sémites, qui tenaient certains éléments de la nature voire la nature en entier pour divin. Le judaïsme a une conception très originale de la nature. La Torah libère l'homme de toute peur pouvant conduire à la déification, diabolisation ou désacralisation et la réification de la nature. Elle met en garde contre toute admiration exagérée de la nature, qui ne tient pas sa beauté d'elle-même. Elle invite à dépasser le niveau des formes naturelles et de la beauté sensible et matériel et de la chair pour saisir la portée spirituelle qui élève l'âme vers l'auteur de la dite beauté, reconnaître sa grandeur et sa transcendance. «Si un homme arrête d'étudier la Torah pour s'extasier devant les merveilles naturelles, il dévoile son impiété car, ce faisant, il subordonne la Parole qui doit éveiller l'âme humaine vers sa plus haute destination à ce qui captive sans s'instruire. Il court alors le danger du paganisme puisqu'il risque de croire que la beauté se suffit, qu'elle est une fin en soi, dans ses formes, ses couleurs et sa vitalité.»²⁷⁹ Le judaïsme rompt par là les sortilèges de la nature et inverse la suprématie indomptable et numineuse qui tient l'homme à sa merci, l'inquiète et le fascine comme dans les religions mythologiques.

La tradition juive reconnaît cependant que la nature est la manifestation de la gloire du Créateur et de sa présence. C'est le lieu d'expression de l'action de Dieu dans l'histoire humaine, qui permet de comprendre l'histoire de la nature. Dieu est le maître des divinités et des forces de la nature. L'histoire de Dieu avec son peuple est l'histoire

²⁷⁸ Cf. J. BAIRD CALLICOTT, *Les pensées de la terre. Méditerranée, Inde, Chine, Japon, Afrique, Amériques, Australie : la nature dans les cultures du monde*, p.208-214.

²⁷⁹ C. CHALIER, *Alliance avec la nature selon la tradition juive*, in: D. HERVIEU-LEGER (Éditeur), *Religion et écologie*, p.17-18.

de l'alliance, une histoire de la désacralisation de la nature et de l'univers ; c'est l'histoire de la démythologisation de la nature²⁸⁰.

La relation avec la nature n'est ni celui d'une adhérence païenne, ni d'une appropriation dominatrice athée. «Ainsi lorsque le juif obéit aux prescriptions (*mitsvot*) de sa religion, il se situe dans un cosmos qui n'est pas simplement le décor de l'accomplissement de l'humain mais fait partie de l'alliance (Jr 33,25). Il n'impose pas à la création l'exclusivité de la temporalité de ses intérêts présents mais s'efforce de vivre au diapason de ce qui les dépasse donc d'introduire l'hétéronomie dans l'ordonnances de ses faits et gestes.»²⁸¹ La nature fait partie de la création dont le sabbat est le point de culmination et le couronnement (Cf. Gn 1, 29-30). Le sabbat est la célébration de la grandeur de Dieu et Maître de l'histoire, qui a libéré son peuple de la maison d'esclavage (Ex. 20, 8-11; 31, 12-17 ; Dt. 5, 12-15)²⁸². Il libère la terre de la domination humaine et rompt avec le manque de scrupule dans l'exploitation de la terre. Le sabbat invite l'homme à se débarrasser de l'illusion de surpuissance et lui rappelle le sens d'une passivité généreuse. Il permet à la main d'œuvre animal et humaine utilisée dans les travaux champêtres de souffler, pour se tourner vers ce qui est transcendantal. La terre ne supporte pas la surexploitation, qui met fin à la vie de l'arbre, symbole de l'homme. Le sabbat impose à l'homme de retirer sa main de la nature et la terre pour qu'elles se reposent. Il marque une rupture dans la continuité laborieuse du train de la vie quotidienne pour se consacrer à la prière, à l'étude et à la joie prise à la présence du prochain. Il donne une place à des relations conviviales par l'altérité et à la solidarité. Le sabbat impose la justice pour toute la création.

Dans l'ordre de la nature, le sabbat invite au respect du cycle naturel des saisons et de leur participation bénéfique aux produits de la terre, accueillis comme venant du même Dieu qui l'a libéré dans l'histoire (Jr 23,10ss). Il insinue le respect du droit à la

²⁸⁰ Cf. E. DREWERMANN, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und der Menschen im Erbe des Christentums*, 67-78 ; 188-192.

²⁸¹ C. CHALIER, *Alliance avec la nature selon la tradition juive*, in: D. HERVIEU-LEGER (Éditeur), *Religion et Écologie*, p.19-20.

²⁸² Cf. C. CHALIER, *Alliance avec la nature selon la tradition juive*, in: D. HERVIEU-LEGER (Éditeur), *Religion et écologie*, p.20. Dans le livre d'Exode le sabbat se rapporte au repos de Dieu au septième jour selon le récit de création de Genèse 1 ; tandis que dans les Deutéronomes, il est la commémoration de la libération d'Égypte, pays d'esclavage, d'oppression et de servitude. Ces deux significations sont complémentaires, car le Dieu Créateur de l'univers est qui a libéré de la servitude de la maison de l'esclavage. Les deutéronomes expliquent le sabbat à partir de la tradition de l'exode. «Souviens-toi que tu étais en Égypte, et Jahvé ton Dieu t'y en a libéré.» (Dt. 5, 15). Tandis que dans l'Exode (Ex.11, 20) à partir de récit de la création. Ceci met en évidence les deux significations du Sabbat en tant que réalité naturelle et historique.

vie des hommes, des pauvres et de l'étranger, en particulier et des animaux (Ex 23,10-12) et à la terre. Abuser de la terre ou de la nature est une injustice et une désinvolture commises au détriment de petits et de pauvres. Les prophètes dénonçaient non seulement l'exploitation des hommes (Dt. 24,14.21 ; Is. 5,17), mais aussi celle de la terre. Lorsque l'ordre cosmique de la nature est perturbé, la terre «vomissait» les habitants (Lv. 18,27) et mettait en péril la fertilité du sol (Os 4,1-3; Jr 5,20-25; 23,10ss; Am 8,4-8; So 1,2-3; Is. 24,1-6 ; Jr 5,20-25)²⁸³.

Outre le Sabbat, qui est le repos hebdomadaire, la loi prescrivait une interruption des travaux des champs pendant une année tous les six ans, c'est la Shemita (Lv. 25,2-7.18-22 ; 26,34-43). Pendant cette année, l'homme retirait sa main de la terre pour lui permettre de se régénérer, et la terre était censée ne rien produire pour les hommes. Ce temps visait à préserver les valeurs du cours naturel et historique des choses. Comme le sabbat, c'était l'occasion de faire la paix avec Dieu, les hommes, les animaux, la nature et toute la création. Les esclaves pouvaient s'affranchir ou se faire racheter²⁸⁴. Enfin, il y avait aussi le grand shabbat ou le grand jubilé qui se célébrait tous les cinquante ans, calculé à partir de la multiplication du chiffre sept (Cf. Lv. 25, 8-19). C'était un temps de remise de toute dette, d'amnistie et d'affranchissement de la condition d'esclavage. Chacun retrouvait la donne initiale, le champ de ses pères perdu dans l'entretemps. Le compteur était, pour ainsi dire, remis à zéro en vue d'un nouveau départ (Dt. 15,1-11)²⁸⁵. Somme toute, le sabbat et la shemita et le grand jubilé empêchaient les hommes à s'appropriier la terre et avoir une totale mainmise sur la nature. Ils libéraient la terre de la domination humaine.

1.3 Rapport à la nature dans l'histoire

1.3.1 Dans l'antiquité chrétienne

Dans l'antiquité chrétienne la nature se situait dans le plan et l'histoire du Salut comme dans la tradition juive. Elle appartient au rang objectif de la création pensée en rapport à Dieu et par rapport à l'homme. Elle fait partie de la trilogie Dieu - homme - création. La doctrine chrétienne de la création s'est développée dans un contexte de

²⁸³ Cf. C. UEHLINGER, *Le cri de la terre? Perspective bibliques sur le thème «Écologie et Violence»*, in: *Pas de ciel sans terre*, Concilium 261 (1995), p.62.

²⁸⁴ Cf. R. DRAI, *Le principe de «non gaspillage» dans l'économie biblique et dans le droit hébraïque*, in: *La crise éthique et éthique de la crise*, Enthropia, n°6, 2009, p.11-21.

²⁸⁵ Cf. F. HADJADJ, *Le sabbat de la terre*, in: F.X. DE GUILBERT (Éditeur), *L'homme et la nature*, p.77-78.

polémique contre certaines hérésies qui, soit méprisaient la matière, ou le monde réel, parce que mauvaise ; soit divinisaient la nature, en partie ou en entier. Les penseurs chrétiens la nature et à l'homme étaient replacés à leur juste place au sein de la création. Irénée de Lyon a fustigé le mépris du monde matériel par la gnose manichéenne, affirmant la bonté du monde matériel et de la matière glorieuse. Grégoire de Nysse affirme la bonté du monde sensible, qui n'a rien de mauvais. Pour Basile de Césarée qui a puisé à plaines mains chez Aristote, Plutarque et Pline, le monde existe pour l'édification de l'homme. C'est une école où s'instruisent les esprits raisonnables ; le lieu qui s'offre à l'esprit de l'homme pour le guider, par des objets visibles jusqu'à la contemplation des invisibles. L'univers proclame la gloire de Dieu, il manifeste la présence de Dieu et conduit à lui. Les créatures sont des modèles inconscients de sagesse, de beauté et de vertu²⁸⁶. Lactance pour sa part explique que Dieu a créé le monde pour que l'homme existe. Pour Eusèbe de Césarée, l'homme est le fils de la raison divine. C'est la seule créature raisonnable et capable d'accueillir l'amour divin. En tant que tel, soutient Théophane, il conjugue le savoir et la sagesse et compter sur la providence de Dieu qui, en premier, prend soin de lui²⁸⁷. Origène réfutant Celse, pour qui la nature est faite pour le bonheur de toutes les créatures, et non seulement de l'homme, proteste contre la réduction de la nature à une valeur purement utilitaire²⁸⁸. La providence et la sollicitude divines concernent toutes les créatures. L'homme s'enchant du langage détaillé de la création. La sagesse divine parle aux hommes non seulement par les écritures mais aussi à travers la nature. Audacieux, il s'est risqué de parler de «la ressemblance» de toutes les créatures avec Dieu. Terme qui sera corrigé au 4^{ème} siècle par «reflet», pour stigmatiser la différence non moins essentielle entre la véritable similitude à l'image de Dieu, privilège conféré à l'homme seul, et la simple trace à travers les créatures infrahumaines, qui sont exclues de la béatitude éternelle²⁸⁹.

La nature, pour Augustin d'Hippone, fait partie de la création, œuvre de la bonté de Dieu, dont l'amour s'auto-communique à travers la beauté et l'infinité de la création. Et les créatures sont des marques de cet amour. Dieu se donne et se laisse connaître aux hommes à travers la création, qui est le «vestige» du Créateur. Les créatures ne révèlent Dieu que quand il se révèle en elles, puisqu'elles portent les marques de l'empreinte de

²⁸⁶ Cf. H. BATAIRE / J. BASTAIRE, *Le chant des créatures. Les chrétiens et l'univers*, p.13-28.

²⁸⁷ Cf. A. GANOCZY, *Perspectives écologiques dans la doctrine chrétienne de la création*, in: *Pas de ciel sans terre*, Concilium 236 (1991), p.61-62.

²⁸⁸ Cf. ORIGÈNE, *Contre Celse*, 4,75.

²⁸⁹ Cf. H. BATAIRE / J. BASTAIRE, *Le chant des créatures. Les chrétiens et l'univers*, p.21.

Dieu. La nature porte les traces vestigiales de Dieu. L'univers est le reflet de l'amour divin²⁹⁰. La connaissance de la nature, du ciel et de la terre, les découvertes techniques, la construction, l'art et le travail de l'homme concourent à la guérison, à la libération et au salut de la création²⁹¹. Cette conception de la nature est demeurée jusqu'au Moyen-âge.

1.3.2 La sagesse cosmique médiévale

La conception de la nature au Moyen-âge se situe dans le prolongement de celle de l'Antiquité. Avec le monachisme, la nature est devenue un objet de responsabilité de foi, au même titre que l'animal ou la machine. Elle a acquis la même importance que la liturgie et la contemplation et une expression de la foi vivante en la création. Par le travail manuel, l'homme continuait l'œuvre créatrice de Dieu²⁹². Ainsi, John Scot et Anselme de Canterbury affirmaient la préexistence de la création dans la raison divine. L'univers est tiré de l'essence même de Dieu. Selon Maître Dieu est l'essence de tous les êtres créés et toute la création. Toutes les choses sont en Dieu, et il est en toutes les choses. Dieu est présent dans les créatures tangibles.

Selon Hugues de Saint Victor, l'homme est le maître de l'univers, à qui Dieu a confié les soins les animaux, afin qu'ils dépendent de son pouvoir et de sa raison. Il doit les gouverner autant qu'il ferait avec une machine. La mystique allemande Hildegarde de Bingen (1098-1179) affirme que même si l'homme est au sommet de la nature, il est fait de la même matière qu'elle. La verdeur de la nature et la sanctification de l'homme proviennent du jaillissement permanent de l'amour divin. L'homme doit faire en sorte que les animaux lui obéissent. A son tour, il devra prendre soin d'eux et les garder sous son toit²⁹³. Cependant si les autres créatures sont fidèles au Créateur en n'outrepasant pas leur nature, l'homme l'a souvent transgressé. De ce fait, il refuse de voir Dieu dans la nature. Il bouleverse l'ordre naturel de la création, qui perd son équilibre et lui inflige des grandes et nombreuses tribulations. La nature est un agent de justice de Dieu et se retourne voire se révolte contre l'homme. «Maintenant, tous les vents sont remplis de la pourriture du feuillage, l'air crache de la saleté à tel enseigne que les hommes ne

²⁹⁰ Cf. H. BASTAIRE/ J. BASTAIRE, *Pour une écologie chrétienne. Les chrétiens et l'univers*, p.37-42.

²⁹¹ Cf. A. GANOCZY, *Perspectives écologiques dans la doctrine de la création*, in: *Pas de ciel sans terre*, Concilium, 236, p.63.

²⁹² Cf. P. DE PLUNKETT, *L'écologie. De la Bible à nos jours*, p.64-66.

²⁹³ Cf. P. DE PLUNKETT, *L'écologie. De la Bible à nos jours*, p. 80-102.

peuvent même pas ouvrir la bouche comme il faut. La force verdoyante s'est fanée à cause de la folie impie des foules humaines aveuglées.»²⁹⁴

Dans son *cantique des créatures*, François d'Assise a parlé d'une fraternité entre les créatures. Le soleil, le vent et le feu sont pour lui des frères ; l'eau, les étoiles, la lune, la mort corporelle des sœurs et la terre, une mère. Cette fraternité procède d'un même et unique principe. Elle relève de l'ordre du sentiment poétique et non de la réalité biologique ou ontologique. La nouveauté de François est moins d'avoir parlé de la fraternité entre l'homme et les animaux, car avant lui, Gerasime le Palestinien et Florentius l'Italien, ont fait autant, mais d'avoir souligné une fraternité entre toutes les créatures - les astres en particulier - et même à la mort. Son intuition spirituelle n'a cependant pas fait mouche, parmi les siens. Même Bonaventure qui a donné un fond théologique à l'intuition du Poverello, tout en reconnaissant «un même premier principe» pour toutes les créatures, il s'est refusé de déduire la paternité commune à toutes les créatures, selon lui, ne convient que pour les humains²⁹⁵.

Comme Bonaventure, Thomas d'Aquin s'est montré imperméable à l'idée de la fraternité entre les créatures. Selon lui, seul l'homme a une valeur réelle, parce que créé à l'image de Dieu. Les autres êtres sont à son service. L'homme possède une double affectivité l'une selon la raison et l'autre selon la passion sensible. Cette dernière le laisse s'émouvoir devant la souffrance aussi bien des animaux que celle des hommes. Dans l'ordre de la nature, les animaux sont au service de l'homme. Il peut s'en servir à son gré. Dans cet ordre d'idées, tuer un animal n'est pas un péché. «Il y a en Dieu une manière d'être qui fait qu'il prend soin de toutes les créatures, aussi bien des plus petites que des plus grandes. Nous devons nous aussi prendre soin des créatures quelles qu'elles soient, afin de nous servir de chacune d'elles selon que Dieu l'a réglé, si bien qu'au jour du jugement elles ne rendent pas témoignage de notre malice.»²⁹⁶ Thomas d'Aquin affirme, en outre, que les animaux, parce que dépourvus d'une âme éternelle, n'auront pas part à la résurrection²⁹⁷. Ces idées ont influencé le développement ultérieur de la théologie chrétienne qui s'est plus focalisée sur l'incarnation et la rédemption, que sur la création, à cause de l'autorité intellectuelle dont il jouissait. Cela qui aurait conduit à l'oubli de la nature avec les modernes.

²⁹⁴ Cité par H. BATAIRE / J. BASTAIRE, *Le chant des créatures. Les chrétiens et l'univers*, p.48.

²⁹⁵ Cf. H. BATAIRE / J. BASTAIRE, *Le chant des créatures. Les chrétiens et l'univers*, p.55-56.

²⁹⁶ THOMAS D'AQUIN, cité par H. BATAIRE / J. BASTAIRE, *Pour une écologie chrétienne. Les chrétiens et l'univers, d'Irénée à Claudel*, p.43.

²⁹⁷ Cf. H. BATAIRE / J. BASTAIRE, *La terre de gloire. Essai d'écologie parousiaque*, p.63-68.

1.3.3 L'oubli de la nature avec les Modernes

Le temps moderne a mis en marche le processus de la désacralisation de la nature et celle de la profanation voire de la démystification de l'univers, de la dé-civilisation des mœurs et des pratiques religieuses. Pour les modernes l'homme a la capacité de tout connaître et de tout dominer. C'est l'unique être au monde dont la présence a la plus haute fin en soi. L'homme a seulement besoin de la raison et de l'expérimentation pour connaître la nature. Le développement des sciences de la nature a démystifié et désacralisé l'univers. Par la discipline de l'esprit, il est allé au cœur même de la nature, qu'il ne connaissait qu'à partir des lois qui régissent les agents et qui agissent en son sein. Erigé en mesure de toute chose, l'homme se place hors et en dessus de la nature. Par l'expérimentation et la technique, l'homme devait connaître plus profondément la nature²⁹⁸.

Aussi, postulant les corrélations entre le monde du sujet et de l'objet, René Descartes accorda la primauté de la conscience humaine sur la matière. L'homme est l'unique être au monde qui a une âme. Il jouit de la capacité de liberté et d'autonomie. Il est «maître et possesseur de la nature»²⁹⁹. Il a initié un idéal émancipateur qui a atteint son apogée à la Renaissance et les Lumières, pour lesquels n'est vrai que ce qui est saisissable par la raison. Ceux-ci rejetaient la dimension symbolique des êtres qui relève de la religion et la métaphysique, domaines de l'invérifiable. Il s'en est suivi un humanisme qui opposait l'homme et la nature. La raison est la clef de connaissance du monde, jusqu'en faire le ressort particulier d'un mode de production économique à travers un expansionnisme technique. L'interprétation mathématique de la nature par Galilée s'est substituée à la simplicité chaotique de l'existence par la complication du monde. Les travaux d'Isaac Newton ont fortement changé la conception de la nature, partant la relation de l'homme avec la nature, devenue un substrat des artifices de la technique. Le monde sensible est devenu une réalité strictement subjective sans mystère et sans valeur propre et une simple matière inerte vouée à la manipulation. Cela a ouvert la voie à l'athéisme, dont L. A. Feuerbach, Karl Marx et Friedrich Wilhelm Nietzsche se sont fait des porte-étendards.

Par sa critique de la religion, le premier, a annoncé le siècle du nihilisme. Le second a versé dans la déification de l'homme et le dernier a voulu substituer la religion

²⁹⁸ Cf. K. OTT, *Umweltethik. Eine Einführung*, 29-30.

²⁹⁹ Cf. R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, VI, 62.

par le communisme. La conception marxienne de l'homme constitue le point de départ d'une culture de domination. La raison d'exister pour l'homme est de transformer le monde par le travail. L'homme marxien est un *homo faber*, il n'a ni intériorité ni complexité. C'est le prométhéen qui renverse les dieux pour maîtriser l'univers. Il s'approprie les forces de production matérielle pour avoir le pouvoir sur la société. Il n'est ni ami ni fils de la nature pour parvenir à une autonomie. Il ne cherche pas à intégrer mais à la conquérir, dominer et maîtriser la nature. Dominer la nature, non au sens de l'aménager et de la rendre utile à la vie, mais au sens de la transformer était le but de la science. Pour ce faire, il devait s'affranchir de tout ce qui lui est étranger, en particulier la religion³⁰⁰. Comme on peut le constater, avec les modernes, la nature est tombée sous l'emprise de la raison humaine, de la science, de la technique et de l'économie. Elle était à la merci de l'homme qui devait la dominer.

1.3.4 La nature après les modernes

Au nom des valeurs morales, culturelles et religieuses, certains courants de pensée, dont le naturalisme, mêlant la nostalgie du passé à l'utopie du futur, dénonçaient la conception utilitariste de la nature. Ils ont étalé au grand jour la capacité destructrice de l'esprit des Lumières. Parce que convaincus que l'homme ne saurait parvenir à son accomplissement sans la communion avec la nature, les naturalistes ont plaidé pour le retour à la valeur esthétique et mystique de la nature. Car, l'homme fait partie du processus évolutif de la nature, lequel donne sens à son existence. Aussi Jean Jacques Rousseau pouvait affirmer que «Tout est bien sorti des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme. Il force une terre à nourrir les productions d'une autre, un arbre à porter les fruits d'un autre ; il mêle et confond les climats, les éléments et les saisons ; il mutile son chien, son esclave et son cheval; il bouleverse tout, il défigure tout, il aime la difformité, les monstres ; il ne veut rien tel que l'a fait la nature, pas même l'homme ; il le faut dresser pour lui, comme un cheval de manège; il le faut contourner à sa mode, comme un arbre de son jardin.»³⁰¹

Par ailleurs, la philosophie de la nature - en particulier la phénoménologie - a amorcé une critique de l'idéalisme. Réfutant le libre arbitre cartésien, Spinoza

³⁰⁰ E. MORIN, *Redresseurs d'espérance pour une planète en détresse*, in: *Enthropia*, n°6 (2009), p.181-182.

³⁰¹ J.J. ROUSSEAU, *Emile*, cité par P. MEIRIEU, *Eduquer à l'environnement. Pourquoi, Comment? Du monde objet au monde projet*.

préconisait un monisme matérialiste, qui conciliait le déterminisme avec la liberté humaine, qui ne s'oppose ni à la nécessité ni au déterminisme matériel. E. Husserl reproche à Descartes de dévaloriser le monde sensible, domaine de l'expérience immédiate. Dans la seconde moitié du 19^{ème} siècle a émergé un courant fondamentalement religieux d'obédience juive qui dénonçait dans un langage scientifique, anthropologique et psychanalytique le capitalisme, le marxisme et la civilisation techno-industrielle, facteurs de la désacralisation et de la destruction de la nature, préconisant en même temps le retour à l'ordre messiaque à travers une spiritualité de la terre³⁰².

Appréhendant l'être humain à partir de son appartenance à la terre, et celle-ci, à partir de son habitabilité, Martin Heidegger affirme la valeur d'un monde qui résiste à la mathématisation. Il a amorcé une critique des Lumières à partir d'une appréhension onto-théologique de la nature. Ainsi, il va substituer une jonction à la dichotomie homme-sujet / nature-objet introduite dans l'ordre des choses par les Lumières. Il considère l'univers comme une unité totalisante. Partant, opposer l'homme à la nature, c'est le diviser intérieurement. Car, la nature n'est pas seulement extrinsèque à l'homme, elle lui est aussi intrinsèque. Abuser de la nature extérieure, c'est préjudicier la nature intérieure de l'homme, c'est-à-dire, son psychisme et sa spiritualité. En fait, l'intériorité de l'homme est le fruit de l'interaction, de l'interconnexion et de l'interrelation de son organisme dans sa dimension intérieure et extérieure.

Ces idées sont à la base de la conscience écologiste. Mais, est seulement dans la deuxième moitié du 20^{ème} siècle que les scientifiques ont commencé à se préoccuper de la protection de l'environnement. L'union internationale pour la préservation de la nature publia en 1951 son premier rapport sur l'état de l'environnement dans le monde. La décennie 1960 était marquée par une intense activité économique qui a portée des graves atteintes à l'environnement. A travers son premier rapport, «*Halte à la croissance. Les limites du développement*», le Club de Rome 1972 dénonçait le mode de vie des sociétés modernes. Il alertait sur la menace que représente la croissance démographique pour l'environnement ce phénomène. En dépit de certaines limites, ce document indique que la pollution, en aval, et en amont, l'épuisement des ressources naturelles, sont des conséquences du fonctionnement de la société industrielle. Ce

³⁰² Cf. M. LÖWY, *Messianisme et nature dans la culture juive romantique*, in: D. HERVIEU-LEGER (Éditeur), *Religion et écologie*, p.128.

mouvement a été relayé par une prise de conscience de l'opinion publique. La crise écologique est devenue un défi politique international dont l'enjeu concerne le destin de l'humanité³⁰³. Mais, cet éveil de la conscience écologiste butte aux structures institutionnelles et mentales sclérosées par des intérêts économiques et de nombreux verrous et au manque d'une pensée politique et d'une force planétaire capable d'entamer des changements réels³⁰⁴. Le la réticence des États unies d'Amérique à approuver le protocole de Tokyo (1997) qui exige la réduction des CO₂ jusqu'en 2012 ou le fiasco du sommet de Copenhague (2009) ou encore le résultat quasi nul du sommet de Rio + 20 (Juin 2012) sur le développement durable et la réduction de la pauvreté à travers le monde en sont des illustrations éloquentes.

³⁰³ Cf. D. FOLSCHHEID, *Pour une philosophie de l'écologie*, in: *Écologie. Humanisme ou naturalisme. La vie en question*. Éthique n°13(3/1994), p.33-34. Sous l'égide de l'Unesco s'est tenue à Paris en Septembre 1968, une conférence intergouvernementale d'experts sur les bases scientifiques de l'utilisation rationnelle et de la conservation des ressources de la biosphère. Et en 1970 fut lancé un programme l'Homme et la Biosphère, qui a émis l'idée d'une conférence sur l'environnement au niveau mondial. Tenue du 5 au 16 Juin 1972 à Stockholm, ce sommet a connu la participation de 113 nations. Il se voulait une plate-forme multilatérale de concertation pour amorcer des actions pour réduire le gaspillage de ressources naturelles et endiguer les dommages causés à l'environnement. Le droit à un environnement sain avait été inscrit parmi les droits élémentaires de chaque homme. Car l'environnement contribue au développement de sa santé physique et mentale, intellectuelle, morale, sociale et spirituelle, etc. Depuis, les nations du monde se mobilisent pour la cause de l'environnement. L'ONU créa un secrétariat chargé de coordonner les programmes relatifs à l'environnement et de favoriser la coopération entre les milieux scientifiques et professionnels de toutes les régions du monde. Le programme des nations unies pour l'environnement (PNUE) a pour mission d'encourager les partenariats dans la protection de l'environnement en informant les nations et les peuples à améliorer la qualité de la vie sans compromettre la vie des autres et des générations futures. Il faut signaler des rencontres comme la conférence sur les énergies renouvelables (1981), sur le climat (1984), sur l'atmosphère en évolution et son implication pour la sécurité du globe à Toronto (1988). Dans l'entretemps en 1983, à l'initiative des Nations Unies, était mise en place, une commission dont la mission était d'évaluer les questions fondamentales relatives à l'environnement et au développement au niveau mondial et de proposer des suggestions concrètes et réalistes pour faire face à la crise écologique et aux défis économiques du moment. Elle a travaillé sous la coordination de Gro Harlem Brundtland, alors premier ministre norvégien. Elle rendit public son rapport en 1987, sous un titre assez suggestif : *Notre avenir à tous*. Il en ressort que la crise écologique est causée par l'activité humaine. Avec cette crise, c'est l'avenir de notre planète qui est en jeu. Il y a nécessité d'une mise en œuvre urgente de la responsabilité collective dans les domaines politique, économique, social et culturel, religieux et éthique s'impose assurer la survie de l'humanité. Il s'est tenu en 1992 à Rio de Janeiro au Brésil, le *Sommet Planète Terre*, où l'on a parlé du développement durable, lequel devrait concilier croissance économique, progrès technologique et conservation de l'environnement. Le sommet de Kyoto (1997). La conférence de La Haye (2000), le sommet de Johannesburg en Afrique du Sud sur le développement durable (2002). Ajoutons La conférence sur le climat de Bali en 2007, le neuvième sommet sur les biodiversités à Bonn (mai 2008). Le sommet de Copenhague au Danemark (décembre 2009). Cf. M. DEJEANT-PONS, *Un bien long chemin. Stockholm – Rio – Johannesburg*, in: M. STENGER (Éditeur), *Planète Vie Planète mort. L'heure des choix*, p.19-32. D'autres rencontres internationales, la dixième conférence des nations unies sur la biodiversité à Nigoya au Japon (Octobre 2010). La conférence de Cancún au Mexique, le onzième sommet de Hyderabad en Inde Octobre 2012. La conférence sur le climat à Varsovie et l'accord minima du sommet sur le climat de Lima au Pérou en décembre 2014 sont des illustrations éloquentes.

³⁰⁴ Cf. E. MORIN, *La voie. Pour l'avenir de l'humanité*, p.85.

1.4 Conclusion du chapitre

Jusqu'au Moyen-âge le monde n'avait pas connue d'intense détérioration de la nature. Celle-ci s'est intensifiée avec la révolution industrielle, la découverte des sciences de la nature et de la méthode expérimentale, qui ont occasionné l'émergence d'une médiation contraire au mode de l'immédiateté et l'imminence du sacré des temps pré-néolithiques, créant un clivage entre l'homme et la nature et une scission entre l'habitant et l'habitable. La révolution industrielle a fait perdre à l'homme le sens de la globalité du monde et de sa complexité. Le rationalisme, l'humanisme des Lumières, le marxisme, l'athéisme et le capitalisme ont occasionné la domination de la nature, réduite à une simple valeur utilitaire. Ce que contestaient Spinoza, Husserl, Heidegger. Ils ont prôné le retour à la nature et sa protection. Ce qui s'est développée jusqu'à devenir une discipline scientifique à part entière.

Au total, deux attitudes majeures ont marqué le rapport de l'homme à la nature. La première attitude était intégrative et participative. Elle considérait la nature comme un allié de l'homme et prônait la cohabitation, la coopération et la solidarité entre eux. La relation avec la nature était soit de cohabitation, soit de domination. La nature était tantôt associée, tantôt dissociée de l'homme. La seconde, en revanche était distanciation et la compétition, qui appréhendait la nature par l'esprit, la main et l'outil. Ici la nature était un moyen par rapport à une fin. Cette attitude tablait sur la mainmise et la domination et l'exploitation. Mais, aucune attitude n'a exclusivement guidé à elle seule une société. Les deux attitudes étaient toujours présentes dans chaque société, à travers un regard pluriel que l'on posait sur la nature. Cela rendait dynamique la prédominance d'une attitude au gré de circonstances. «Ainsi, s'il est vrai que la première configuration est fondée sur une distanciation débouchant sur l'anthropocentrisme qui reconstruit le monde par le biais d'une surexploitation, la seconde ligne d'évolution qui met l'accent sur la participation à la nature est marquée par une sous-exploitation initiale due au rythme lent de l'essor des techniques ; mais elle peut bien aussi, par le truchement de l'expansion démographique notamment, déboucher sur d'autres formes de surexploitation.»³⁰⁵ Et chaque fois que la nature était abusivement exploitée, des voies s'élevaient pour plaider sa cause. Cela a fait émerger une discipline de la protection de la nature ou l'environnement qui est l'écologie.

³⁰⁵ J. KI-ZERBO, *Compagnons du soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, p.12-13.

CHAPITRE 2: L'ÉCOLOGIE

2.1 Du concept

Le terme écologie a été forgé en 1866 par le biologiste allemand Ernst Haeckel (1834-1919) à partir de deux souches grecques, οἶκος, maison ou habitat et λογος, verbe, parole. Il désignait ainsi une discipline corollaire de la biologie qui étudiait les interactions entre les organismes vivants et leur habitat ou milieu de vie³⁰⁶. Étymologiquement, l'écologie est le discours sur la maison, sur l'habitat ou sur le milieu de vie. Elle étudie le réseau des relations de dépendance et d'équilibre biochimiques et géophysiques fondés sur les principes d'interaction et d'interconnexion³⁰⁷. L'écologie est l'étude des relations et interactions entre les êtres vivants d'un habitat. Elle étudie l'interaction entre les espèces vivantes et le milieu physique non comme une arène, mais une communauté de destin³⁰⁸. C'est «la part biologique» de la science de l'environnement qui étudie les relations et les interactions entre les espèces vivantes, les êtres organiques et inorganiques et leur milieu de vie, notamment la capacité de se reproduire des espèces et des populations dans un milieu naturel donné et leurs relations avec les composantes physiques et chimiques de leur habitat³⁰⁹. L'écologie est l'étude de la nature dans sa réalité totale. Elle étudie les ressources naturelles, la population, les espèces, les communautés de vie, les écosystèmes, le paysage, la biosphère et l'ensemble de l'univers, dans lesquels les différents paliers biologiques répondent aux lois physiques et chimiques. L'écologie étudie l'écosphère, les êtres vivants et leur support biophysique. Elle étudie le monde vivant à ses différents degrés d'organisation, de l'individu à la biosphère, les populations, les peuplements, les biocénoses, les écosystèmes, et les ensembles d'écosystèmes que constituent les paysages. C'est l'étude de la dynamique des interactions entre les espèces, les genres et les populations, d'une part, et d'autre part, les interactions et interconnexions entre l'écosphère et la technosphère ou l'impact de l'action humaine sur l'environnement naturel³¹⁰.

Dans sa signification biochimique et géophysique, l'écologie étudie la biosphère dans sa complexité interactive. Elle conçoit l'univers comme un ordre mécanique

³⁰⁶ Cf. G.M. TEUTSCH, *Ökologie*, in: H. HALTER / W. LOCKBÜHLER (Hrsg.), *Lexikon der Umweltethik*, 81.

³⁰⁷ Cf. *Écologie*, in: *Encyclopaediae universalis*, Volume 5, p.923.

³⁰⁸ Cf. L. BOFF, *La terre en devenir. Une nouvelle théologie de libération*, p.21.

³⁰⁹ Cf. B. FISCHER / M-F., DUPUIS-TATE, *Le guide illustré de l'écologie*, p.24.

³¹⁰ Cf. B. FISCHER / M-F. DUPUIS-TATE, *Le guide illustré de l'écologie*, p.13.

agencé au sein duquel les éléments sont en rapports actifs entre eux et avec leur habitat. «L'écologie est l'étude de la nature prise comme un tout où toutes les réalités, y compris les hommes, dépendent les unes des autres. Du point de vue scientifique, l'ensemble des êtres vivants forme un écosphère comprenant un grand nombre d'écosystèmes. Et d'un point de vue philosophique, religieux ou éthique le fait premier des écosystèmes conduit à des réflexions qui insistent sur la valeur propre et sur l'interdépendance de tous les êtres vivants et de la nature.»³¹¹ L'écologie recherche l'équilibre de l'univers selon son mode fonctionnement original, à travers la conservation de la diversité des biotopes et des espèces animales. Elle étudie les conditions d'existence des êtres vivants et leurs interactions entre eux et avec leur milieu et intègre de façon harmonieuse l'homme dans l'environnement. Elle étudie l'interdépendance et les influences réciproques entre organismes au sein des écosystèmes et le milieu où ils vivent. Tandis que dans sa signification anthropologique, l'écologie étudie l'homme en tant qu'un être social, culturel et historique dans son rapport avec son milieu de vie³¹². L'écologie étudie les relations entre les organismes vivants et leur habitat ou milieu de vie et les interdépendances constitutives de la trame de la vie dans l'univers, sur l'organisation des écosystèmes, les interactions et interconnexions des êtres vivants et les invariances et l'horlogerie qui rythment les pouls du cosmos et le maintient en équilibre et dénonce tout ce qui tend à briser l'élan vital sur terre³¹³.

Le terme écologie connaît un excès de mode, qui fait que ce terme désigne tantôt les actions menées par «les amis de la nature», tantôt celles des groupes de pression culturelle et politique qui militent pour la protection de l'environnement, tantôt une discipline scientifique. «L'écologie n'est pas un monde clos. C'est une galaxie aux contours flous. Divisée en disciplines (scientifique, politique, philosophique, artistique, religieuse), subdivisée en courants (environnementaliste, humaniste, utilitariste, Deep ecology, christianisme) qui eux-mêmes sont composés de chapelles, de familles, de sensibilités diverses, parfois contradictoires, l'écologie contemporaine n'est pas simple à saisir d'un trait ou d'un mot.»³¹⁴ L'écologie apparaît mal fondée intellectuellement et

³¹¹ J-Y. LACOSTE (Éditeur), *Dictionnaire critique de théologie*, p.438.

³¹² Cf. L. BOFF, *La terre en devenir. Une nouvelle théologie de libération*, p.26.

³¹³ Cf. D. FOLSCHNEID, *Pour une philosophie de l'écologie*, in: *Écologie. Humanisme ou naturalisme. La vie en question*. Éthique n°13(3/1994), p.10.

³¹⁴ L. LARCHER, *La face cachée de l'écologie. Un antihumanisme contemporain?*, p.12-13.

manquer de contenu exact et de signification réelle, jusqu'à susciter le soupçon³¹⁵. Aussi, distingue-t-on l'écologie en tant qu'une discipline scientifique de l'écologisme qui est une idéologie de tendance écologiste.

2.2 L'écologie n'est pas l'écologisme

L'écologie étudie la biosphère dans sa complexité interactive, les phénomènes de systèmes de la nature (recyclage et de régénération) et l'impact de l'homme et de son activité et des relations interhumaines sur la nature. En tant que science, l'écologie dépasse le niveau la protection de l'environnement physique, elle brasse, embrasse et combine les contraintes biophysiques et les interactions entre les êtres vivants d'un milieu donné. C'est l'étude des conditions de l'apparition et du maintien de la vie sur terre, à partir d'une nouvelle cosmologie mise à jour grâce aux sciences de la terre et de la nature. L'écologie étudie de l'environnement terrestre et sa prise en charge effective: non seulement en faveur de sa sauvegarde, mais aussi de sa promotion de la plus grande qualité possible de la vie. Elle traite de tous les domaines de la vie et de l'interdépendance entre les êtres organiques et non organiques.

Dans sa forme théorique, l'écologie porte sur l'homme, la vie et la survie de l'humanité, le rapport de l'homme à la nature et à l'environnement et sur l'origine des normes et des valeurs, leur émanation anthropogène ou physiogène de manière interactive. Elle parle de la nature, de l'homme et son activité (développement social et création artistique pour traiter de l'ensemble du passé) et du devenir de la terre et de l'humanité. Elle rend compte de l'impact de l'homme et des relations interhumaines sur la nature. La nature est l'habitat de l'homme, le lieu d'intimité et de recueillement qui le porte. Elle veut donner sens à la vie sur la terre, par la négation du hasard. L'écologie donne une vision nouvelle de l'univers, une autre perspective de la nature et redéfinit la place de l'homme dans l'univers, qui lui est un tout, où tous les éléments dépendent les uns des autres. Elle promeut les conditions de vie et de son maintien, à partir d'une nouvelle cosmologie mise à jour grâce aux sciences de la terre et de la nature. Elle se représente la terre comme un super organisme vivant, articulé, lié à l'univers entier, car la patrie commune de tous les vivants présents et à venir.

³¹⁵ Cf. J. P. RAFFIN, *De l'écologie*, in: *Écologie. Humanisme ou naturalisme. La vie en question*. Éthique n°13 (3/1994), p.35.

L'écologie a mis à jour une nouvelle cosmologie à partir des sciences de la terre et s'inscrit dans une logique de l'utilité et de la durabilité. Elle préconise les principes de bon sens, de précaution, de responsabilité et de solidarité. En tant que telle, l'écologie a acquis un intérêt global, car elle concerne la vie et la survie de l'humanité et la planète. Elle met en lumière le destin commun de la nature et de l'homme. Elle repense la vie en organisant de nouvelles manières de vivre. Elle fournit les données objectives dans la relation entre les êtres vivants et leur milieu. L'écologie englobe tous les domaines de la vie et protège la vie, en intégrant de façon harmonieuse l'homme dans l'environnement. Elle ne se réduit pas à la simple protection de la nature. Elle est devenue la question des questions, qui fonde la nouvelle radicalité et le véritable point central des préoccupations humaines. Elle exprime une attitude fondamentale vis-à-vis de la réalité centrée sur la nature ou la vie et qui se démarque de la conception dualiste de la nature³¹⁶.

Mais à côté de l'écologie qui est une galaxie, il s'est constituée un discours écologique de tendance spiritualiste ou matérialiste ou politique, mieux une idéologie de tendance écologiste, dite l'écologisme. «L'écologisme, à son tour, réunit un ensemble de croyances, de constructions intellectuelles, de fantasmes dont les objets sont l'animal, la nature, la Terre ; mais qui en réalité expriment implicitement ou explicitement le rejet de la culture humaniste. L'écologisme profite de la faillite des grands systèmes pour se constituer à son tour en système. En intégrant l'environnement, l'animal, la nature, la planète au cœur de sa réflexion, l'écologisme reprend en son compte la vieille tentation holistique pour la renouveler en termes plus contemporains. L'adversaire fondamental, ontologique de cette écologie-là est l'humanisme. Il se construit et structure contre cet ennemi.»³¹⁷ Cette idéologie aurait émergé de trois courants, dont le premier est la synthèse de l'esprit libertaire et de la société de consommation, qui considère la nature comme un réservoir des ressources pour le plaisir exclusif de l'homme. Il remet en question les fondements des sociétés industrielles et accorde une place de choix à l'idée d'un retour au paradis perdu, qui met en évidence la pureté, la jeunesse et le plaisir pour l'environnement. Le second courant milite pour la reconnaissance des mêmes droits entre l'animal humain et non humain. Il considère l'animal comme un maître de sagesse qui a un pouvoir de distraire ses partenaires, de ré-enchanter voire de sauver le monde

³¹⁶ Cf. L. BOFF, *La terre en devenir. Une nouvelle théologie de libération*, p.27.

³¹⁷ L. LARCHER, *La face cachée de l'écologie. Un antihumanisme contemporain?*, p.13.

vide et trop matérialiste. Le dernier prend partie pour une nouvelle civilisation de la Terre, qu'il considère comme un être vivant dont l'existence est menacée par l'activité humaine (deep ecology). En deux mots, l'écologisme est un antihumanisme vert³¹⁸. L'écologie n'est pas de l'écologisme³¹⁹ ; aussi ceux qui pratiquent l'écologie scientifique se disent écologues et laissent le terme écologiste aux activistes amis et défenseurs de la nature ou de l'environnement³²⁰.

2.3 L'écologie, science ou inter-science?

Considérée au début comme une discipline corollaire de la biologie, qui étudie les réactions et interactions entre les êtres organiques et inorganiques avec leur milieu ambiant, l'écologie n'avait qu'un intérêt scientifique partiel. Avec le temps, l'écologie est sortie du carcan de la nature pour entrer dans le cénacle de l'anthropologie, de l'économie, de la sociologie, de la cosmologie, de la philosophie et de la théologie. «L'écologie est tout d'abord la science des relations entre les êtres vivants, du lien entre les organismes et leur substrat non vivant, et du fonctionnement des populations animales et végétales dans les systèmes qu'ils constituent. Dans les populations animales, on inclut l'humanité. Ces systèmes, en étroite relation mutuelle et en équilibre dynamique, constituent un «supersystème» unique, la biosphère, à la fois robuste et sensible.»³²¹ L'écologie étudie l'environnement naturel sous l'aspect biologique, chimique, physique, social et éthique. Elle étudie la nature et l'homme en tant qu'un être concret, historique, social, culturel, sexué ; et aussi, les rapports interactifs entre la nature et l'homme. Son objet va du naturel au vivant, de l'humain au végétal en passant par l'animal ; de l'environnement naturel à la promotion de la qualité de la vie, en passant par la protection de la nature en rapport avec la justice sociale, la paix, la pauvreté, la sécurité vitale, la dignité humaine, etc. Elle traite de la pollution, de la détérioration de l'environnement, de l'urbanisme, de l'industrialisation, de la production et consommation des biens, des conditions de travail, du transport, des rapports sociaux et culturels, de la biotechnologie, de la manipulation génétique, de greffe en chimère, du clonage, etc.

³¹⁸ Cf. L. LARCHER, *La face cachée de l'écologie. Un antihumanisme contemporain?*, p.13-14.

³¹⁹ Cf. J-P. RAFFIN, *De l'écologie*, in: *Écologie. Humanisme ou naturalisme. La vie en question*, Éthique n°13, (3/1994), p.35-38.

³²⁰ Cf. R. COSTE, *Dieu et l'écologie. Environnement, théologie, spiritualité*, p.10-11.

³²¹ M. LEGRAIN, *Signer l'appel de Heidelberg, pourquoi ?*, in: *Écologie. Humanisme ou naturalisme. La vie en question*, Éthique n°13(3/1994), p.113.

L'écologie prend en compte les rapports biologiques, chimiques, géophysiques, humains, sociaux, etc. Elle est au croisement de plusieurs disciplines, à telle enseigne qu'elle apparaît comme une inter-science. C'est une «science globale» qui met à contribution l'apport des autres disciplines pour assurer la survie de l'humanité. C'est une science autonome qui traite les interrelations et interactions entre les éléments de trois sphères de l'univers emboîtées les unes dans les autres : la biosphère, l'écosphère et la géosphère de manière globale dans une perspective décentrée, à partir d'une méthode, d'une logique, d'une unité conceptuelle et d'une spécificité propres³²². L'écologie fait appel d'une part, à l'apport des sciences exactes, humaines et naturelles ; et d'autre part, à des pratiques sociales et met à contribution de manière englobant les acquis des sciences dures ou humaines. Elle est une discipline transversale entre les sciences humaines et de la nature, qui intègre les déterminations environnementales, les interactions entre les êtres vivants et l'organisation des écosystèmes. L'écologie est à la croisée et l'interface de plusieurs sciences, sans en être ni la somme ni la synthèse. Elle est en synergie avec plusieurs autres disciplines. C'est le lieu d'une nouvelle interdisciplinarité³²³. Cela donne lieu à différentes formes d'écologie.

2.4 Les formes de l'écologie

2.4.1 L'écologie environnementale

L'écologie environnementale a pour cible le milieu naturel. «L'écologie environnementale traite du milieu ambiant et des rapports qu'entretiennent avec lui les différentes sociétés historiques, rapports parfois bienveillants, parfois agressifs, parfois assimilant l'être humain à la nature, parfois l'écartant.»³²⁴ L'écologie environnementale étudie les cycles et les systèmes qui régissent le milieu naturel et les interconnexions entre les êtres non humains et leur milieu de vie. L'écologie environnementale considère la nature comme un sujet autonome, ayant une valeur et des droits propres. Et les lois de la nature et les résultats scientifiques sont en elles mêmes des certitudes sans la part humaine. Elle préconise la conservation et la protection des espèces naturelles par la création des réserves naturelles ou l'érection des aires protégées aux conditions favorables pour les écosystèmes afin de protéger les espèces menacées.

³²² Cf. D. FOLSCHIED, *Pour une philosophie de l'écologie*, in: *Écologie. Humanisme ou naturalisme? La vie en question. Éthique* n°13(3/1994), p.10.

³²³ Cf. *Écologie*, in: *Encyclopaediae universalis*, Vol.5, p.924.

³²⁴ L. BOOF, *La théologie de la libération et l'écologie. Alternative, confrontation ou complémentarité ?*, in: *Écologie et pauvreté*, Concilium 261(1995), p.90.

Cependant, ladite protection des espèces naturelles se fait parfois aux dépens de l'homme, qui non seulement fait partie de la nature, mais aussi est uni à l'orientation fondamentale de sa propre valeur et des êtres non humains de son environnement immédiat. En tant que tel, l'homme est en étroite relation d'échange réciproque avec le milieu naturel. Ils sont inséparables. Par ailleurs, l'environnement n'est pas seulement le milieu qui entoure l'homme, mais aussi le milieu en lui et qu'il construit, fait d'instruments, de procédures et de symboles. Or, réduite à la conservation de la nature, l'écologie environnementale ne prend en compte ni le sort, ni le rôle et de l'impact de l'homme. Cela étant, la protection de la nature devrait s'étendre aussi à l'homme. Autrement dit, une authentique protection de la nature ne devrait occulter le sort de l'homme, qui en fait aussi partie³²⁵.

2.4.2 L'écologie humaine

L'écologie humaine considère la nature en fonction de l'homme. Elle considère l'homme de manière abstraite et générale, dans ses relations avec la nature et avec les différents milieux de son activité. Or, l'homme est un être concret, localisé et situé dans l'espace et le temps. Les relations entre l'homme et la nature sont fonction du contexte social et culturel. L'homme ne dépend pas seulement du milieu naturel, mais aussi du contexte social et historique et de l'organisation des systèmes culturels, qui sont déterminants dans les relations de l'homme avec la nature et dans les rapports sociaux³²⁶.

2.4.3 L'écologie sociale

L'écologie sociale étudie les systèmes historiques et humains dans leur interrelation avec les systèmes naturels. Elle étudie les formes de rapports entre les hommes et avec la nature et les interactions entre les systèmes environnementaux et socioculturels. «L'écologie sociale étudie la manière dont les êtres humains se comportent les uns envers les autres, vis-à-vis des êtres plus complexes de la création, et de la manière dont ils s'organisent dans leurs rapports avec les autres êtres de la nature, sous des régimes

³²⁵ Cf. N. KOSCIUSKO-MORIZET / P. D'ORNELLAS, *Une écologie digne de l'homme? Développement durable et bioéthique*, p.8.

³²⁶ Cf. R. COSTE, *Dieu et écologie. Environnement, théologie, spiritualité*, p.149-150.

de grande exploitation et de cruelle exclusion.»³²⁷ L'écologie sociale étudie les rapports culturels et historiques et sociaux entre les hommes en société ; notamment les rapports entre l'homme et la femme, entre les riches et les pauvres, entre les races, entre les cultures, les religions et les sociétés, voire entre les États et les nations.

L'écologie sociale considère de l'état de l'environnement naturel est une grille de lecture de rapports de pouvoir, de richesses et de force au sein des sociétés et entre les sociétés. Le sort de la nature dépend du type de ses relations entre les hommes en société. L'attitude envers la nature est fonction du type des relations entre les hommes, qui si elles sont de domination ou d'exploitation, la nature en fait des frais. «La façon dont l'homme traite l'environnement influence les modalités avec lesquelles il se traite lui-même et réciproquement. (...) À notre époque en particulier, la nature est tellement intégrée dans les dynamiques sociales et culturelles qu'elle ne constitue presque plus une donnée indépendante.»³²⁸

L'écologie sociale se focalise sur les rapports sociaux qui peuvent être de malfaçon et de dysfonctionnement ou de cohabitation pacifique. Elle analyse les systèmes politiques, les rapports économiques et sociaux, les rapports de pouvoir et de richesse au sein des sociétés et entre les nations, pour prendre à bras le corps la domination à tous les niveaux, local, régional, national et international. «La logique de la domination est propre aux deux situations, inspirée par le dualisme – blanc contre noir, masculin contre féminin, culture contre nature, le premier de chaque couple étant toujours supérieur au second, justifiant ainsi la soumission de l'un par l'autre. Il est affligeant de constater que la soumission de la femme par l'homme est répandue partout dans le monde. Le lien entre la domination de la femme par l'homme et la domination de la nature par l'homme a cependant été renforcé en Occident par l'identification idéologique de la femme et de la nature. Si l'on en revient à la pensée mythique et philosophique des anciens Grecs, la femme appartient au règne de la nature, et l'homme à celui de la transcendance ; et la nature matérielle est féminine, tandis que les principes abstraits, rationnels ainsi que les lois de la nature sont masculins. Dans les sociétés qu'on dit en développement, le développement industriel se fait au bénéfice des hommes et au détriment des femmes - du moins quand il profite aux populations locales. Dans ces sociétés, le travail des femmes implique des activités de subsistance comme le

³²⁷ L. BOFF, *La théologie de la libération et l'écologie. Alternative, confrontation ou complémentarité?*, in: *Ecologie et pauvreté*, Concilium 261(1995), p.99.

³²⁸ BENOIT XVI, Lettre encyclique *Caritas in veritate*, n°51.

jardinage, la garde des animaux, et la recherche de l'eau, du bois de combustion et du fourrage. (...). Dans de tels cas, d'un point de vue matériel comme d'un point de vue formel, la domination de l'homme sur la nature est équivalente à la domination de l'homme sur la femme.»³²⁹ Néanmoins, l'attitude envers la nature est fonction des schèmes de pensée et des représentations mentaux des peuples.

2.4.4 L'écologie mentale

L'écologie mentale s'attèle aux habitudes sociales et les structures culturelles et les rapports interpersonnels et avec l'ensemble de l'univers à travers les idées, les schèmes mentaux, les préjugés ou complexes, l'imaginaire et les valeurs morales, les pratiques culturelles des peuples. «Elle permet de développer l'aptitude à l'intimité, d'être à l'écoute du message que tous les êtres diffusent par le simple fait qu'ils sont là, par leur relation à ce qui les environne, par leur capacité de symbiose avec l'univers pris dans sa complexité, dans sa majesté, et dans sa grandeur. Elle conduit au renforcement des énergies psychiques positives de l'être humain pour pouvoir affronter avec succès le poids de l'existence et les contradictions de notre culture dualiste, machiste et consummatrice. Elle favorise le développement de la dimension chamanique de notre psyché. Le chaman habite en chacun de nous entre en syntonie non seulement avec les forces de l'univers qui se manifestent en nous par nos impulsions, nos visions, nos intuitions et rêves, et par la créativité.»³³⁰ L'écologie mentale revalorise le noyau émotionnel et porteur des valeurs de l'être humain face à la nature, qui n'est pas seulement extrinsèque à l'homme. Elle est dans son esprit sous forme d'énergie psychique symbolique, archétype. L'homme est biologiquement et psychologiquement lié à la nature à travers des connexions avec les énergies cosmiques.

En effet, l'attitude envers la nature s'enracine profondément dans les structures mentales des personnes et des sociétés. Cet enracinement lui permet de s'ouvrir au dynamisme cosmique originel, qui mène le monde. Les expériences positives, traumatiques ou inspiratrices dans le contact avec la nature et les humains laissent des traces dans l'inconscient individuel et collectif. Elles contribuent au processus de

³²⁹ J. BAIRD CALLICOTT, *Les pensées de la terre. Méditerranée, Inde, Chine, Japon, Afrique, Amériques, Australie : la nature dans les cultures du monde*, p.32-33.

³³⁰ L. BOOF, *La terre en devenir. Une nouvelle théologie de libération*, p.60-61.

l'individualisation de la personne et de la formation de l'imaginaire collectif d'un peuple ou d'une société³³¹.

La mentalité détermine l'attitude de l'homme envers la nature, qui selon le cas, peut être de crainte, de protection, de respect ou de domination. Cela veut dire qu'«il existe une étroite relation entre les attitudes dominantes dans les relations sociales et le bon usage des ressources, les croyances établies concernant la nature de la société humaine et sa place dans l'univers plus vaste de forces cosmiques. Entre de telles croyances, les normes éthiques d'un peuple et ses opportunités d'action, il apparaît qu'il y a un processus continu d'ajustement réciproque. Les mythes d'origine d'un peuple, des ressources naturelles qu'il exploite, de son équipement culturel et de ses institutions sociales expriment et soutiennent des attitudes envers les forces extrahumaines qui sont censées le contrôler et intervenir chez lui.»³³² Cependant, l'écologie mentale conduit à un enfermement dans une symbolique intérieure, parce que dépourvue de dimension spirituelle et d'une expérience de fond qui englobe toute chose, qui capte la totalité de choses dans un ensemble organique chargé de valeur et de signification³³³. Jugeant superficiel toutes les formes de l'écologie et l'engagement en faveur de la nature, un courant de pensée propose d'aller en profondeur.

2.4.5 L'écologie profonde

L'écologie profonde (la *deep ecology* en anglais) considère comme un sujet de droit qui a une valeur intrinsèque qui ne dépend pas des besoins humains. Elle défend la nature contre le pouvoir de l'homme et préconise un nouveau type de rapport entre eux. Elle s'oppose à toute attitude instrumentaliste de la nature. Elle ordonne l'homme dans une manière de vivre, de penser et d'agir et le considère comme faisant partie de la nature. Elle étend le droit au bonheur à tous vivants, même les non humains. La *deep ecology* s'insurge contre la classification qui place l'homme au sommet de la hiérarchie des êtres vivants. Ce courant écologiste accorde la même attention aux espèces de la chaîne trophique, aux écosystèmes et aux cultures humaines. Elle pose la nature (et non pas l'environnement) comme première. Car celle-ci est le lieu de la vie. La diversité des

³³¹ Cf. L. BOFF, *La théologie de la libération et l'écologie. Alternative, confrontation ou complémentarité?*, in: *Ecologie et pauvreté*, Concilium 261(1995), p.90.

³³² DRYLL FORDE, *African worlds*, p.VII, cité par F. EBOUSSI BOULAGA, *La reconstruction culturelle et politique. Perspective écologique*, in: KÄ MANA / J-B. KENMOGNE (Éditeurs), *Ethique écologique et reconstruction de l'Afrique*, p.85.

³³³ Cf. L. BOFF, *La terre en devenir. Une nouvelle théologie de libération*, p.61.

formes de vie qui s'y trouvent et qui concourent à la réalisation de ces valeurs. Elle juge impuissantes les mesures qui s'appuient sur des considérations utilitaristes de la nature à apporter une solution efficace et durable la crise écologique³³⁴.

L'écologie profonde s'inscrit les finalités de la nature et de l'homme, de la terre et de l'humanité dans une perspective biocentrique, qui attribue à la nature une valeur intrinsèque, accorde au règne animal et végétal, à l'écosystème un primat sur l'homme. Elle considère le droit à la vie comme un droit universel non quantifiable pour toute forme de vie, à travers une appréciation de la nature à sa juste valeur esthétique et considère les intérêts de tous les êtres sensibles, en incluant ceux des générations à venir proches et éloignées. Partant, aucune espèce n'est supérieure à une autre. Chaque espèce est une valeur intrinsèque, et en tant que telle, elle est bonne ou désirable en soi. «Par son approche systématique, symbiotique et même participative et compassionnelle à l'égard des confrères et consœurs de la nature, l'«écologie profonde» espère opérer une percée épistémologique non négligeable par rapport au face à face stérilisant entre l'esprit humain et la nature perçue comme objet à appréhender. (...). Pour sa part,

³³⁴ Cf. L. LARCHER, *La face cachée de l'écologie. Un antihumanisme contemporain?*, p.83-110. Aldo Leopold, Aern Naess et James Lovelock sont les principaux représentants de l'écologie profonde. Ils plaident la cause de la terre fortement menacée. Le premier est le théoricien de la *deep ecology*. Selon lui, l'écologie n'aboutit à rien, parce qu'elle est incompatible avec la vision abrahamique de la Terre. A la manière d'Henry Thoreau, Aldo Leopold critique le christianisme et l'homme moderne, qui passe son existence à amasser les biens qu'il perdra en mourant. Selon lui, l'homme moderne est esclave de son travail, de sa maison, de sa propriété. L'homme moderne est un conquérant arrogant, un être de hubris détruisant tout au passage par orgueil et par bêtise. Parce qu'il se croit différent et supérieur. C'est un ennemi de la nature en raison de son esprit de conquête et de supériorité. Contre une vie moderne qu'il juge inutile, ratée, artificielle et aliénante, Aldo Leopold propose une existence au cœur de la nature sauvage. C'est selon lui la vie authentique et vivifiante. La nature sauvage est le lieu de dépouillement, de régénération, de fusion entre l'homme et l'environnement. Il propose une éthique de la Terre, qui est une communauté des vivants et qui embrasse dans un même mouvement les relations entre les hommes, la Terre, les animaux et les plantes. L'éthique de la terre implique le respect de la communauté entière et de chaque membre. La communauté biotique comme mesure morale de ce qui est bon et mauvais, juste ou injuste. L'homme est membre et citoyen de la communauté Terre. Dans cette éthique, l'homme n'est pas un être à part, mais un membre d'une communauté élargie au sol, à l'eau, aux plantes, animaux, bref, l'homme appartient à la communauté Terre. Cela implique le respect des autres membres et de la communauté en tant que telle. C'est pourquoi, l'homme doit passer du statut de conquérant et prédateur de la nature à celui du citoyen respectueux de la nature. Il situe l'homme au même niveau que les autres réalités de la nature. Il étend le terme citoyen à toutes les autres réalités de la nature. Aern Naess, c'est à lui que revient la paternité de la *deep ecology*. Il veut une écologie qui soit vraiment authentique et profonde. Selon lui, l'épanouissement de la vie humaine et non humaine est des valeurs en soi. Il prône l'égalité des droits entre les membres de la communauté. Et James Lovelock, avec l'hypothèse de la Gaïa, mot qui désigne la déesse de la terre dans la mythologie grecque, est considéré comme le premier grand prêtre de l'écologie profonde. Selon lui, la Terre est un être vivant doué d'une capacité d'autorégulation qui favorise et préserve des conditions propices à la vie. C'est un organisme vivant, un être à part entière, qui tire son être et sa survie de lui-même. Et l'homme n'est qu'un élément d'un dispositif complexe, vivant, naturel qu'est la planète Terre-mère. Le salut de la Terre ne viendra que du repli démographique et économique.

l'écologie profonde vise à être un concept presque prophétique pour libérer les énergies nécessaires à une conversion du monde avant qu'il ne soit trop tard.»³³⁵

L'écologie profonde dénonce l'anthropocentrisme, l'atomisme et le dualisme de la philosophie moderne. A l'opposition objet – sujet, science – spiritualité, homme – nature, Nature – culture, propre à la science classique, l'écologie profonde substitue une écosophie qui intègre l'homme et la nature dans un processus holistique sur base d'harmonie et d'équilibre cosmiques. Elle montre qu'on est d'autant plus soi-même que l'on développe au mieux ses relations avec l'ensemble des existants, par la coexistence, la cohabitation au lieu de la domination, l'humilité à la place de l'orgueil. Seuls l'amour et la compassion qui naissent de cette communion peuvent changer le comportement individuel et collectif des hommes vis-à-vis de la Terre. C'est une nouvelle perception du rôle de l'homme dans l'univers. L'écologie profonde favorise l'adaptation culturelle humaine aux changements environnementaux. Elle relie justement dans une dimension formelle l'interrogation systématique, en même temps que son caractère philosophique de réflexion en profondeur sur les problèmes écologiques³³⁶.

Pour les théoriciens de l'écologie profonde, la protection de la nature, l'épanouissement de la vie et de toute culture passent par un repli économique et une baisse drastique de la population humaine mondiale. Une véritable conscience écologiste passe par une expérience de communion avec la vie immanente de la planète³³⁷. L'écologie profonde est antihumaniste. Ses branches radicales à l'instar des éco-guerriers et du mouvement volontaire pour l'extinction de l'espèce humaine (*The Voluntary Human Extinction Movement* (VHEMT)) préconisent l'élimination volontaire de l'espèce humaine pour sauver les espèces biologiques animales et végétales. Celles d'inspiration religieuse, notamment l'Église de l'euthanasie (*The Church of Euthanasia*, COE), outre son enseignement de mettre volontairement fin à la vie, est radicalement antinataliste. Son unique commandement est «tu ne procréeras pas». Ses adeptes s'engagent à ne pas procréer et à se suicider. De même, le Front pour la libération de

³³⁵ J. KI-ZERBO, *Les compagnons du Soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, p.9.

³³⁶ Cf. G. FILORAMO, *Métamorphoses d'Hermès. Le sacré ésotérique d'écologie profonde*, in: D. HERVIEU-LEGER (Éditeur), *Écologie et religion*, p.140-141.

³³⁷ Cf. R. COSTE, *Dieu et l'écologie. Environnement, théologie, spiritualité*, p.32. Aldo Leopold souhaite une réduction de la population mondiale jusqu'à 3 milliards d'habitants, le théoricien de l'hypothèse de la Gaïa, James Lovelock parle d'un demi-milliard, et Aern Naess se veut plus radical en parlant de 100 millions. Jean de Brière préconise de tarir la source de la surproduction des enfants dans le tiers monde. Et William Aiken note qu'une mortalité humaine massive est une bonne chose. Il faut la provoquer. C'est un devoir à l'égard du milieu naturel que d'éliminer 90 % de nos effectifs.

Gaïa (à ne pas à confondre avec l'hypothèse de Gaïa de James Lovelock), une autre secte de tendance extrémiste appelle à débarrasser la Terre de l'espèce humaine par une contamination volontaire avec un virus mortel. Elle soutient les campagnes pro-avortement et pro-euthanasie³³⁸.

L'écologie profonde veut à la fois une chose et son contraire. Son principe de respect de toute forme de vie a pour coût la vie humaine. Elle défend la vie des êtres non humains aux dépens de la vie humaine. Au nom de la vie dans la nature et de limiter l'exploitation de ses ressources, elle détruit la vie humaine, exaltant l'infanticide, l'euthanasie et appelle à la stérilisation d'une bonne partie de la population humaine mondiale pour réduire la démographie. Le respect de toute forme de vie veut que l'on ne touche pas aux animaux et aux plantes pour se nourrir ou fabriquer des médicaments pour guérir certaines maladies. Cela étant, l'écologie profonde est une véritable menace pour l'espèce humaine. Non sans raison que d'aucuns la qualifie de dérive de la pensée écologique contemporaine³³⁹. En outre, l'écologie profonde rejette l'industrialisation à cause de son effet dévastatrice de la nature, l'un des fruits du modèle culturel occidental. Elle refuse les principaux aspects de la modernité comme société de consommation et qui voudrait maintenir le monde à l'état primitif.

L'écologie profonde frise l'idolâtrie de la nature. Elle se caractérise par «des affirmations qui ne se fondent sur aucune analyse ni réflexion, mais sur des intuitions présentées comme le fruit d'une expérience initiatique ou comme des éléments d'un enseignement traditionnel ésotérique ; un syncrétisme de principe ; une récupération de la symbolique chrétienne et une mythologisation du donné révélé, enfin une piété naturaliste qui rend hommage aux éléments de la nature divinisée.»³⁴⁰ L'écologie profonde est imprégnée d'idéalisme mystique et fataliste à cause de ses positions sur les populations humaines. Elle est proche du mouvement contre-culturel du Nouvel Âge, un mouvement syncrétique nébuleux qui prône une spiritualité de la terre, d'où découle un nouveau mode de vie et un mysticisme cosmique³⁴¹. En effet, affirmer que la

³³⁸ Cf. L. LARCHER, *La face cachée de l'écologie. Un antihumanisme contemporain*, p.119-121.

³³⁹ Cf. L. LARCHER, *La face cachée de l'écologie. Un antihumanisme contemporain*, 83-121 ; M.J. VERLINDE., *La dérive vers une écologie sacralisante*, in: M. STENGER (Éditeur), *Planète Vie. Planète mort. L'heure des choix*, p.153-160.

³⁴⁰ M.J. VERLINDE, *La dérive vers une écologie sacralisante*, in: M. STENGER (Éditeur), *Planète Vie. Planète mort. L'heure des choix*, p.160.

³⁴¹ Cf. M.J. VERLINDE, *La dérive vers une écologie sacralisante*, in: M. STENGER (Éditeur), *Planète Vie Planète mort. L'heure des choix*, p.154. Le Nouvel Âge affirme le caractère totalisant du cosmos. Ses nombreuses réalités forment un Tout unique et sacré. Le Tout se reflète dans chacune des ses parties, avec

technosphère détruit l'ordre plus ou moins stable et critique construit par la Gaïa, c'est énoncer un postulat qui peut générer un désarroi aussi grave que l'angoisse provoquée par les dérives aléatoires de la loi du hasard. «En conséquence, l'écologie profonde doit abandonner le principe de la lutte pour la vie, en suivant au contraire des principes de différenciation et de symbiose qui respectent la complexité des organismes vivants. Les pratiques écologiques doivent, de ce fait, s'inspirer de ces critères, refuser les positions classiques et les rapports d'exploitation qu'elles impliquent, et favoriser les autonomies locales et le processus de décentralisation.»³⁴²

Les limites de chaque forme d'écologie veut que l'on considère la nature et de l'environnement de manière intégrale.

2.4.6 L'écologie holistique ou intégrale

L'écologie intégrale considère l'homme et la nature, les rapports sociaux et l'équilibre intérieur de l'individu et prend en compte tous les aspects de la vie humaine pour le bien de tous. C'est un champ d'action qui émet des nouvelles logiques sociales et une nouvelle rationalité d'action, qui inscrit l'humain dans la nature à travers une approche qui offre des éléments d'information et d'analyse des modes d'organisation et les processus vitaux communs à tous les systèmes vivants. L'écologie holistique préconise une alliance avec la nature et les relations entre les êtres organiques et non organiques et avec leur milieu. Dans le concept d'écologie intégrale la société et la culture font aussi partie du complexe écologique. L'écologie intégrale tient compte de l'impact des facteurs naturels et culturels sur la nature et l'environnement. Dans la

lesquelles il est en continuelle interaction grâce à un maillage invisible. Ce réseau permet la communication de l'information entre les différentes composantes du cosmos qui demeurent interconnectées. La terre est en contact permanent non seulement avec les autres galaxies et les autres planètes du système solaire, mais aussi avec les mondes parallèles et invisibles qui se déploient dans tout le spectre des énergies occultes. C'est pourquoi, les habitants de la terre doivent être considérés comme des éléments d'un ensemble transpersonnel dont toutes les parties sont en continuelle interaction les unes avec les autres et non de manière isolée. Il faut un niveau supérieur de conscience grâce à certaines des techniques appropriées pour percevoir la réalité invisible dans laquelle l'homme et le cosmos constituent un Tout totalisant divin. Le commun des mortels n'a pas encore atteint le niveau de conscience requise pour percevoir la réalité invisible. Il faut donc accélérer le pas sur le chemin évolutif, du fait de l'ampleur de la menace actuelle, à cause des comportements irresponsables des individus et des collectivités. Pour échapper à la catastrophe imminente, la terre doit disposer d'un cerveau collectif suffisamment puissant qui lui permette de diagnostiquer assez rapidement les problèmes auxquels elle est confrontée et préconiser des solutions globales qui tiennent compte de tous les facteurs impliqués et qu'elle mette en place des stratégies pour échapper à la catastrophe.

³⁴² G. FILORAMO, *Métamorphoses d'Hermès. Le sacré ésotérique d'Écologie profonde*, in: D. HERVIEU-LEGER (Éditeur), *Religion et écologie*, p.141.

perspective holiste, les questions économiques, politiques, sociales, militaires, éducationnelles, urbanistes, agricoles, etc. relèvent du domaine écologique³⁴³.

L'écologie intégrale englobe les aspects environnementaux, humains, sociaux, mentaux ; elle considère l'univers comme une totalité et un système global dans lequel toutes les parties sont solidaires et interagissent entre elles, ainsi une quelconque modification même infime peut entraîner des conséquences incalculables pour l'ensemble du système. Il suffit de modifier un élément aussi minime soit-il pour que tous les autres soient concernés³⁴⁴. L'écologie intégrale crée une nouvelle alliance entre la société et la nature, d'une part, et d'autre part, entre la société et la culture, en vue de l'équilibre cosmique du patrimoine commun. «L'écologie holistique (...) constitue une pratique et une théorie qui relie et incluent tous les êtres entre eux et dans leur environnement, ceci dans la perspective de l'infiniment *petit* des particules élémentaires (quarks), de l'infiniment *grand*, des espaces cosmiques, de l'infiniment *complexe* du système de vie, de l'infiniment *profond* du cœur humain et de l'infiniment *mystérieux* de l'océan illimité d'énergie primordiale d'où tout provient (vide quantique, image de Dieu). D'un point de vue écologique, tout ce qui existe coexiste. Tout ce qui coexiste préexiste. Et tout ce qui préexiste subsiste à travers une toile des interminables de relations inclusives. Tout se trouve en relation. Hors de la relation, rien n'existe. En affirmant l'interdépendance de tous les êtres, l'écologie reconnaît une fonction à toutes les hiérarchies et renie le «droit» du plus fort. Tous les êtres possèdent leur autonomie ; rien n'est superflu ou marginal. Chaque être constitue le maillon d'un immense courant cosmique qui, du point de vue croyant, vient et retourne à Dieu.»³⁴⁵ L'écologie est donc la relation que tous les êtres vivants et non vivants, naturels et culturels, entretiennent entre eux et avec leur milieu.

2.5 L'écologie promeut la vie

L'écologie est d'un intérêt vital. Elle est attentive à tout ce qui touche à la vie, à travers l'environnement, la nature et la corporéité. Elle étudie les équilibres cosmiques en tant qu'ils sont nécessaires à la vie. Elle veut protéger la vie de l'anéantissement en mettant en place des conditions favorables pour vivre dignement. «L'écologie constitue un moyen indispensable pour que chaque savoir, chaque pratique sociale, puisse

³⁴³ Cf. L. BOFF / V. ELIZONDO, *Éditorial*, in: *Ecologie et pauvreté*, Concilium 261(1995), p.7-8.

³⁴⁴ Cf. L. BOFF, *La terre en devenir. Une nouvelle théologie de libération*, p.21.

³⁴⁵ L. BOFF, *La terre en devenir. Une nouvelle théologie de libération*, p.25-26.

contribuer à garantir l'intégrité de la nature, c'est-à-dire principalement la préservation de la vie, à commencer par celle qui est la plus menacée.»³⁴⁶ L'écologie inaugure une ère, celle de la vie et de la survie de la planète et de l'humanité en repensant les rapports de l'homme à l'univers dans son ensemble et avec chacun de ses éléments.

L'écologie concilie l'amour de l'homme avec celui de la nature et la culture et la nature. Elle table sur l'équilibre entre la satisfaction des besoins fondamentaux de l'homme, l'échange, l'engagement social et son développement affectif, intellectuel, psychique, social, culturel et spirituel. L'écologie renseigne que les êtres vivants ne disposent que de manière limitée de la vie, de formes de vie, d'équilibres de vie et dépasse les possibilités dont on dispose pour définir une rationalité qui se fonde sur elle-même. Elle rappelle les ressources naturelles ne sont pas inépuisables ; la terre n'est pas infinie et pose un nouveau regard sur la nature et de nouveaux rapports avec elles. L'écologie invite l'homme à habiter la terre en berger et à se réconcilier avec lui-même, exister et coexister avec ses semblables et les autres êtres, parce qu'il vit en dépendance mutuelle avec les autres, selon deux principes de la synergie, compétition et coopération qui s'inscrivent dans un système.

L'écologie est un appel en faveur de la vie et à l'égard de l'univers. Elle donne une noblesse dans la complexité des formes existantes de la nature. Elles fournissent des règles, des normes et des critères pour un agir responsable. Cela suppose un retour à soi et de retrouver l'unité et la communion cosmique. La domination de la nature a pour corollaire l'exploitation des faibles, à la domination culturelle, discrimination raciale, religieuse et sexuelle, etc. Or, la domination d'une espèce peut détruire toutes les autres et compromettre sa propre survie. Dans ce sens, préserver l'environnement, c'est protéger la vie. Il ne s'agit pas d'abord de préserver la terre, l'eau, l'air, la nature, l'atmosphère, l'homme, mais de la protection de la vie, qui passe par la protection de la nature, lieu et milieu exclusif de vie. C'est pour cela qu'il faut des actions concrètes pour sauver la nature du pillage longtemps orchestré par des hommes. Pour l'heure, ce n'est plus une question de choix, car il en va de la survie de la planète et du genre humain³⁴⁷. Voilà pourquoi, par-delà la nature physique, la réflexion porte sur l'environnement dans sa complexité en tant que nature, culture et société.

³⁴⁶ L. BOFF, *La terre en devenir. Une nouvelle théologie de libération*, p.125.

³⁴⁷ E.U. VON WEIZSÄCKER, *Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt*, 9. Il écrit: «Wir treten, ob wir es wollen oder nicht, in ein Jahrhundert der Umwelt ein. In

Dès lors, ce ne sont ni les questions épistémologiques de l'activité scientifique ni celles de limites de la technologie qui constituent l'objet de l'écologie, mais la vie et la possibilité de la vie sur terre, dont la qualité liée au rapport de l'homme avec l'environnement naturel et s'évalue à travers les facteurs sociaux et économiques tels que la santé, l'alimentation, l'habitat, le logement, l'habillement, la croissance économique, l'emploi, la technologie, l'industrie, l'information, la communication, le niveau d'éducation et d'instruction, la production, la démographie, la culture, l'hygiène, la salubrité du milieu de vie, la production des biens, la consommation de l'énergie, la détérioration de l'environnement, l'exploitation des matières premières, le niveau de pauvreté et la justice sociale, etc. l'écologie est liée au social.

2.6 Écologie est l'impensé du social

Avec l'émergence de l'écologie scientifique et d'autres sciences naturelles similaires, il est établi que les actions ayant un effet directement délétère sur l'environnement ont souvent aussi un effet délétère sur les êtres humains³⁴⁸. L'écologie est systématiquement liée à la chose sociale. Il y a corrélation entre la crise écologique et crise sociale. Il existe des relations entre la crise environnementale et problèmes sociaux. «Ainsi, la crise sociale – marquée par le creusement de l'inégalité et par la dissolution des liens de solidarité tant privés que collectifs – qui semblent recouvrir la crise écologique, sert *de facto* à l'écarter du champ de vision. (...) Il faut sortir de ce hiatus. Comprendre que la crise écologique et la crise sociale sont les deux facettes d'un même désastre. Et ce désastre est mis en œuvre par un système de pouvoir qui n'a plus pour fin que le maintien des privilèges des classes dirigeantes.»³⁴⁹ La crise écologique est facette de la crise sociale. Car, il existe des relations entre la crise environnementale et problèmes sociaux, tels la paix, la justice, la pauvreté, les discriminations raciale, religieuse ou sexuelle et de droits de l'homme, etc. font partie du bien-être. Les problèmes sociaux sont aussi des problèmes écologiques.

Cela veut dire, les problèmes environnementaux ont des conséquences sociales et anthropologiques. Il y a des concomitances et des corrélations entre les facteurs sociaux et la nature physique. La paix, la justice, la pauvreté, les discriminations raciale,

diesem wird jeder, der sich realistisch nennen möchte, gezwungen, seine Handlungsweise als Beitrag zum Erhalt der Umwelt zu rechtfertigen.»

³⁴⁸ Cf. J. BAIRD CALLICOTT, *Les pensées de la terre. Méditerranée, Inde, Chine, Japon, Afrique, Amériques, Australie : la nature dans les cultures du monde*, p.36.

³⁴⁹ H. KEMPF, *Comment les riches détruisent la planète*, p.37.

religieuse ou sexuelle et de droits de l'homme, etc., font partie du bien-être humain. «Quel que soit le point de départ de l'analyse, on se rend compte très vite que les conséquences du dysfonctionnement se font sentir et au niveau de la paix et au niveau de justice et au niveau de l'environnement. Les conséquences négatives s'enchaînent les unes aux autres. Il faut parler d'*interconnexion*. A tel point que nombre de nos problèmes contemporains sont à la fois des problèmes de justice, de paix et d'environnement (sauvegarde de la création). Leur problématique véritable est celle de la trilogie des temps. Très vite, la problématique s'est avérée féconde pour la paix comme pour la justice, car elles doivent prendre en compte fréquemment de graves problèmes d'environnement. Elle le semble encore plus pour l'environnement, car elle amène à poser immédiatement la question des causes de sa dégradation et celle des conséquences qu'elle entraîne.»³⁵⁰

2.6.1 Écologie et justice

L'écologie est systématiquement liée aux rapports de forces au sein des sociétés, principalement à la justice. On parle de la justice commutative, de la justice distributive et de la justice contributive. Alors que la justice commutative exige que les contrats soient respectés et les engagements honorés, la justice distributive veut que chacun ait accès aux biens essentiels et nécessaires et au minimum pour vivre dignement. Enfin la justice contributive, elle rappelle à chacun ses droits et ses devoirs en vue du bien de l'ensemble. Elle reconnaît à chaque être animé le droit de vivre. La justice contributive intègre l'environnement, dans la production et l'accès à des biens essentiels de qualité convenable et en quantité suffisante. Là où manque la justice sociale, l'environnement fait des frais. La dégradation de l'environnement s'inscrit dans la logique de la domination et de violence et constitue une dimension trop méconnue des inégalités socioéconomiques³⁵¹. La justice sociale (équité entre les personnes, les fonctions et les institutions) implique une certaine réalisation de la justice écologique (une relation vraie avec la nature, un accès équitable à ses ressources, une garantie de qualité de vie)³⁵².

La crise environnementale est liée une injustice sociale. «L'injustice sociale affecte directement les personnes et les institutions sociales. L'injustice sociale chemine en

³⁵⁰ R. COSTE, *Dieu et l'écologie. Environnement, théologie, spiritualité*, p.12-13.

³⁵¹ Cf. J.M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, p.126.

³⁵² Cf. L. BOOF, *La théologie de la libération et l'écologie. Alternative, confrontation ou complémentarité?*, in: *Ecologie et pauvreté*, Concilium 261(1995), p.90.

parallèle de l'injustice environnementale. Ce sont deux faces de la médaille. L'injustice environnementale les affecte indirectement mais a des conséquences perverses immédiates, car la détérioration de la qualité de la vie provoque des tensions sociales, des violences, des maladies, la malnutrition et aussi la mort. Ce n'est pas la seule la biosphère qui est affectée, mais tout l'écosystème de la planète terre. Un minimum de justice environnementale est indispensable pour assurer une justice sociale minimale et la préservation de la *dignitas terrae*.»³⁵³

L'écologie en appelle à la justice. «Le plus urgent est d'établir la justice sociale, afin de garantir un degré élémentaire de vie et de dignité. Une fois ce palier fondamental atteint, on peut solliciter une justice écologique. Cela suppose plus qu'une justice sociale : cela implique une nouvelle alliance entre les êtres humains et les autres êtres, une nouvelle civilité envers l'être créé et la gestion d'une éthique et d'une mystique fraternelle/sororales orientées vers toute la communauté cosmique. (...), c'est-à-dire, que les éléments de la nature tels que les montagnes, les plantes, les eaux, les animaux, l'atmosphère et les vastes étendues de la terre sont les nouveaux citoyens qui participent à la collectivité humaine et que les humains participent à la collectivité cosmique. C'est alors seulement que la justice écologique et paix s'étendront sur la planète terre.»³⁵⁴ Outre la justice, l'écologie préconise aussi la solidarité avec les générations futures.

2.6.2 Écologie et solidarité

En effet, l'humanité tient à travers une succession des générations qui permet au genre humain de survivre dans un esprit de partage de ressources de la terre. «L'écologie implique de se projeter dans la durée. L'observation des phénomènes naturels conduit au sens du temps. Elle rappelle l'importance des cycles, des rythmes et de leurs ruptures, invite à une perception de la durée et du lien qu'elle tisse entre générations. De toute la pensée écologique, c'est la dimension la plus forte, mais la plus incomprise. Les esprits les plus ouverts renâclent devant le concept de générations futures. Qui sont ces gens qui nous prétendons protéger, alors qu'ils nous sont des parfaits étrangers, dont les goûts et jusqu'aux besoins nous échappent ? Précisément, tout est là : la volonté, désir de protéger l'avenir, incarné dans ces êtres mythiques, impliquent de laisser les options ouvertes. Qu'ils trouvent la terre en l'état. Les

³⁵³ L. BOOF / V. ELIZONDO, *Éditorial*, in: *Écologie et pauvreté*, Concilium 261(1995), p.8.

³⁵⁴ L. BOFF, *Théologie de libération et écologie*, in: *Écologie et pauvreté*, Concilium 261 (1991), p.99.

préservé signifie donc la préserver : le souci des générations futures rejoint celui de la planète, hic et nunc. La préoccupation de l'avenir imprégnant l'écologie dicte une manière de vivre et de penser le présent.»³⁵⁵ (sic).

Une écologie dépourvue de solidarité n'a pas de raison d'être. «Les ressources naturelles sont la propriété commune de toute l'humanité, il en résulte qu'aucun individu, aucun peuple et aucune génération ne sauraient se les approprier de façon indue en les gaspillant à leur seul profit. Chaque génération a droit à une vie dans un environnement riche, à l'air sain, à une eau et une terre pure et à une faune et une flore diversifiées. Elle a aussi le devoir de les léguer aux générations futures dans un état habitable. Et pour celles-ci, c'est un droit que d'habiter une terre viable. Ce n'est pas le profit maximal et immédiat d'une catégorie qui doit être la règle dominante, mais le bien de tous et de chacun des membres de l'humanité, aujourd'hui et demain. La destination universelle du milieu naturel et de ses ressources constitue «*la pierre angulaire de l'ordre naturel écologique*». Toute autre considération suppose qu'on le prenne sérieusement en compte. Toute utilisation de nos ressources naturelles suppose qu'on ne perde jamais de vue les besoins des autres êtres humains : ceux de demain comme ceux d'aujourd'hui. (...) la terre est essentiellement un héritage commun dont les fruits doivent profiter à tous.»³⁵⁶ La destination universelle des biens est un appel à une solidarité non seulement entre les hommes de chaque génération, mais encore avec les générations à venir, qui, elles aussi ont droit à un patrimoine naturel non manipulé par les générations présentes. «Ce principe s'impose aussi bien dans le temps que dans l'espace envers la nature. Dans le temps, car nous avons hérité d'un patrimoine que nous devons transmettre enrichi. Dans l'espace, parce que désormais nul pays n'accédera seul au salut écologique. (...). La nouvelle éthique de la nature jaillit du constat qu'un monde osmosé doit être régulé par un droit nouveau à la mesure des enjeux et des risques encourus. (...) les droits de la nature doivent dans certaines limites, pour un noyau incompressible de normes, s'imposer à tous.»³⁵⁷ L'injustice et le manque de solidarité sont une source de pauvreté.

³⁵⁵ R. M. GOULLAUD, *Le kaléidoscope (De l'environnement à l'écologie)*, in: *Écologie. Humanisme ou naturalisme. La vie en question*. Éthique n°13(3/1994), p.72.

³⁵⁶ JEAN PAUL II, *Message pour la journée de la paix du 1^{er} Janvier 1990*, n°8.

³⁵⁷ J. KI-ZERBO, *Les compagnons du soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, p.663-664.

2.6.3 Écologie et pauvreté

Les conditions environnementales ont une incidence sur les conditions de vie. La dégradation de l'environnement est source de pauvreté, parce que les ressources, matérielles, culturelles, sociales et les moyens de subsistance sont devenus si faibles au point d'être exclu du mode de vie acceptable. «La pauvreté sociale et la détérioration de l'environnement sont des symptômes d'un problème plus profond: un type de développement spoliateur, obsédé d'efficacité et de productivité maximal et qui manipule et domine les hommes que la nature.»³⁵⁸ La pauvreté est nuisible pour l'environnement. Les pauvres exercent des pressions successives sur l'environnement pour leur survie: ce qui rend leur survie davantage précaire. Ils exploitent intensément la nature, provoquent la déforestation, chassent et pêchent sans se préoccuper de l'équilibre écologique. La pression des pauvres sur l'environnement étant énorme, la pauvreté devient un fléau. La baisse de la fertilité du sol et l'accès aux ressources naturelles ont une incidence sur l'environnement. Elle diminue le rendement du sol et augmente les risques des catastrophes naturelles. Les conditions de vie des pauvres amenuisent la possibilité des solutions judicieuses pour le remplacement des usages des ressources naturelles, afin d'assurer leur conservation. Les pauvres sont certes les premières victimes de la perte de services écologiques et de la pression que subissent les systèmes naturels, mais ils comptent aussi parmi ceux qui détruisent le plus l'environnement³⁵⁹. «Au total, pauvreté et crise écologique sont inséparables. De même qu'il y a synergie entre différentes crises écologiques, il y a synergie entre crise écologique globale et crise sociale: elles se répondent l'une l'autre, s'influencent mutuellement, s'aggravent corrélativement.»³⁶⁰ La pauvreté est la négation de la dignité humaine.

2.6.4 Écologie et droits de l'homme

Depuis la conférence mondiale sur l'environnement de Stockholm en 1972, le droit à un environnement sain figure parmi les droits fondamentaux de l'homme. L'article premier de sa déclaration stipule que: «L'homme a un droit fondamental à la liberté, à l'égalité et à des conditions de vie satisfaisantes, dans un environnement dont la qualité

³⁵⁸ E. GADYNAS, *Écologie sociale du point de vue des pauvres*, in: *Écologie et pauvreté*, Concilium 261(1995), p.141.

³⁵⁹ Cf. R. COSTE, *Dieu et l'écologie. Environnement, théologie, spiritualité*, p.21.

³⁶⁰ H. KEMPF, *Comment les riches détruisent la planète*, p.57.

lui permette de vivre dans la dignité et le bien-être». L'homme a droit à un environnement dont la qualité lui permet de vivre dignement. Un environnement sain offre la possibilité d'un développement et épanouissement intellectuel, moral, social et spirituel. C'est un devoir solennel pour lui de protéger et d'améliorer l'environnement pour son propre bien et protéger le pour son bien propre, celui de ses congénères et générations futures³⁶¹. Une vraie écologie défend en même temps les droits de la terre et de la nature des droits de l'homme. Elle ne les sépare pas. Le mépris des droits de l'homme entraîne la dégradation des terres et l'exploitation des autres. La détérioration de l'environnement, la pollution de l'air, des eaux et de la terre sont un mépris de la dignité de l'homme. «La dégradation de l'environnement est en effet étroitement liée à la culture qui façonne la communauté humaine : quand l'écologie humaine est respectée dans la société, l'écologie proprement dite en tire aussi un avantage.»³⁶² Là où la dignité et les droits de l'homme sont respectés, l'environnement naturel l'est aussi en principe.

2.7 Conclusion du chapitre

Le problème de la planète aujourd'hui est celui de la séparation de l'homme, avec lui-même, avec autrui et avec la nature. L'écologie est au service du bien-être de l'homme et de l'ensemble de la planète. Elle invite à une prise de conscience de l'interdépendance et l'autonomie des écosystèmes naturels longtemps méconnues par l'homme. Son champ d'action est complexe. Elle donne une nouvelle vision de la terre, en tant que entité indivisible et du destin de la nature et de l'homme ; elle stipule l'interdépendance entre les êtres, et le risque apocalyptique qui pèse sur l'humanité. L'écologie propose une manière de vivre dans la responsabilité et harmonie avec la faune et la flore qui l'entourent, laissant à chaque être l'espace et les moyens nécessaires à son existence. Elle exige de l'homme une attitude d'habitabilité, afin que la nature devienne réellement le chez soi de l'homme. La relation de l'homme avec la nature va au-delà l'aspect utilitaire. «Nous croyons en une croissance illimitée ; l'écologie nous dit que toute croissance est limitée. Nous parlons de l'homme qui a conquis la nature ; l'écologie nous dit que notre bien-être est tributaire de systèmes dans lesquels la nature applique ses propres règles. Nos savants cherchent à isoler et simplifier les phénomènes ; l'écologie nous dit de prêter attention à la complexité de

³⁶¹ Cf. M. DEJEANT-PONS, *Un long chemin Stockholm – Rio – Johannesburg*, in: M. STENGER (Éditeur), *Planète Vie. Planète mort. L'heure des choix*, p.21.

³⁶² BENOÎT XVI, Encyclique *Caritas in veritate*, n°51.

notre environnement.»³⁶³ L'écologie reconsidère les rapports avec la nature, en vue d'une alliance de type nouveau non plus entre l'homme et la nature ou entre les hommes seulement, mais encore entre les nations.

L'écologie intervient en amont et en aval, pour repenser le rapport de domination dans le monde. Elle remet en cause les rapports que la science a établis entre l'homme et la nature, en faisant dériver celui-ci de celui-là. «L'être humain, plus que être sur terre, c'est être un tout, un terrien. C'est l'expression de la terre et du cosmos qui, jusqu'à ce jour, est la plus complexe et la plus singulière que l'on a connaissance. L'homme et la femme sont la terre qui pense, qui espère, qui aime et qui est entrée dans la phase de décision non plus instinctive mais consciente. Il n'était ni au dessus ni en dehors de la communauté cosmique.»³⁶⁴ Elle inaugure une relation autrefois impossible entre le local et le global et entre le particulier et l'universel, à travers l'axiome «pensant global et agir local»³⁶⁵. L'écologie rappelle à l'homme qu'il appartient à la terre et sa vie dépend et soumise aux lois de la nature. La nature se diversifie en maintenant l'unité cosmique, ce qui donne sens écologique à la biodiversité et la diversité culturelle et au pluralisme historique, bannissant toutes les dominations entre les peuples, les races et sexes, les cultures pour souligner leur complémentarité. D'où, s'engager contre la dénaturalisation de la nature, c'est, lutter contre la déshumanisation de l'homme et contre l'artificialisation de l'homme et de la nature. Cela veut dire, l'homme a non seulement une responsabilité envers la nature, mais il a aussi un devoir de solidarité avec les générations futures. L'impact de son action sur la nature est décisif qu'il lui faut faire attention à tout.

³⁶³ P. LEBRETON, *La nature en crise. Sang de la terre*, p.307.

³⁶⁴ L. BOFF, *Théologie de libération et écologie*, in: *Pas de ciel sans terre*, Concilium 236 (1991), p.92.

³⁶⁵ Cf. E.U. VON WEIZSÄCKER, *Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt*, 11.

CHAPITRE 3: ÉTHIQUE DE LA PROTECTION DE L'ENVIRONNEMENT

3.1 Éthique environnementale

3.1.1 Notions

L'éthique est une discipline qui étudie la manière dont l'homme devrait se conduire dans son rapport avec autres êtres. Elle aide l'homme à orienter son agir et à sa vie. L'éthique propose les règles, les normes et les critères qui déterminent l'agir humain individuel et collectif dans son rapport avec les êtres naturels non-humains ; d'une part, et d'autre part, recherche les voies et moyens de l'application de ces mesures dans les rapports l'homme - la nature. C'est la quête de la vie bonne par les autres et pour les autres à travers des institutions justes. L'éthique se rattache au bien et aux particularités des individus. Elle vise le bien de l'homme. Elle explique le but et la valeur de l'agir humain, qui quand il est orienté vers la satisfaction de besoins propres de l'homme comme sujet agissant, il a une valeur eudémoniste ; et quand l'agir humain recherche le bien des autres, sa valeur est morale. La morale se rattache au bien et aux particularités des individus. Elle explique le comportement et l'attitude dans la recherche du bien³⁶⁶. «Un idéal moral (...) fournit une norme, un critère au regard duquel la politiques et les actions peuvent être applaudies ou critiquées. Une éthique est par définition normative, et non descriptive.»³⁶⁷

L'éthique environnementale (*environmental ethics*, en anglais ou *Umweltethik* en allemand) est synonyme de l'éthique de la nature (*Naturethik*) et de l'éthique écologique (*ökologische Ethik*). Chacune de ces expressions exprime partiellement son contenu. La dernière englobe la protection et conservation de la nature et de l'environnement et des animaux, etc. L'éthique environnementale est l'ensemble des principes pour une protection de la nature en vue du bien de l'homme et de la nature et pour la survie de l'humanité, à travers une critique des forces et valeurs politiques, économiques, sociales dominantes dévastent l'environnement à travers le monde³⁶⁸. L'éthique environnementale est la recherche de la pertinence morale de tous les organismes et des éléments de la nature, tels que les ressources naturelles, populations locales, les espèces, la communauté de vie, les écosystèmes, les paysages, la biosphère.

³⁶⁶ Cf. A. KREBS, *Ökologische Ethik I*, in: J. NIDA-RÜMELIN (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*, 347-350.

³⁶⁷ J. BAIRD CALLICOTT, *Les pensées de la terre. Méditerranée, Inde, Chine, Japon, Afrique, Amériques, Australie : la nature dans les cultures du monde*, p.28.

³⁶⁸ Cf. J. BAIRD CALLICOTT, *Les pensées de la terre. Méditerranée, Inde, Chine, Japon, Afrique, Amériques, Australie : la nature dans les cultures du monde*, p.32.

L'éthique environnementale s'est développée dans le cadre de la pensée anti-utilitariste, en considérant la relation de l'homme avec la nature, à partir des fondements naturels de la vie et de la question de la survie de l'humanité face à la détérioration de la nature. L'actualité de l'éthique environnementale vient de la crise écologique que connaît le monde. Son point de départ est l'homme dans sa relation avec la nature. L'éthique environnementale met en cause les types des relations qui existent entre la nature et l'homme dans l'exercice de son activité. «L'éthique environnementale impose des limites à la liberté d'action des humains vis-à-vis des entités non humaines et de la nature dans son ensemble.»³⁶⁹ L'éthique de l'environnement se focalise sur la question philosophique de l'obligation morale de l'homme envers la nature. Elle enrichit la passion scientifique par l'espace de l'imaginaire, du symbolique, du religieux et de l'esthétique comme réponse à certains défis, besoins et aux préoccupations humaines concrets et identifiables. Elle propose un changement radical de paradigme dans la conception du vivant et de la nature et de l'humanité de l'homme. Elle a une dimension théorique et pratique. En tant que éthique appliquée, l'éthique environnementale concerne la conservation et protection de la nature, des animaux et de la vie, etc.³⁷⁰ En prenant en compte la nature dans ses pratiques, l'éthique écologiste n'innove rien, elle revalorise plutôt une attitude ancienne devenue désuète et l'adapte à une situation inédite créée par l'homme moderne. Cela étant, elle n'est ni une éthique nouvelle ni une éthique complémentaire ou supplémentaire, même si très souvent, l'on s'en sert dans la recherche de solution au problème de la détérioration de l'environnement³⁷¹.

3.1.2 Objectifs de l'éthique de l'environnement

L'éthique écologique considère les différentes perspectives de l'utilisation de la nature par l'homme, le droit à la vie de tout être vivant et la capacité pour les animaux à sentir la souffrance et la conservation de la nature. Elle veut restituer au cosmos sa dimension sacrée par une approche qui intègre l'homme dans la nature³⁷². L'éthique environnementale met en place des directives pratiques dans les relations de l'homme

³⁶⁹ J. BAIRD CALLICOTT, *Les pensées de la terre. Méditerranée, Inde, Chine, Japon, Afrique, Amériques, Australie : la nature dans les cultures du monde*, p.26.

³⁷⁰ Cf. K. OTT, *Umweltethik. Eine Einführung*, 8-10.

³⁷¹ Cf. D. FOLSCHNEID, *Pour une philosophie de l'écologie*, in: *Écologie. Humanisme ou naturalisme. La vie en question*. Éthique n°13(3/1994), p.33-34.

³⁷² Cf. M.-M. EGGER, *La création, lieu des énergies divines*, in: D. BOURG / P. ROCH (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, p.80.

avec la nature. Elle veut protéger la nature pour elle-même. Elle veut sauver la vie et ce qui peut encore l'être, en diminuant les effets nuisibles encore en cours et empêcher que d'autres ne se manifestent³⁷³.

L'éthique environnementale propose des nouvelles manières de vivre entre l'homme et la nature et de coexistence entre les peuples. Elle propose une nouvelle donne des émotions embrayant sur une volonté d'agir, sur les structures neuves et de stratégies du salut pour l'humanité. Elle dénonce la domination de la nature et prône la convivialité et la solidarité entre l'homme et la nature. La convivialité est une solution au dilemme entre compassion et compétition³⁷⁴. L'éthique de l'environnement plaide pour «un mode de vie plus simple, un détachement vis-à-vis de l'argent érigé en principe de vie et une éducation axée sur les valeurs du partage, de la prévoyance et de la responsabilité, il s'agirait de permettre aux hommes de ce temps de nouer des relations plus harmonieuses entre eux et avec la nature.»³⁷⁵ Elle rappelle que tous les vivants, même ceux qui semblent insignifiants sont décisifs et utiles dans la transformation et la préservation de l'univers.

L'éthique environnementale pose le problème de la valeur morale ou intrinsèque de la nature. Elle accorde un statut moral à la nature en vue des rapports responsables avec l'ensemble de l'univers et chacune de ses composantes en particulier, pour sauvegarder la vie sur terre, lieu d'habitation de toutes les autres espèces. Elle considère la nature comme agent moral qui a des droits et devoirs, à l'origine des normes et valeurs, si elles ne concernent que l'homme ou sur la nature ou encore par l'interaction entre l'homme et la nature dans une dialectique³⁷⁶. Elle considère la terre comme un être vivant et animé qui possède des caractéristiques psychologiques inhérentes, logiquement analogues à la raison et à la sensibilité. C'est le critère général de valeur intrinsèque et de considération morale pour la pensée morale dominante. Car, l'homme est issu de la nature, et y est immergé. Sa vie en dépend. C'est un être naturel, il est soumis à des lois de la nature. Il est uni à l'orientation fondamentale de sa propre valeur et de celle des autres êtres avec lesquels il partage le même environnement. «Comme tout être vivant,

³⁷³ Cf. J. LEITE, *Qu'est-ce que «Justice, paix et sauvegarde de la création» (JPSC)*, in: D. HERVIEU-LEGER (Éditeur), *Religion et écologie*, p.230.

³⁷⁴ Cf. J. KI-ZERBO, *Les compagnons du soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, p.663.

³⁷⁵ J-L. BRUGUÈS, *Dictionnaire de morale catholique*, p.138.

³⁷⁶ Cf. T. POTTHAST, *Umweltethik*, in: M. DÜWELL / C. HUBENTHAL / M.H. WERNER (Hrsg.), *Handbuch Ethik*, 293.

l'homme est dans une étroite relation d'échange réciproque avec son environnement naturel. Cet échange se décrit comme un cycle écologique, l'écologie étant la science des relations du vivant avec le monde qui l'environne.»³⁷⁷ L'homme est en interaction avec la nature à travers un métabolisme qui lui permet de satisfaire ses besoins élémentaires, à côté desquels, la nature avec ses ressources répond à ses besoins esthétiques et émotionnels.

L'éthique de l'environnement préconise une attitude pratique dans les rapports entre l'humain et le monde non humain et évalue l'impact de l'action humaine sur le milieu naturel. C'est pourquoi, au lieu de laisser surexploiter les ressources naturelles, il faut une exploitation selon des critères biophysiques et éthiques. Ce qui sous-tend des mesures de compatibilité entre l'utilisation humaine de la nature et la biocapacité de la planète³⁷⁸. En effet, lorsque l'homme tire sur une seule chose dans la nature pour l'en extraire, il se rend compte qu'elle est rattachée au reste du monde. Aussi, au modèle dualiste qui oppose la culture et la nature, l'éthique écologique substitue un modèle interactive qui concilie l'humain et le milieu non humain, dans une communauté biotique à travers une praxis socio-environnementale, cela, non seulement en pensée, mais aussi en pratique. En amont, l'éthique environnementale table sur la préservation des conditions naturelles à travers des précautions pour éviter des catastrophes naturelles et humanitaires ; et en aval, elle appelle à considérer la nature, comme un ensemble de systèmes imbriqués les uns dans les autres, dans lequel le moindre effet d'une action sur un élément a des conséquences sur l'ensemble des systèmes³⁷⁹.

3.1.3 Les tâches de l'éthique environnementale

L'éthique environnementale recherche la pertinence morale de tous les organismes et des éléments de la nature, tels que les ressources naturelles, populations locales, les espèces biologiques, la communauté de vie, les écosystèmes, les paysages, la biosphère ou le cosmos³⁸⁰.

L'éthique écologique se préoccupe de la question du sens moral et de la critique de la civilisation technique. Elle renseigne que la science, la technique et l'économie

³⁷⁷ M. FORSCHER, *Protection de l'environnement*, in: *Dictionnaire de la morale*, p.159.

³⁷⁸ Cf. P. DE PLUNKETT, *L'écologie. De la Bible à nos jours*, p.152-158.

³⁷⁹ Cf. T. POTTHAST, *Umweltethik*, in: M. DÜWELL / C. HÜBENTHAL / M.H. WERNER (Hrsg.), *Handbuch Ethik*, 293.

³⁸⁰ Cf. T. POTTHAST, *Umweltethik*, in: M. DÜWELL / C. HUBENTHAL / M.H. WERNER (Hrsg.), *Handbuch Ethik*, 292.

peuvent être autrement orientées et servir d'autres fins, avec d'autres moyens que celles et ceux qu'imposent la civilisation techno-industrielle. Elle accorde un statut moral à la nature en vue des rapports responsables avec l'ensemble de l'univers et chacune de ses composantes en particulier, pour la sauvegarder la vie sur terre, lieu d'habitation de toutes les autres espèces. En ce qui concerne la valeur intrinsèque de la nature, il existe deux tendances. L'une anthropocentriste, n'accorde pas à la nature une valeur en soi, estimant que seuls les êtres humains ont une valeur intrinsèque ; et l'autre, non anthropocentriste, accorde une valeur intrinsèque à la nature et à tous les êtres. Quelques divergences s'observent néanmoins en ce qui concerne l'étendue de l'extension morale et son statut ontologique. Pour les uns seuls des organismes individuels ont une valeur intrinsèque, tandis que les autres l'accordent à toute la biosphère. En ce qui concerne le statut ontologique, la valeur intrinsèque a une réalité objective, tout aussi objective, que par exemple, des os ou des ailes ; alors que les autres pensent que la réalité d'une telle valeur intrinsèque est subjective, elle a pour condition l'existence de sujets capables d'attribuer de la valeur³⁸¹.

3.2 La protection de la nature

Dans son étymologie le terme nature vient du latin *nasci*, naître, surgir, se développer et de *naturia*, la naissance. Nature désigne ce qui surgit et se développe de soi. Le terme Nature est polysémique, aux significations variables et parfois contradictoires³⁸². Dans sa terminologie biologique et géophysique, la nature désigne le milieu physique régi par des lois propres où se développe la vie. C'est le milieu interactif qui prête à l'homme les lois et les matériaux, dont il a besoin pour vivre. La nature comprend de la biosphère, de l'écosphère et de la biocénose. Le milieu physique se diversifie en maintenant l'unité cosmique, ce qui donne sens écologique à la biodiversité et la diversité culturelle et au pluralisme historique et bannissant toutes les dominations entre les peuples, les races et sexes, les cultures pour souligner leur complémentarité et en faveur de la coexistence. Cette diversité est indispensable. Plus il y a diversité, plus les écosystèmes sont riches³⁸³.

³⁸¹ Cf. J. BAIRD CALLICOTT, *L'éthique de la terre*, p.38-39.

³⁸² Cf. J-L. BRUGÈS, *Dictionnaire de morale catholique*, p.283.

³⁸³ J-M. PELT, *Conflits et solidarités dans la nature et la société*, in: *Environnement, création et éthique*. Le Supplement 169 (1989), p.25.

La protection de la nature est l'ensemble de mesures pour conserver ou créer à des conditions environnementales favorables à la vie. Sans la nature, il n'y a pas de vie. Deux tendances se dégagent sur la question de la protection de la nature. L'une estime que seuls les êtres humains ont une valeur intrinsèque, partant, elle n'accorde pas une valeur propre à la nature. L'autre par contre considère la nature comme lieu et milieu de la vie, accorde une valeur intrinsèque à la nature et à tous les êtres. Dans cette dernière tendance, il se pose le problème de l'étendue de l'extension morale de la nature et son statut ontologique. Aussi, les uns estiment que seuls des organismes individuels ont une valeur intrinsèque ; tandis que les autres pensent que c'est la nature entière, qui a une valeur intrinsèque ; car elle avait une fois existé sans une présence humaine. Quant à ce qui concerne le statut ontologique, les uns considèrent que la valeur intrinsèque a une réalité objective, tout aussi objective, que par exemple, des os ou des ailes ; pour les autres par contre, la réalité de la valeur intrinsèque est subjective, car elle a pour condition l'existence de sujets capables d'attribuer de la valeur³⁸⁴. Les divergences viennent de l'idée que l'on se fait des sciences et de la philosophie de la nature, à la conception de la nature et aux considérations et aux différentes perspectives de l'usage qu'on en fait comme il ressort des arguments éthiques.

3.3 Les arguments de la protection de la nature

3.3.1 L'argument anthropocentrique

L'argument anthropocentrique fonde la protection de la nature en fonction de l'homme, seul être de l'univers doté de raison et de liberté et capable d'une valeur morale. La valeur de la nature n'est reconnue que par rapport à l'homme. C'est-à-dire, la nature existe parce que l'homme existe ; c'est l'homme qui fait exister la nature. C'est l'homme qui donne sens à la nature, aux choses et êtres non humains. C'est-à-dire, la protection de la nature n'a de sens que par rapport à l'homme, sommet de la chaîne évolutive des êtres. Le bien de la nature est lié à l'homme³⁸⁵. Autrement dit, la nature n'est pas à protéger en tant que telle, mais en tant qu'elle est l'écrin qui fournit ce dont l'homme a besoin pour sa vie et son épanouissement. Et quand il dérange la nature,

³⁸⁴ Cf. J. BAIRD CALLICOTT, *L'éthique de la terre*, p.38-39.

³⁸⁵ Cf. A. AUER, *Anthropozentrik oder Physiozentrik ? Vom Wert eines Interpretaments*, in: K. BAYERTZ (Hrsg.), *Ökologische Ethik*, 34-35.

c'est le fondement de sa propre existence qu'il dérange³⁸⁶. La protection de la nature est expliquée à partir de sa valeur esthétique, de la forme des choses (design), de son rôle la pédagogique et de sa considération en tant que lieu de la vie ou comme la terre natale.

3.3.1.1 Les besoins élémentaires de l'homme (basics needs argument)

La vie de l'homme dépend de la nature. Il est un être naturel. La nature est à protéger en tant qu'elle offre à l'homme ce qu'il faut pour satisfaire ses besoins élémentaires. Cependant, l'homme ne devrait pas surestimer la capacité de la nature, dont l'autorégulation ne suit pas toujours le rythme des besoins de l'homme. Car, ce qui est bon pour l'homme, ne l'est pas nécessairement pour la nature et vice versa. Il existe à côté des plantes aux vertus thérapeutiques, celles qui distillent du poison mortel. De même, outre les animaux domestiques inoffensifs, on trouve des animaux féroces qui constituent un danger pour l'homme³⁸⁷.

3.4.1.2 La contemplation esthétique

La nature est belle et sublime. Elle a aussi un rôle sensuel et une valeur esthétique. Sa contemplation procure à l'homme de sensations physiques et psychologiques agréables. Le rôle esthétique de la nature exclu tout rapport instrumental qui considère un objet ou une situation en vertu de sa fonction active ou dirigée. Une fois dégradée, elle perd sa beauté et de sa sublimité³⁸⁸. Mais dans la nature, on trouve certaines choses qui sont plus attrayantes que d'autres. Celles-là sont contemplées plus que d'autres. En pareil cas, la valeur esthétique prime sur le rôle eudémoniste. La valeur de la nature est déterminée en fonction de l'homme. Et la valeur esthétique est interne à la praxis de sa contemplation esthétique et elle conditionne la praxis elle-même. Toutefois dans la pratique, la contemplation de la nature se confond souvent avec une ressource esthétique. Aussi, la nature est considérée soit comme un moyen instrumental qui rend fonctionnel le rapport à la nature elle-même; soit comme une valeur esthétique absolue conçue indépendamment de l'homme, et qui exerce la praxis esthétique; soit encore, selon sa valeur morale, qui renvoie avant tout à l'homme. Or la valeur absolue n'a

³⁸⁶ N. KOSCIUSKO-MORIZET / P. D'ORNELLAS, *Une écologie digne de l'homme? Développement durable et bioéthique*, p.26.

³⁸⁷ Cf. A. KREBS, *Ökologische Ethik*, in: J. NIDA-RÜMELIN (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*, 367-370.

³⁸⁸ Cf. A. KREBS, *Ökologische Ethik*, in: J. NIDA-RÜMELIN (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*, 371-374.

aucun sens au sein de la nature. En outre, la contemplation de la nature n'est pas l'unique moyen qui procure des sensations physiques et psychologiques agréables. L'art et l'artéfact suscitent aussi comme la nature des sensations, même si l'artificiel et la création artistique ne peuvent se substituer à la beauté naturelle. La sublimité de la nature ne peut être rivalisée par une beauté artificielle³⁸⁹. La nature donne forme à sa beauté, tandis que l'art et l'artéfact prennent la forme que l'homme leur impose.

3.4.1.3 La forme des choses (Design argument)

A côté du naturel, il existe l'art et l'artéfact comme fruit de l'intelligence, du travail et de la créativité de l'homme. La représentation des artéfacts déterminent leur forme et leur fonction, même si parfois elle peut être erronée. Pour ce qui concerne l'artéfact, on peut éviter la responsabilité par la forme que l'on donne l'objet.

3.4.1.4 La nature est la terre natale ou la patrie (Heimatargument)

La terre natale fait partie de l'identité de l'homme, c'est le lieu de l'identité individuelle et nationale. Il y a là une mise en musée de la nature qui assure à l'homme une sécurité par rapport à ses racines, son origine et son identité³⁹⁰. L'individu s'identifie à sa patrie. La patrie, c'est terre natale, le foyer-familial, le chez-soi, le Home, le Heimat ou Vaterland. L'homme s'identifie à sa patrie. Il la porte et la trimbale partout avec lui. La terre natale exprime à la fois la familiarité, le sentiment de sécurité et l'identité de celui qui y est attaché par des liens naturels³⁹¹. Dès lors, protéger la nature, c'est protéger son identité individuelle et nationale. Toutefois, l'amour de la patrie donne parfois lieu à un chauvinisme qui voit l'étranger comme une menace.

3.4.1.5 L'argument pédagogique

La protection de la nature n'est pas une obligation en soi envers la nature, mais elle garantit le bien de l'homme, pour cela qu'il faut former à la contemplation esthétique de la nature et à la compassion envers les animaux. Il faut éduquer au respect de la nature à travers la compassion pour les animaux. La raison et la liberté sont des facultés qui

³⁸⁹ Cf. A. KREBS, *Ökologische Ethik*, in: J. NIDA-RÜMELIN (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*, 375.

³⁹⁰ H. LÜBBE, *Ökologische Probleme im kulturellen Wandel*, in: H. LÜBBE / E. STRÖKER (Hrsg.), *Ökologische Probleme in kulturellen Wandel*, 11.

³⁹¹ Cf. A. KREBS, *Ökologische Ethik*, in: J. NIDA-RÜMELIN (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*, 376.

élèvent l'homme au statut de personne. Les animaux qui en sont dépourvus ne sont pas des personnes. Ils existent pour satisfaire les besoins de l'homme. C'est en tant que tels qu'ils sont à protéger. Le refus d'abuser de la nature et de maltraiter les animaux profite à l'homme, les violenter est contraire au devoir de l'homme. Il améliore de la volonté morale de l'homme. Le respect des animaux forme au respect de la vie³⁹².

Cet argument remonte à E. Kant, qui a mis en garde contre la destruction de la nature et la violence contre les animaux³⁹³. Cependant, au lieu de défendre les animaux pour leur propre intérêt, il voulait que l'homme respecte les animaux pour éviter d'être cruel envers l'homme. La valeur de l'individu est non dans la maximisation des plaisirs, mais dans l'accomplissement de vie qui fait de lui un «sujet de vie», qui a une valeur, l'être qui a conscience de soi, désire et construit son avenir. Les mammifères, les primates en particulier, entrent dans cette catégorie. Cette dignité interdit de le traiter comme un moyen et lui confère des droits moraux. Il en déduit l'interdiction de chasser, d'élever, de tuer et de consommer les animaux. Les animaux et les végétaux sont pour l'homme un moyen de parvenir à la maximalisation du plaisir.

3.4.1.6 Le sens de la vie

La nature est le lieu et le milieu de surgissement de la vie. Elle est sacrée. Elle ne se réduit pas à une réserve des ressources pour le bien de l'homme. Mais, cet argument manque de base rationnelle solide. Concrètement ni le caractère sacré de la nature, ni son statut d'objet d'exercice moral ne constitue une raison suffisante pour protéger la nature de manière efficace. En outre, certaines facultés humaines ne sont pas à mesure de réaliser les projets de vie ni les attentes de l'homme dans le domaine de l'amour ou la carrière. Comme on peut le constater, l'argument anthropocentrique est de type culturel et eudémoniste. Il intègre la nature dans l'univers moral, dont la praxis humaine est le champ d'application. La protection de la nature se fait pour le bien de l'homme. Ce n'est pas l'homme qui fait exister la nature, puis que dans le processus évolutif, elle avait en un moment existé sans la présence humaine. Cela veut dire qu'elle devrait être protégée pour elle-même, comme un sujet qui a une valeur propre.

³⁹² Cf. A. KREBS, *Ökologische Ethik*, in: J. NIDA-RÜMELIN (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*, 376-377.

³⁹³ Cf. E. KANT, *La métaphysique des mœurs*, §16-17.

3.4.2 L'Argument physiocentrique

Selon cet argument la nature est un sujet de droit qui a une valeur propre. Sa protection devrait se faire en fonction et à partir d'elle-même, indépendamment de l'homme et de l'usage qu'il peut en faire. La nature est le lieu du surgissement de la vie avec des paradigmes comme le pathocentrisme, le biocentrisme, le téléologique et l'écocentrisme radical ou la deep ecology³⁹⁴.

3.4.2.1 Le biocentrisme

Bios = vie. Le biocentrisme est centré sur le concept de vie et du vivant. Il inscrit les finalités de l'espèce humaine dans la perspective du vivant cultivé et prend en compte les besoins de toutes les espèces qui évoluent ensemble avec lui depuis des millions d'années. Il dénonce la réduction de la nature à une valeur mécaniste. Il prône la protection de la vie de tout être organique. La valeur absolue de la vie émerge d'une alliance et une solidarité entre les vivants, qui sont les différents aspects d'une même réalité émergente, la vie. Il soutient la valeur de toute vie. Cela veut dire, même les êtres non humains ont droit à la vie, qui émane du contrat naturel. Le biocentrisme considère l'univers comme une communauté de vie, au sein de laquelle chaque être vivant devait trouver son épanouissement. L'homme vit avec tout ce qui vit et veut vivre. Il partage la planète avec d'autres êtres, sans lesquels les conditions de sa vie sont impossibles. La valeur de l'individu est dans l'accomplissement de la vie, qui fait de lui un «sujet de vie», ayant une valeur et un être qui a conscience de soi, habité par le désir se construire un avenir. C'est pourquoi, la nature est à protéger en tant qu'elle est le lieu de l'éclosion et du surgissement de toute vie. C'est en tant que telle, qu'elle a une valeur propre indépendamment de l'homme. Car même la vie de l'homme vient de la nature. L'homme est une cellule de l'univers organique, un maillon infinitésimal du réseau de la vie. Du monde, il ne connaît que la manifestation de la volonté de vie. Ses rapports au monde sont actifs et passifs. Il est une vie qui veut vivre au sein d'une vie, qui veut la vie. C'est un être de vie parmi d'autres, qui forme avec une communauté des vivants. Il n'est ni au-dessus, ni en dehors de la communauté cosmique. Il émerge de la biosphère, dont il fait partie. L'homme et la nature font partie d'un processus global ; de manière que la dynamique humaine, à travers la crise écologique, menace la relation

³⁹⁴ Cf. A. KREBS, *Ökologische Ethik I*, in: J. NIDA-RÜMELIN (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*, 353.

indispensable à la nature. En tant que tel, il ne jouit d'aucune dignité ou valeur particulière, qui justifierait une quelconque prérogative sur les autres éléments de la biosphère. Les êtres vivants existent dans des écosystèmes, qui à leur tour n'existent que par les interconnexions de leurs éléments³⁹⁵. L'homme est intégré dans le système naturel, au même titre que les autres êtres. «Ce qui ne signifie pas le renoncement de l'individualité de l'être humain en tant qu'être appartenant à la nature et au travers duquel cette même nature, réalise sa courbe spatiale, fait irruption dans la conscience réfléchie, se rend capable de copiloter le processus évolutif et se présenter comme un être éthique qui assume ses responsabilités face au destin, bien de toute la planète.»³⁹⁶

Dans cet ordre d'idées, aucune espèce n'a plus de valeur ni de droit de vivre et de s'étendre qu'une autre. Chaque espèce est utile. Il n'y en a pas de superflu. Les êtres vivants ont tous des intérêts analogues et leur vie est influencée, de manière directe ou dans son principe même, par les actions de l'homme, ils ont le même rôle dans les réflexions morales qui sont la base de ces actions et doivent, dans une même mesure les déterminer. Le droit à la vie pour toute forme de vie est universel, il ne peut pas être quantifié. D'une part, l'homme est jeté dans ce qui se passe, de sorte que dans cet ensemble de vie, la vie est donnée ; d'autre part, l'homme est capable de promouvoir ou d'entraver, d'anéantir ou conserver la vie qui est dans son champ d'action³⁹⁷. C'est pourquoi «l'homme doit considérer la nature, et l'ensemble des êtres humains, comme des partenaires dont il doit tenir compte dans ses décisions libres, car obligé de vivre en symbiose avec eux. S'il veut se développer harmonieusement, il ne peut le faire qu'en tenant compte de ses semblables et des exigences objectives d'une exploitation rationnelle de la Nature.»³⁹⁸

La vie est une valeur à laquelle il faut s'attacher. Elle est à protéger. Mais toute vie est limitée dans le temps et l'espace, cela signifie, elle est finie et éphémère. C'est pour cela qu'il importe de renforcer les méthodes de protection et de promotion de certaines espèces. Le respect de la vie va de facto avec le droit à la vie, qui implique une orientation positive sur l'avenir et une idée du futur. Le droit à la vie des non humains

³⁹⁵ Cf. M.J. VERLINDE, *La dérive vers une écologie sacralisante*, in: M. STENGER (Éditeur), *Planète Vie. Planète mort. L'heure des choix*, p.165.

³⁹⁶ L. BOFF, *Théologie de libération et écologie*, in: *Écologie et pauvreté*, Concilium 236 (1991), p.92-93.

³⁹⁷ Cf. P.W. TAYLOR, *The Ethics of Respect for Nature*, in: *Environmental Ethics* 3 (1981), 197-216, p.206ss.

³⁹⁸ J-M. AUBERT, *Un nouveau champ éthique: L'écologie*, in: *Revue des sciences religieuses*, n°3 (1982), p. 209.

confirme celui de l'homme dans toutes ses étapes et dimensions (vie à naître, en devenir, vie d'un malade voire la vie mourante)³⁹⁹. Il implique le respect de la reproduction naturelle spécifique des espèces. Il convient de renforcer les méthodes de protection et de promotion des espèces et d'examiner l'opportunité de certaines biotechnologies en ce qui concerne la procréation et la reproduction des espèces et sans oublier la question de l'opportunité de certaines biotechnologies et de la manipulation génétique ou la modification du patrimoine héréditaire. Il pose la question de la fonction des animaux comme nourriture et de l'utilisation des produits cosmétiques. De même, toute action dont l'effet consiste à réduire les espèces, la croissance démographique, l'extension des zones de construction, l'augmentation d'infrastructure, la surproduction et la surconsommation des biens, la pollution nécessitent un contrôle et au besoin une réduction.

Toutefois, le biocentrisme réduit la vie humaine à la seule dimension biologique et il subordonne l'homme aux besoins de l'écosystème en le considérant comme une fin en soi. En outre, il ignore sans ignorer la différence axiologique et ontologique entre l'homme et les autres êtres organiques. En effet, reconnaître le droit à la vie des êtres organiques, ne signifie pas qu'ils ont la même dignité ou la même valeur. Car, il y a des dimensions de vie que l'on ne retrouve pas chez les animaux ; par exemple la dimension politique⁴⁰⁰. «De la reconnaissance de la valeur intrinsèque de la nature à l'affirmation de sa supériorité sur l'homme, il n'y a qu'un pas, justifié au nom de la pérennité du Tout sur les composantes éphémères. Bien plus, c'est toujours la même nature dont la vie s'exprime dans le monde végétal, animal, humain et même au-delà, dans des formes dont nous soupçonnons à peine l'existence ; c'est donc elle qui devrait se trouver au centre de nos préoccupations éthiques comme seul authentique sujet de droit.»⁴⁰¹

3.4.2.2 L'écocentrisme

L'écocentrisme considère la nature comme une unité vivante, où les éléments sont en interconnexion les uns avec les autres dans sa singularité et dans sa globalité de matière ou d'être en tant qu'elle est porteuse des valeurs morales, lesquelles sont absolues, inhérentes et objectives et naturelles. La nature est un sujet de droit. La

³⁹⁹ Cf. A. SCHWEITZER, *Ethik und Kultur*, 23.

⁴⁰⁰ Cf. J. MBUNGU MUTU, *Éthique de responsabilité et principe de la responsabilité. La théorie éthique de Hans Jonas face au progrès technologique et la crise écologique*, p.114-118.

⁴⁰¹ M.J. VERLINDE, *La dérive vers une écologie sacralisante*, in: M. STENGER (Éditeur), *Planète Vie. Planète mort. L'heure des choix*, p.165.

protection de la nature est d'une valeur morale importante même dans le cadre d'une morale anthropocentrique, comme la défense de l'écosystème anthropogène. C'est la finalité de l'existence humaine. Reconnaître la valeur propre de la nature n'est pas contraire à son auto-valorisation vers laquelle elle se dirige⁴⁰². La nature a une valeur esthétique, mystique, religieuse et ontologique. Et la nature n'est pas seulement le monde qui entoure l'homme mais aussi le monde qui est en lui et avec lui. L'homme est un sujet moral qui peut faire valoir ses droits et ceux de la nature. Il est existentiellement en interaction avec son environnement physique à travers un métabolisme pour le bien de chaque espèce. L'homme et nature forment une communauté de droit, dans laquelle, chaque être vivant et chaque élément de la nature a des droits propres. «La réalité objective a un double visage : d'un côté la Nature extérieure à l'homme a ses droits, ses lois ; elle ne se laisse pas violenter en vain. D'un autre côté, et en conséquence, du fait que l'homme dépend étroitement de cette nature, qui constitue son environnement obligatoire (dont sa vie dépend à tous les instants), il ne peut pas en faire ce qu'il veut ; lui aussi doit *se soumettre à des lois qui le concernent directement* ; les lois de la nature ne lui sont pas totalement étrangères ; par un aspect fondamental de son être (comme être-au-monde) ces lois sont aussi les siennes. Bref, il se heurte à une réalité, en lui et autour de lui, dont il doit tenir compte. Il découvre à tout à coup, à travers l'interpellation écologique qu'il y a un réel qui s'y impose à sa subjectivité.»⁴⁰³

Toutefois, l'écocentrisme saisit la biosphère comme une unité de valeur indifférenciée. Il n'établit pas de différence ontologique et axiologique entre l'homme et les autres êtres vivants⁴⁰⁴. En effet, l'homme est certes partie de la nature. Sa vie et son épanouissement dépendent d'elle. Et la vie humaine ne peut se développer en dehors de la nature. Mais la nature n'est pas une personne, ni un sujet de droit ni encore un sujet de moral, même si l'homme a des devoirs envers elle. Par ailleurs, la valeur d'une chose n'est pas en elle-même de manière autonome ; elle ne l'acquiert qu'à travers la relation à son Créateur. Et toute chose doit être respectée parce que créée par Dieu. En dehors de cette relation à son origine absolue, reconnaître la nature comme une «fin en soi», c'est

⁴⁰² Cf. A. KREBS, *Ökologische Ethik*, in: J. NIDA-RÜMELIN (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*, 390.

⁴⁰³ J-M. AUBERT, *Un nouveau champ éthique: L'écologie*, in: *Revue des sciences religieuses*, n°3(1982), p.206.

⁴⁰⁴ Cf. *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n°463.

en faire une idole qui finira par imposer son joug à ses adorateurs⁴⁰⁵. Il faut ajouter la difficulté dans la proposition que présente la proposition : «l'homme est une partie de la nature», du fait que le verbe d'état implique un rapport d'équivalence ; et ce qui équivaut à une identité ontologique. Or, la reconnaissance de l'existence d'éléments communs entre êtres organiques humains et non humains ne supprime nullement la différence ontologique entre eux. La reconnaissance de la différence ontologique entre l'homme et les autres êtres organiques n'est pas la négation de son appartenance et sa dépendance de la nature. C'est plutôt admettre les particularités propres à chaque espèce, car aussi bien entre les humains qu'entre les non humains, il existe des différences indéniables⁴⁰⁶. En outre, c'est toujours pour l'homme qu'il y a du droit ; c'est encore pour lui et par lui qu'un arbre ou une baleine peuvent devenir des objets d'une forme de respect et non l'inverse. La nature produit aussi des formes de vie qui détruisent la vie. Elle donne la vie aux virus, aux bactéries, aux animaux, autant au virus du sida qu'au bébé phoque, à la peste et au choléra, aux forêts comme aux ruisseaux⁴⁰⁷.

3.4.2.3 Le pathocentrisme

Pathein, du grec signifie douleur, souffrance. Le pathocentrisme accorde à l'animal la même valeur et dignité à l'homme, à partir de leur capacité commune à éprouver la sensation. Il défend le bien-être (*welfare*) et les droits des animaux (*jus animalie*)⁴⁰⁸. Autant que l'animal, soutiennent ses partisans de cette théorie à l'instar de Peter Singer, T. Regan, ressent la douleur, le plaisir ou la joie comme l'homme. Nier cela, c'est exclure arbitrairement l'animal de l'univers moral. L'homme fait partie de la communauté de vie sur terre. Et les conditions de son appartenance à la nature sont les mêmes que celles des êtres non-humains. Il dispose certes de la culture, de l'intelligence, de conscience et de la raison et de la liberté, mais il n'est pas un être supranaturel. Considérer l'homme supérieur à l'animal ou lui accorder une valeur et une dignité particulière est un préjugé irrationnel et dénudé de fondement. C'est une forme de discrimination autant qu'une discrimination raciale, culturelle, sexuelle ou religieuse.

⁴⁰⁵ Cf. M.J. VERLINDE, *La dérive vers une écologie sacralisante*, in: M. STENGER (Éditeur), *Planète Vie. Planète mort. L'heure des choix*, p.166.

⁴⁰⁶ Cf. A. KREBS, *Ökologische Ethik*, in: J. NIDA-RÜMELIN (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*, 365.

⁴⁰⁷ Cf. L. FERRY, *Le nouvel ordre écologique*, p.257.

⁴⁰⁸ Cf. A. KREBS, *Ökologische Ethik*, in: J. NIDA-RÜMELIN (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung., Ein Handbuch*, 354-357.

Ce qui différencie l'homme de la nature non humaine c'est le fait que l'homme a la possibilité de choisir entre respect de la nature ou pas. Les êtres non humains ne sont pas concernés par ces normes⁴⁰⁹. Toutefois, même si l'homme est un être naturel, entre l'homme et l'animal, il existe néanmoins non seulement une différence de degré mais encore de nature. L'homme peut faire en sorte que sa douleur diminue, ce qui n'est pas le cas pour l'animal⁴¹⁰. La question qui se pose est celle de savoir s'il n'y a pas une différence ontologique ou axiologique entre l'homme et les autres êtres non humains, pourquoi l'homme seul devrait porter la responsabilité de la crise écologique ?

3.4.2.4 L'argument téléologique

Telos signifie le but, objectif, finalité. Cet argument propose un partenariat entre l'homme et la nature. Il étend le respect dû à l'homme et à la nature dans son activité finale. La finalité peut être pratique ou fonctionnelle. Elle est pratique quant elle oriente l'action, et elle est fonctionnelle, quant elle détermine l'état d'un événement. Or, c'est clair qu'une action n'est pas identique à un événement. Au niveau pratique, l'agent est responsable de son acte. Il a le pouvoir et la capacité d'orienter autrement les choses voire d'en changer le cours. Il assume ses actes et peut endosser leurs conséquences. Tandis qu'au sens fonctionnel, l'agent subit les choses. Il ne peut les empêcher ni influencer le cours des événements, qui se produisent sans lui et contre sa volonté ; tels que les intempéries, les catastrophes naturelles, etc. En outre, le sens fonctionnel est soit mécanique, soit auto-organisationnel. L'organisation technique fait que certains appareils fonctionnent de manière automatique ou mécanique, à l'aide d'éléments naturels à l'instar de la chaleur, de la lumière, du vent, etc. ; tandis que d'autres appareils, tel qu'un ordinateur, fonctionnent grâce à une programmation qui leur confère une certaine autonomie dans le fonctionnement⁴¹¹.

3.4.2.5 L'argument naturam sequi

Cet argument attribue à la nature une valeur en soi, étant donné qu'elle avait en un moment du processus évolutif existé sans la présence humaine. En tant que telle, elle a une valeur propre, elle est tout autre que celle que lui donne ou reconnue par l'homme.

⁴⁰⁹ Cf. P. SINGER, *Questions d'éthique pratique*, p.251-272.

⁴¹⁰ Cf. L. LARCHER, *La face cachée de l'écologie. Un antihumanisme contemporain?*, p.51-53.

⁴¹¹ Cf. A. KREBS, *Ökologische Ethik*, in: J. NIDA-RÜMELIN (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*, 397.

Cependant, prise en elle-même, la nature n'est capable ni d'action ni de sensation, encore moins d'une quelconque finalité valorisante. C'est l'homme qui donne une valeur propre⁴¹².

3.4.2.6 L'argument théologique

Cet argument considère la nature comme partie de la création de Dieu. C'est une voie de révélation de Dieu à l'homme. Le rapport de l'homme à la nature fait partie de sa relation avec Dieu⁴¹³. Voir Supra : Première partie, chapitre 4.

3.3 L'argument holistique

L'argument holistique est un effort de concilier les arguments anthropocentriques et physiocentriques en partant de l'expérience de l'unité mystique et la théorie du système, de l'interdépendance entre les éléments du système cosmique pour supprimer la dichotomie homme / nature. La protection de la nature se fait en fonction de l'homme qui lui reconnaît une valeur propre et d'elle-même. L'écologie donne une nouvelle vision du monde, en substituant à l'opposition homme-nature, une réciprocité complémentaire entre l'humain et le non humain au sein de la communauté biotique. L'idée de l'ordre ne doit pas être absolutisée, car, penser selon l'ordre de la création n'équivaut absolument pas à penser selon l'idée de l'ordre ; c'est plutôt penser l'ordre comme un événement⁴¹⁴. L'homme est à intégrer dans la nature et la nature dans l'homme. Ils sont interdépendants. Il convient de concilier la nature et l'homme, l'écologie humaine et environnementale, l'univers des faits avec celui des valeurs de manière globalisante et d'une totalité inclusive. «Une gestion écologique des besoins et du désir de l'homme doit couvrir l'ensemble de ses besoins matériels et immatériels, en développant le respect différencié des autres formes de vie, animale et végétale, tout en sauvegardant toutes les conditions de leur existence.»⁴¹⁵

⁴¹² Cf. A., KREBS, *Ökologische Ethik*, in: J. NIDA-RÜMELIN (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*, 361-363.

⁴¹³ Cf. A., KREBS, *Ökologische Ethik*, in: J. NIDA-RÜMELIN, (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*, 365.

⁴¹⁴ Cf. A. LACOQUE / P. RICOEUR, *Penser la Bible*, p.89-90.

⁴¹⁵ R. BERTHOUSOZ, *Pour une éthique de l'environnement*, in: *Environnement, création et éthique. Le Supplément*, 169 (1989), p.81.

3.4 Conclusion du chapitre

L'éthique environnementale veut réinstaller la nature comme un élément déterminant de l'impact de l'homme sur l'homme de sorte que les nuisances et raretés ne deviennent jamais insurmontables ni irréversibles. Elle propose de changer les manières d'agir et de penser pour maintenir l'humanité en vie. L'homme donne une orientation fondamentale de sa propre valeur à travers une attitude de responsabilité envers les êtres non humains de son environnement, mais aussi des générations futures.

A tout prendre, ni une vision exclusivement anthropocentrique, ni une approche radicalement biocentrique ne donnent la véritable valeur de la nature. La complexité de l'environnement exige une utopie qui tient compte de chaque élément de l'univers et de sa valeur propre et ne l'oppose ni à Dieu, ni à l'homme. C'est pourquoi, il faut éviter toute attitude qui privilégie l'homme ou la nature, pour adopter celle qui tient compte des connexions, sinon le voisinage et qui pense et saisit l'univers de manière globale sans verser dans un naturalisme antihumaniste ou un humanisme antinaturaliste. Car, ni la démarche anthropologique qui instrumentalise la nature, ni l'argument physiocentrique qui absolutise sa valeur, ne saurait juguler la crise écologique. Il en est de même de l'approche essentiellement scientifique et technique qui ne tient pas compte du caractère global de l'environnement. Le réchauffement climatique, l'épuisement des ressources naturelles, la destruction des milieux naturels, l'extinction de la biodiversité, la désertification, la déforestation, la pollution de l'air, de la terre et des eaux, le risque nucléaire, ne constituent pas seulement un problème scientifique et technique, éthique et morale mais,- également et principalement- un problème religieux et spirituel, qui veut expliquer l'origine, le but et le sens de la création.

4 Conclusion de la partie

Le monde moderne est marqué par le progrès technique et scientifique, la croissance économique et développement matériel. Il table sur la consommation des ressources naturelles, qui selon celles-ci existent en quantité infinie, et leur régénération était possible à l'immédiat et que les effets négatifs de la manipulation de l'ordre naturel peuvent facilement être absorbés. La vie humaine est plus que le matériel, sans qu'il soit besoin de modifier la distribution des richesses. Il faut appréhender la complexité de la biosphère de manière à concilier l'économie et l'écologie, pour une gestion responsable et solidaire des ressources naturelles de la planète dans le respect de l'environnement. Il

faut trouver des solutions qui nuisent le moins possible à l'environnement et qui permettent en même temps de nourrir convenablement et d'abriter décentement le plus grand nombre d'individus, en pensant aussi aux générations futures, sans nier le progrès économique, technologique et scientifique⁴¹⁶.

L'éthique écologique donne une nouvelle vision monde, en substituant à l'opposition homme – nature, une réciprocité complémentaire entre l'humain et le non humain au sein de la communauté biotique. Elle propose de changer les manières d'agir et de penser pour maintenir l'humanité en vie, dont l'avenir dépend de la capacité et de la conscience de chaque peuple d'habiter solidairement la terre en compagnie d'autres. L'éthique environnementale veut réinstaller la nature comme un élément déterminant de l'impact de l'homme sur l'homme de sorte que les nuisances et raretés ne deviennent jamais insurmontables ni irréversibles. Elle donne des valeurs de références selon le principe de la destination universelle de ressources de la terre et du droit des générations futures.

⁴¹⁶ Cf. J. DE SANTA ANA, *Le système socio-économique actuel, cause du déséquilibre économique et de la pauvreté*, in: *Écologie et pauvreté*, Concilium 261 (1995), p.18-20.

PARTIE III: LA DÉGRADATION DE L'ENVIRONNEMENTALE EN AFRIQUE

Dans cette partie consacrée à la crise environnementale en Afrique, il va s'agir de montrer l'impact de la crise environnementale pour la conception de la vie en Afrique noire, c'est-à-dire, sur l'intelligence que l'Africain a de lui-même et de l'univers et de la réalité existentielle à partir de la signification et des représentations culturelles négro-africaines de la nature, du monde, de la terre, de l'environnement. Pour ce faire, il importe de connaître la vision du monde de l'Afrique profonde, à travers une construction et une reconstruction historiques contingentes et une appréhension théorique qui passent par la confrontation de formes d'altérité externes et internes et d'une expérience chronologiquement située, des pratiques et des témoignages culturels encore disponibles ; avant de dresser l'état des lieux de l'environnement du continent, connaître les causes de l'intense détérioration de la nature et de la crise environnementale qui va toujours crescendo, avant de relever son l'impact pour la conception de la vie en Afrique noire, afin de souligner la nécessité et l'urgence de la protection et conservation de la nature et de l'environnement, un impératif auquel, les individus, les institutions, les États et les Églises sur ce continent ne devraient plus se dérober, compte tenu de la signification et des représentations culturelles de l'environnement, de la nature, de la terre et des conséquences de leur dégradation au plan social, culturel, humain, politique, économique, juridique, religieux et spirituel, etc.

CHAPITRE 1: LA COSMOVISION NÉGRO-AFRICAINE

1.1 La cosmologie négro-africaine

1.1.1 L'univers

Dans la cosmovision africaine l'univers est saisi à partir de Dieu, de l'homme et ses semblables et les autres êtres cosmiques. Il désigne les réalités cosmiques. L'univers est la manifestation de sa présence ; le lieu et l'espace où l'homme fait l'expérience de la rencontre avec Dieu. C'est un immense champ des êtres articulés les uns aux autres grâce à l'axe dialectique de communion et de participation. Il est marqué par la dualité et la fluidité. L'unité duelle le rend dynamique et le tient en équilibre à travers une tension entre des forces opposées et complémentaires, que sont la naissance et la mort, mâle et femelle, gauche et droite, chaud et froid, la lumière et l'obscurité, etc. L'univers est une communauté d'êtres qui se situent dans un plan global où chaque être trouve une place dans les relations et connexions cosmiques. Il abrite les aspects de la reproduction, de la naissance et de la mort. C'est une toile cosmique qui produit la vie dont l'homme est le centre. Le bien-être de celui-ci dépend de son équilibre. «Fondamental pour la maintenance du cosmos, cet «équilibre fluide» se rétablit toujours, gardant également tous les points particuliers d'équilibre en motion constante. En conséquence, les catégories opposées comme mâle et femelle, jour et nuit, haut et bas, proche et lointain, bien et mal étaient toujours en équilibre fluide. Dans chaque situation, il fallait trouver le «point critique» dans un mouvement continu ; il se redéfinissait d'un moment à l'autre et était sujet au changement et à la fluctuation de tout le cosmos, oscillant et se reconstituant toujours. La recherche sans fin de l'équilibre présupposait une responsabilité collective. Le maintien de l'équilibre était le devoir «moral» de chacun dans sa communauté.»⁴¹⁷ L'univers est l'œuvre de Dieu.

1.1.2 Dieu

De prime abord il convient de signaler la difficulté à expliquer actuellement l'origine de l'idée de Dieu et la nature de la relation que l'homme entretenait avec lui en Afrique ; tant l'influence de l'islam et du christianisme a atteint les profondeurs de l'imaginaire individuel et collectif. Une chose reste cependant vraie, on ne peut douter ni de la place ni de son importance dans la vie du Négro-africain, dont la relation avec

⁴¹⁷ M. SYLVIA, *La terre sacrée. Perspectives mésoaméricaines*, in: *Écologie et pauvreté*, Concilium 261(1995), p.47.

Dieu n'était pas une alliance de type judéo-chrétien⁴¹⁸. Plus qu'ailleurs, en Afrique noire, l'existence de Dieu ne se démontre pas, elle est simplement connue. «Le concept de Dieu est senti plus qu'analysé, vécu plus que pensé, (...) la présence de Dieu pénètre la vie traditionnelle africaine comme la présence d'un être supérieur, personnel et mystérieux. On recourt à lui dans les heures solennelles de la vie et à ses moments plus critiques, quand on considère que comme inutile l'intercession de tout autre être qui servirait d'intermédiaire. Presque toujours, surmontée la crainte de sa toute-puissance, Dieu est invoqué comme Père. Les prières qu'on lui adresse, soit individuellement, soit collectivement, sont spontanées et parfois émouvantes, tandis que parmi les formes des sacrifices se distinguent par la pureté de sa signification les sacrifices des prémices.»⁴¹⁹

Pour le Négro-africain, Dieu est le créateur ultime de la réalité absolue, du ciel et de la terre, du monde visible et invisible. C'est lui qui a appelé toute chose à l'existence. C'est la présence qui sustente la pérennité de l'univers et assure à l'homme la quiétude et la sérénité dans la vie. Il est le pilier du monde. Dieu est la cause première et dernière de toute chose. C'est l'Unique, le sans limite, l'Omniscient et l'Omnipotent, le transcendantal. En lui, s'explique le monde, l'univers, l'homme et ses moyens de subsistance⁴²⁰. Dieu, c'est, le tout autre, sans commune mesure avec quelques êtres créés. C'est l'«Être à partir duquel les phénomènes observés sont caractérisés comme religieux et vers lesquels convergent les pratiques et les obligations religieuses de l'homme (par exemple : croyances, rites, symboles, éthique, cultes, etc.)»⁴²¹ Dieu, c'est la présence ultime et absolue, le seul et l'unique Être par lequel l'univers est expliqué. Dieu est le tout autre, sans commune mesure avec quelques êtres créés. Dieu est invisible et tout-puissant et transcendant. Il n'est pas de l'ordre d'êtres non personnalisés. La transcendance s'exprime même dans la manière de le désigner⁴²². Dieu est père, sa paternité est créatrice et non biologique. Il est loin des hommes, ce qui ne signifie pas qu'il ne se désintéresse de l'homme, qui d'ailleurs est habité par le désir

⁴¹⁸ Cf. E. MESSI METOGO, *Dieu peut-il mourir en Afrique. Essai sur l'indifférence religieuse en Afrique*, p.33-36.

⁴¹⁹ PAUL VI, *Message Africae terrarum*, n°8.

⁴²⁰ MULAGO GWA CIKALA, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, p.162.

⁴²¹ S. MUKULU MBANGI, *Jésus-Christ-Vie et sociétés africaines*, p.80.

⁴²² Cf. V. MULAGO, *Le Dieu de bantu*, in: *Cahiers des Religions Africaines* 1(1968), p.59-60. Les êtres personnalisés sont de la catégorie de Ntu, qui indique l'être. Muntu signifie la personne humaine, l'être personnalisé et doté d'intelligence, le suppôt. Cintu ou Kintu désigne la substance ou l'être non personnalisé ; tandis que Hantu désigne la localisation spirale ou temporelle (Ubi, quando). Enfin Bumuntu indique l'humanité et Kimuntu la nature humaine ou la manière d'être. Il correspond aux catégories aristotéliennes de quantité, qualité, matière, relation, action, passion, situation et habitus.

de s'unir à Dieu. Il n'est pas un tremplin auquel il recourt devant des questions angoissantes de la vie ou de l'existence. C'est ce qui ressort des différents mythes, contes, proverbes, récits⁴²³.

L'idée de Dieu est essentiellement liée à la notion de la vie. Cela signifie, la vie est pensée et vécue en référence à Dieu, l'Être incréé et éternel qui donne sens et signification à la vie. Il est auteur de la vie et procureur de la force vitale. Dieu est invisible et tout-puissant et transcendant. Dieu est connu à travers les traces, les chiffres, les vestiges qui sont les signes et les manifestations de sa signature et de sa présence dans le monde. Ses traces apparaissent aussi à travers le langage de l'homme et les expériences existentielles. Dieu est encore connu à travers le livre de la nature, à travers les choses créées (*res creatae*) et celles du monde (*res mundi*) ; mais aussi à partir du calendrier cosmique et la synergie entre le monde visible et le monde invisible.

1.1.3 Le monde

Le monde est la réalité immédiate dans laquelle est inséré l'homme. Il est divisé en monde visible et invisible. Le monde visible est la sphère des rapports avec les réalités cosmiques. C'est le monde matériel. Le monde invisible est la sphère des rapports avec les êtres spirituels dont Dieu, les ancêtres, les génies, les morts et les esprits. Le monde invisible est le signifié, tandis que le monde visible le signifient. Ils sont indissociables. Les êtres sont hiérarchisés du monde invisible au monde visible en fonction du degré de leur force et puissance et du niveau de leur participation à la vie. Ainsi, en tant qu'auteur de la vie, Dieu est au sommet de la hiérarchie des êtres. Après lui vient les ancêtres fondateurs du clan. Les ancêtres sont les morts et les génies. Ceux-ci à leur tour sont suivis par les vivants sur terre, parmi lesquels le chef de la tribu et des clans viennent en tête. Enfin viennent les forces naturelles de trois ordres, animal, minéral et végétal⁴²⁴.

1.1.4 L'homme

Le schéma du composé de l'être humain est constitué de trois constances, que sont le corps, le souffle et l'ombre. Cette triade constitue le niveau d'être à travers

⁴²³ Cf. J. S. MBITI, *Religions et philosophie africaines*, p.102.

⁴²⁴ Cf. V. MULAGO, *La fin ultime de l'homme africain dans sa religion traditionnelle et son accomplissement dans le Christ*, in: K. R. RIVINIUS (Éditeur), *Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas*, p.223-224.

lequel l'homme devient une personne. Chacune de ces instances représente à un certain point de vue la personne entière. Le corps manifeste la personne durant sa vie terrestre. C'est le réceptacle naturel et spirituel des énergies qui émanent du monde visible et invisible. Le corps est le médium d'interactions avec le monde extérieur. Il met l'homme aux prises avec le monde à travers un mouvement cosmique pour vivre le dynamisme qui appartient à l'univers. Le souffle est la personne en tant qu'elle est douée de vie. Il coexiste avec le corps. L'ombre est le reflet du corps. C'est l'être humain sous le signe de l'immatérialité. C'est l'homme en tant qu'il échappe à la pesanteur et à la saisie des sens. L'ombre ne désigne pas d'abord l'ombre-image dont l'apparition et la disparition dépendent de la lumière, mais l'ombre intérieure, qui est toute la personne vue sous l'angle de la mobilité, de l'agilité et de la maîtrise de l'espace. Comme le corps et le souffle, l'ombre désigne aussi la personne humaine tout entière. Mais l'homme n'est pas que cela, il est aussi âme, esprit, cœur et sang. Il est encore nom, destiné, histoire, communauté et pérennité. Il est essentiellement vie, laquelle est une puissance créatrice qui investit le cosmos et en fait son corps, ses organes, le foisonnement d'éléments⁴²⁵.

Pluriel dans ses éléments constitutifs, l'homme est une unité substantielle dont la totalité fait l'équilibre dans la dialectique du plus et du moins être. Il est une unité des composantes fondamentales et supplémentaires qui ont chacune un rôle précis. L'homme est un tout composé d'éléments distincts, mais liés et dépendants les uns des autres. Chaque élément est une partie constitutive de son être. L'homme est un tout dans un tout, un ensemble dans un ensemble. Il est un, vivant dans la singularité de son existence, une expérience qui, chaque fois, le concerne tout entier. Il est une structure ontologique, mais aussi un ordre dans l'ordre cosmique. L'homme forme une unité corporelle, spirituelle et biologique dans l'espace et dans le temps⁴²⁶.

1.1.5 Le temps

Selon la cosmogonie négro-africaine, le temps ne suit pas un cheminement strictement linéaire. Ce n'est pas un temps en route qui vient de quelque part pour aller ailleurs. Le temps africain cède à une réduction simplificatrice du dédale de la vie. Il suit la progression de la vie, qui part du présent vers le passé d'où elle vient et se dirige

⁴²⁵ Cf. M. HEBGA, *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, p.95-131.

⁴²⁶ Cf. L-V. THOMAS / R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, p.37.

vers l'avenir⁴²⁷. Au nom de la protection, de la conservation et de la transmission de la vie, le temps linéaire se transforme en temps cyclique, qui est anamnétique. Le temps fait participer et communier les générations et les personnes les unes aux autres dans une solidarité et une interdépendance qui dépassent de simples rapports de juxtaposition et de succession, car toutes communient et partagent la même vie⁴²⁸.

Le temps dure tant que les divinités continuent le travail de la création. Il suit la logique de l'unité et de la totalité. Il s'exprime selon le mode de la roue et le mode de la flèche. Selon le mode de la roue, le temps est cyclique, c'est-à-dire, celui où les choses restent les mêmes. Il est anamnèse et mémoire. Le temps cyclique rattaché aux cycles de la nature ; il se renouvelle continuellement au rythme de sa gestation, de bourgeonnement et de la floraison des arbres. Il suit la trajectoire du soleil qui passe dans le ciel, le cycle de la lune, treize fois l'an, l'alternance des saisons à travers une danse ronde. Le cycle éternel définit l'espace et le temps, où le passé, le présent et le futur sont indissociables : hier, aujourd'hui et demain, même s'ils sont distincts, constituent les articulations de l'être. L'homme se définit selon ces trois moments qui donnent sens et signification à la vie, qui se prolonge dans le temps cyclique comme réalité anamnétique pour les morts, les vivants et les générations à venir. Cela ne veut pas dire que les années se ressemblent. La succession d'étapes dans une roue cyclique, en ce sens que le matériel surgit du spirituel, qui y retourne pour y renaître après la mort. Tandis selon le mode de la flèche, le temps est linéaire. Il est orienté vers l'au-delà. Le temps linéaire comprend trois moments successifs, dont la naissance, la vie d'ici bas et dans l'au-delà⁴²⁹.

1.2 La conception de la vie en Afrique profonde

1.2.1 La tradition de la vie

La cosmovision négro-africaine s'édifie autour du concept de la vie et de l'idée de force vitale. L'Afrique développe de manière originale le problème de la vie ou l'existence humaine. Le point de départ de l'ontologie négro-africaine n'est ni le problème l'être en tant que être ni celui de la connaissance, mais celui de la vie⁴³⁰. La

⁴²⁷ Cf. J. S. MBITI, *Religions et philosophie africaines*, 9-36.

⁴²⁸ Cf. R. MIKA MFITZCHE, *Enjeux éthiques de la régulation des naissances en Afrique*, p.14.

⁴²⁹ Cf. S. KOBIA, *Le courage de l'espérance. Les racines d'une vision nouvelle pour l'Église et sa vocation en Afrique*, p.40.

⁴³⁰ Cf. T. SUNDERMEIER, *Nur gemeinsam können wir leben. Das Menschenbild der schwarzafrikanischen Religionen*, 22-30.

vie est une valeur fondamentale qui donne sens à l'existence humaine. C'est le bien le plus précieux, un bien de premier ordre qu'il faut à tout prix conserver, protéger et transmettre. La vie équivaut à l'existence humaine. Elle requiert une place essentielle. Elle fait corps avec l'être-au-monde comme une totalité visible et invisible⁴³¹.

La vie ne meurt pas, elle ne s'épuise avec la mort, qui ultimement, n'est que passage à une vie d'une autre forme et donne la possibilité de changer des conditions. «La vie, toujours la vie. Toujours plus de vitalité et de force vitale dans l'enchantement du monde, dans la fécondité du sacré et dans des contingences de l'histoire. La vie est vie envers tout et contre tout. Rien de ce qui est humain ou inhumain ne peut détruire la confiance dans la vie. Ni la mort, ni la défaite, ni l'humiliation, ni le désordre, ni même les perspectives de la fin du monde. La Vie est Vie, elle vivra envers et contre tout tant que l'Homme sera Homme, tant que Dieu sera Dieu et le monde son monde.»⁴³² La vie est une évidence immédiate, absolue et non partielle ; c'est le point d'insertion où se réalise l'unité entre l'esprit et le réel. Elle est unité temporelle sans distinction entre le passé, le présent et l'avenir. C'est l'unité ontologique sans une quelconque confusion formelle ou pratique des domaines. A défaut de garder l'unité, l'existence humaine devient impossible. Une unité indivisible de toutes les dimensions de l'existence humaine, biologique, culturelle, économique, morale, politique, sociale, religieuse, spirituelle et métaphysique, etc. Elle est le rendez-vous du spirituel et du matériel. Dans ce sens, la séparation du genre «vie privée» et «vie publique» ou «vie sociale» et «vie personnelle» est étrangère à la mentalité négro-africaine⁴³³.

Dans la cosmovision négro-africaine, tout dépend de la vie et tourne autour de la vie, de la force et de l'énergie vitale à accroître. Tout procède et s'achève dans la vie. La vie produit la vie. Tout gravite autour d'un seul tenant, à savoir : la Vie. Ce qui existe, existe parce qu'il y a la vie. La vie habite tout ce que Dieu a fait, l'univers, l'homme, les esprits, le ciel, la terre, l'océan, la forêt, les collines, les montagnes, les animaux, etc. sont apparus parce que la vie a parlé⁴³⁴. Dans la culture africaine, «la vie est à la fois ce

⁴³¹ Cf. N. YAOVI SOEDE, *Anthropologie et éthique de l'être-vie. Approche africaine chrétienne de l'existence*, in: C. LUTERBACHER-MAINERI / S. LEHR-ROSENBERG (Hrsg.), *Weisheit in Vielfalt. Afrikanisches und westliches Denken im Dialog. Festschrift für Bénédet Bujo. Sagesse dans la pluralité. L'Afrique et l'Occident en dialogue. Hommage à Bénédet Bujo*, p.112.

⁴³² KÄ MANA, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, p.19-20.

⁴³³ Cf. J. S. MBITI, *Religions et philosophie africaines*, p.20.

⁴³⁴ Cf. S. KOBIA, *Le courage de l'espérance. Les racines d'une vision nouvelle pour l'Église et sa vocation en Afrique*, p.26.

qui constitue l'homme, ce qui lui appartient en propre, ce qu'il recherche et ce qui le comble. Il en vit comme d'un aliment. L'être humain est un être-vie. La culture africaine cerne et pense la nature, l'être et l'existence de l'être humain en terme de vie, une vie conçue comme vie-relation et vie-victoire sur la mort. La vie en question est toujours engendrée ; comme telle, elle est la résultante de la vie sur la mort et signifie instance permanente de lutte pour vaincre la mort chaque fois qu'elle est là. La vie vient toujours d'une source ou d'un sein qui l'abrite, la fait naître et se développer dans le monde, dans la communauté qui dévient à son tour une nouvelle matrice, une mère nourricière et éducatrice qui forme et invite l'individu à engendrer également la vie, à se faire sujet et acteur de la vie. L'être humain est viscéralement, intrinsèquement, constitutivement un être-vie dont la vie est en amont et en aval d'elle-même. En amont, la vie se rattache toujours à la plénitude-vie, à la communauté et au monde qui accueille l'individu. En aval, elle est à faire à partir de l'être-vie que l'homme est dans et avec sa communauté.»⁴³⁵

1.2.1.1 La vie est communauté

L'Africain vit dans un sentiment d'appartenance à une communauté à travers laquelle il se réalise comme un homme et une personne. La constance anthropologique négro-africaine n'est pas le Moi ou le Je, mais le Nous. Le négro-africain par définition est un être communautaire. Il est avec les autres, par les autres et pour les autres. Ce n'est pas une monade. Jamais l'homme n'est pensé comme un solitaire ou un être isolé, coupé de la communauté. «Dans la vision africaine du monde, la vie est perçue comme une réalité qui englobe et inclut les ancêtres, les vivants et les enfants à naître, toute la création et tous les êtres : ceux qui parlent et ceux qui sont muets, ceux qui pensent et ceux qui n'ont point de pensée. L'univers visible et invisible y est considéré comme un espace de vie des hommes, mais aussi comme un espace de communion où des générations passées côtoient invisiblement les générations présentes, elles-mêmes mères des générations à venir.»⁴³⁶ Non seulement l'homme ne peut pas se passer de la communauté, mais encore son existence serait dénuée de tout sens en dehors de la celle-

⁴³⁵ N. YAOVI SOEDE, *Anthropologie et éthique de l'être-vie. Approche africaine chrétienne de l'existence*, in: C. LUTERBACHER-MAINERI / S. LEHR-ROSENBERG (Hrsg.), *Weisheit in Vielfalt. Afrikanisches und westliches Denken im Dialog. Festschrift für Bénédet Bujo. Sagesse dans la pluralité. L'Afrique et l'Occident en dialogue. Hommage à Bénédet Bujo*, p.113.

⁴³⁶ BENOÎT XVI., Exhortation apostolique post-synodale *Africae munus*, n°69.

ci⁴³⁷. Se dérober de la communauté c'est se couper de la sève vitale, c'est à la fois mettre en cause l'équilibre de l'ensemble de la communauté et compromettre sa propre sécurité. Dans cet ordre d'idées, le principe fondamental est «sumus ergo sum». C'est-à-dire, Nous sommes, je suis ; je suis parce que je vis avec les autres, et parce que nous sommes, je vis ». Cela veut dire, la vie est une tâche personnelle et un engagement communautaire⁴³⁸.

La communauté est le lieu où l'homme est initié aux mystères de la vie et l'espace de sa prise en charge. C'est le cadre de socialisation et de personnalisation de l'individu. On y partage les expériences de l'existence humaine, le partage de la vie reçue et transmise, les joies et les malheurs par le travail, le sens de la famille, des engagements sociaux et de responsabilité⁴³⁹. L'homme y apprend «à jouir et à profiter plus pleinement de la vie présente sur le fond d'équilibre et d'harmonie qu'il voit du reste toujours menacée par des forces du mal sous toutes ses formes, toutes choses qu'ils conjure en mettant en jeu des systèmes d'initiation aux mystères du monde, de l'homme et la divinité.»⁴⁴⁰ L'individu y est initié aux valeurs humaines d'amour du travail, de partage, d'hospitalité, de solidarité, d'expérience du règlement des conflits, de pardon, de réconciliation, de fraternité, d'amour, etc. L'accent est mis sur l'attention à l'autre, la solidarité, la chaleur des relations, l'accueil, le dialogue et la confiance mutuelle. Il y apprend à prendre à cœur les aspirations et attentes de sa communauté dans un élan de générosité, de solidarité et d'abnégation. La communauté permet entretenir des relations de tous les ordres et en tant qu'une subjectivité inaliénable et toujours en éveil. Vivre, c'est être en relation. «La valeur relationnelle de toute vie dans le cosmos, et plus spécialement le réseau de relations humaines, est entretenue par un profond attachement pour l'intégrité de la vie. Ce qui permet à la vie de prospérer, ce n'est pas la folie de la marchandisation et l'appropriation de biens matériels aux dépens des relations humaines et de la relation à tout ce qui vit dans le cosmos. C'est plutôt cette conscience profonde que l'existence humaine est incomplète si elle ne se vit pas en relation.»⁴⁴¹

La communauté est l'espace vital qui porte l'homme et lui permet de s'accomplir

⁴³⁷ Cf. F. KABASELE, *Le Christ comme ancêtre et aîné*, in: F. KABASELE / J. DORE / R. LUNEAU (Éditeurs), *Chemin de christologie africaine*, p.136-137.

⁴³⁸ Cf. J.S. MBITI, *Religions et philosophie africaines*, p.10-14.

⁴³⁹ Cf. E. MVENG, *L'Afrique dans l'Eglise. Paroles d'un croyant*, p.10.

⁴⁴⁰ M-J. AGOUSSOU, *Christianisme africain. Une fraternité au-delà de l'ethnie*, p.87.

⁴⁴¹ S. KOBIA, *Le courage de l'espérance. Les racines d'une vision nouvelle pour l'Église et sa vocation en Afrique*, p.151.

en tant que tel, à travers des relations avec les autres. L'homme y fait l'expérience de la fraternité et de la solidarité cosmique selon un plan global ; il trouve sa place dans les connexions vitales de la toile cosmique, quand il s'imprègne de la doctrine sur la vie. Il a « conscience d'être synchroniquement un *co-équipier*, un *membre* sur lequel tous les autres peuvent compter et, diachroniquement, un être-relais, un bourgeon terminal qui récapitule en lui le courant vital venant de Dieu par les ancêtres, et qui se sait responsable, pour sa part, de la transmission de la vie...»⁴⁴² Dans ce sens, il est attendu de chacun qu'il fasse accroître la vie en contribuant au bien de la communauté. Cependant, ce modèle négro-africain n'est ni unanimisme, ni communautarisme. La vie communautaire n'altère pas l'autonomie de l'individu. Le Je ou le Moi n'y sont pas totalement absents. On ne devrait pas se l'imaginer en train de penser comme sa communauté, car il existe une subtile dialectique de collectivisme et d'individualisme, de liberté et d'emprise de la communauté. L'importance de l'égo de l'individu n'est pas moins soulignée. Il ne subit pas passivement le poids de la communauté. Au contraire, l'individu jouit pleinement de sa liberté ; il peut délibérément se rendre coupable d'actes dont les conséquences sont fatales pour lui-même et l'ensemble de la communauté⁴⁴³.

1.2.1.2 La vie est communion-participation

La vie innerve les êtres de l'univers qui participent tous à la même vie, qui est à la fois communion avec êtres cosmiques et participation à la vie reçue des ancêtres. Vivre, pour le Négro-africain, c'est se prêter à l'énergie de cohésion qui se manifeste dans la participation et la communion des êtres. La vie tient de la communion des êtres et interdépendance des uns avec les autres, dans le soutien mutuel et le fait de se porter continuellement les uns les autres. Vivre c'est exister et coexister, c'est communier et participer à la même vie. «La clef de voûte de la compréhension des coutumes et institutions des Africains semble être le fait de la communauté de l'unité de la vie. La communication de cette vie, la participation à cette unique vie, voilà le premier lien qui unit les membres de la communauté. La contribution à sa communication, à sa participation, à sa conservation, à son prolongement, voilà le second élément de l'union

⁴⁴² O. BIMWENYI KESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, p.599.

⁴⁴³ Cf. H. NGIMBI NSEKA, *Ethique et intersubjectivité. Essai sur les fondements philosophiques de la vie en société*, p.113.

vitale.»⁴⁴⁴ La communion, c'est le partage et la communication de la vie reçue de Dieu à travers les ancêtres. Communier, c'est être en symbiose, en cohésion et en harmonie avec soi-même et les autres et avec l'univers. La communion est union sans confusion.

La communion-participation constitue une espèce de toile qui met l'homme en rapport avec Dieu, la communauté et de l'univers, en vue du partage et de la communication de la vie. C'est l'élément de l'unité concentrique de l'harmonie du cosmos qui exprime l'intersubjectivité et les aspirations profondes de l'âme. «La communion-participation est le fondement de la solidarité, de l'entraide, de la coresponsabilité dans l'être et l'agir, dans la possession et le travail.»⁴⁴⁵ Chaque être, selon sa nature participent à la vie à des degrés et niveaux différents. L'homme participe au niveau le plus élevé et le plus plein, un niveau privilégié à la vie⁴⁴⁶ La participation est l'élément de communion des membres d'une communauté. C'est le principe supérieur de la vie africaine. Elle rend attentif à l'expérience de l'intersubjectivité et aux aspirations profondes de l'âme. L'homme existe parce qu'il participe à la vie. Elle situe les êtres dans un plan global, de sorte que chacun puisse trouver une place dans la connexion et la relation cosmiques. Aussi, le syllogisme cartésien «cogito ergo sum», équivaut à «participo ergo sum» ; entendez, je participe (à la vie), donc je suis. Et je suis parce que, je participe à la vie (avec les autres). Et parce que nous participons à la vie, donc nous sommes⁴⁴⁷. La participation de l'homme tient du fait qu'il partage le même sang et dans le partage des biens matériels.

1.2.1.3 La vie est communauté de sang et des biens

Les relations biologiques font de la vie une communauté de sang qui regroupe tous ceux qui se reconnaissent descendants d'un même ancêtre. «La relation aux ancêtres n'est pas seulement diachronique, en tant qu'ils sont à l'origine de ce que les vivants sur terre ont et sont, mais elle est également synchronique, en ce sens que les trépassés continuent *hic et nunc* à faire partie de la famille intégrale et à œuvrer, selon le mode qui leur est propre, pour le même idéal.»⁴⁴⁸ L'homme est en relation d'être et d'avoir

⁴⁴⁴ V. MULAGO, *La fin ultime de l'homme africain dans sa religion traditionnelle et son accomplissement dans le Christ*, in: K. R. RIVINIUS (Éditeur), *Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas*, p.224.

⁴⁴⁵ V. MULAGO, *La religion traditionnelle des bantous et leur vision du monde*, p.172.

⁴⁴⁶ Cf. F. KABASELE, *Le Christ comme ancêtre et aîné*, in: F. KABASELE / J. DORE / R. LUNEAU (Éditeurs), *Chemins de christologie africaine*, p.136-137.

⁴⁴⁷ T. SUNDERMEIER, *Nur gemeinsam können wir leben*, 20.

⁴⁴⁸ O. BIMWENYI KWESHI, *Le discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, p.599.

avec ses ascendants, avec ses frères et sœurs, avec sa famille, son clan et ses descendants. «Le point de départ, comme nous le disions, est la vie, laquelle n'est possible que dans l'attention portée les uns aux autres au sein d'une même famille (parents-enfants) et d'un même clan, lequel englobe également la communauté des défunts claniques. On respectera donc les anciens du clan et on se respectera entre soi pour que la vie se déroule harmonieusement. Jamais il ne sera permis de rejeter ses vieux parents ou des membres de son clan, ne pouvant subvenir à leur subsistance.»⁴⁴⁹

En plus d'être communauté de sang, la vie est communauté des biens, qui sont de trois catégories, dont les biens de fortune ou matériels ; les biens de la personne parmi lesquels la santé, l'honneur et la longévité, la richesse, et enfin, les biens de progéniture que sont la procréation et la descendance. A ces trois catégories des biens correspondent trois moments du temps existentiel, à savoir : l'existence présente, l'existence passée et l'existence future. L'existence présente équivaut au séjour d'ici bas. C'est la période durant laquelle l'individu prend activement part aux affaires de ce monde. Elle commence peu avant la naissance et se termine quelque temps après la mort. L'existence passée s'étend du passé immédiat au passé lointain, c'est-à-dire, de la mort jusqu'au moment où l'âme trouve son repos définitif auprès des ancêtres. Tout homme est enraciné dans ce passé lointain et tend vers cette instance. Enfin, l'existence future est la période durant laquelle la mémoire et les souvenirs d'un individu demeurent présents parmi les siens⁴⁵⁰. Tout ceci se manifeste s'observe dans le mode de vie des Africains.

1.3 Le mode de vie

1.3.1 La tradition

La vie est rattachée aux valeurs des ancêtres transmises travers les récits fondateurs de génération en génération. C'est la tradition qui est le substrat culturel qui véhicule l'essentiel de «la vision du monde, des modes d'être et d'action, des techniques, des structures d'organisation, des communautés et d'édification des personnes.»⁴⁵¹ La

⁴⁴⁹ B. BUJO, *Morale africaine et foi chrétienne*, p.20.

⁴⁵⁰ Cf. V. MULAGO, *La fin ultime de l'homme africain dans sa religion traditionnelle et son accomplissement dans le Christ*, in: K. R. RIVINIUS (Éditeur), *Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas*, 240.

⁴⁵¹ N. YAOVI SOEDE, *Anthropologie et éthique de l'être-vie. Approche africaine chrétienne de l'existence*, in: C. LUTERBACHER-MAINERI / S. LEHR-ROSENBERG (Hrsg.), *Weisheit in Vielfalt. Afrikanisches und westliches Denken im Dialog. Festschrift für Bénédet Bujo. Sagesse dans la pluralité. L'Afrique et l'Occident en dialogue. Hommage à Bénédet Bujo*, p.114.

tradition est l'ensemble des croyances ancrées dans la mémoire des communautés locales, qui contribuent, à travers les modulations sociales et cosmiques, à l'intégration et à l'épanouissement de l'individu. Elle est constituée des valeurs culturelles dont les principaux sont les droits d'occupation de terre, la possession des biens et de succession légués par les anciens à leurs descendants. La tradition régit les relations de l'homme avec les autres êtres, dont Dieu, les astres, la nature, la terre, les plantes, bref, le cosmos. Elle règle dans les détails les rapports entre les hommes, d'une part, et entre l'homme et l'univers. C'est le legs que chaque génération rend actuel. Elle est vécue, ressassée et transmise d'une génération à une autre. C'est le lieu de mémoire et une source de valeurs nouvelles. La tradition offre un espace de fécondité dans la quête de la vie. Elle fait surgir du nouveau et confère la conscience du bien et du mal et véhicule les valeurs d'humanisation par des attitudes constructives.

Loin d'être une répétition stérile et routinière ou un mimétisme anachronique d'actes des anciens, la tradition est une anamnèse, une reprise critique et une source d'inspiration pour vivre de manière renouvelée les valeurs reçues des anciens. Elle rend présents les anciens parmi les vivants et fait de la vie une réalité anamnétique qui actualise les actes, la mémoire et l'expérience des anciens, lesquelles sont suggestives pour parvenir à la plénitude de la vie. «L'actualisation des souvenirs des aïeux et des anciens est une sorte de *sotériologie commémorativo-narrative* destinée à assurer à la communauté totale et finale, au-delà de la tombe, avec tous les ancêtres bons et bienfaisants.»⁴⁵² La tradition fournit des idéaux d'inventivité des enjeux existentiels qui renforcent la force vitale. Elle n'exclut pas l'innovation qui est un travail de mémoire. Elle se renouvelle par la réceptivité, l'ouverture et la créativité pratique par rapport au concours des circonstances, sans sacrifier ce qu'elle a d'essentiel. La reprise de la mémoire des anciens vise le salut intégral de l'homme, lequel n'est possible que dans la mesure où il est déjà assuré dans la vie quotidienne avant la mort, car, c'est ce qui est recherché ici va au-delà du bonheur profane et eudémoniste. Car, «les paroles, les gestes et rites propres aux ancêtres et aux anciens en général sont d'une importance capitale dans la vie de l'homme négro-africain. Ils deviennent la règle de conduite pour les vivants qui doivent les reprendre constamment, car de cette répétition et de cette reprise des paroles, gestes et rites, dépendent le présent et l'avenir ; d'elles dépendent donc la

⁴⁵² B. BUJO, *Pour une éthique africano-christocentrique*, in: A. NGINDU MUSHETE (Éditeur), *Combats pour un christianisme africain. Mélanges en l'honneur du professeur V. Mulago*, p.24.

vie et la mort. Cela signifie que le passé que constitue la tradition des pères n'est pas révolu, mais est garant du salut : sa reprise dans un schème de pensée cyclique n'est pas une simple répétition comme anamnèse inefficace, mais il est plutôt un recul nécessaire pour être à même de faire un pas décisif en avant.»⁴⁵³

La tradition avait une fonction éthique, morale, didactique, pédagogique, spirituelle et religieuse. Elle favorise le maintien de l'ordre et octroie la sécurité individuelle et communautaire. Elle véhicule les valeurs d'humanisation par des attitudes constructives, en vue d'une vie bonne⁴⁵⁴. C'était le but de l'éducation traditionnelle qui formait au respect de l'ordre cosmique à travers une sagesse active fondée sur l'expérience des anciens. Elle formait à une vie, dont la pensée, les actes et l'agir et l'être tenaient de la communion, la cohésion et harmonie avec lui-même, avec la société, avec les végétaux, les animaux, les minéraux et avec l'univers⁴⁵⁵. Enfreindre à la tradition, c'est provoquer l'ébranlement de l'ordre voulu et établi par les anciens. C'est ouvrir la porte aux forces de la mort. La tradition conférait à l'individu et à la communauté la conscience du bien et du mal⁴⁵⁶.

1.3.2 Le bien et le mal

L'Afrique profonde offrait des choix de promotion de la vie à travers un ordre qui consistait à renforcer la force vitale. «La force vitale est une puissance invincible et auto-génératrice qui crée et renouvelle la vie en tous les êtres sensibles de l'univers. Cette force réside en tous les êtres humains et se réalise à la naissance, puis est entretenue et nourrie par le réseau de relations communautaires, pour ensuite retourner au royaume des esprits lors de la mort. Selon cette croyance, les gens continuent, même après leur mort, à faire partie du réseau des relations cosmiques qui entretiennent la vie dans l'univers. Ils ne se recyclent pas. Ils ne sont pas repoussés non plus vers les limites

⁴⁵³ B. BUJO, *Pour une éthique africano-christocentrique*, in: A. NGINDU MUSHETE (Éditeur), *Combats pour un christianisme africain. Mélanges en l'honneur du professeur V. Mulago*, p.23.

⁴⁵⁴ B. BUJO, *Die ethische Dimension der Gemeinschaft*, p.49. «Was die substantielle Ethik anbelangt, beruft sich das afrikanische Modell auf die Gemeinschaftserfahrung; diese Erfahrung ist im wesentlichen gegründet in der Lebensweisheit der Vorfahren und der Ältesten der Sippe. Die Normen, die von den Vorfahren und Ältesten aufgrund ihrer Erfahrung und Weisheit aufgestellt wurden, haben zum Ziel, das „gute Leben“ in der Gemeinschaft zu gewährleisten.».

⁴⁵⁵ Cf. J-B. KENMOGNE / KÄ MANA, *Pour la vie en abondance. Expérience du centre international pour la promotion de la création*, p.180-181.

⁴⁵⁶ Cf. E. N. MUJINYA, *Le mal et le fondement dernier de la morale chez les bantu interlacustres*, in: *Cahiers des Religions Africaines* 3(1969), p.64.

invisibles du monde des esprits. Quand les êtres humains meurent, ils continuent à évoluer dans le cosmos sous forme d'agents de force vitale.»⁴⁵⁷

Par ailleurs, la morale ne codifiait pas seulement les actes individuels et les relations avec le prochain et avec Dieu ; elle réglait aussi les rapports de l'homme avec le monde dans ses moindres détails et dans sa globalité⁴⁵⁸. Le devoir moral consistait à choisir la vie, à la protéger, la conserver et la transmettre. L'on devait barrer la route à tout ce qui peut diminuer les forces vitales en choisissant le sens contre le non-sens, l'être contre le non-être, l'ordre contre le désordre, la vie contre la mort. C'est cela le choisir la vie. Choisir la vie, c'est mobiliser les énergies pour anéantir les forces qui menacent la vie. C'est aussi c'est se décider pour le bien, malgré les forces contraires, les angoisses et les contingences de nature à remettre en question le sens de vie et rendent précaires ses conditions. «Dans cette perspective, on comprend que dans la hiérarchie des valeurs à respecter, à servir et à développer (ordre de valeurs morales), le respect de la vie humaine soit un bien de premier ordre, une valeur fondamentale, un droit inaliénable, un droit dont jamais personne ne peut disposer vis-à-vis d'un autre. C'est plus qu'une exigence morale de justice, dans ce sens qu'elle est constitutive de l'humanité même de l'homme, la première exigence fondamentale de la conscience éthique, base même de toutes les valeurs. Ainsi, tout acte qui peut, d'une façon ou d'une autre, attenter à la vie ou affaiblir les structures qui maintiennent et font accroître son potentiel est à proscrire.»⁴⁵⁹ Il se dresse contre tout ce qui peut affaiblir le potentiel vital ou nuire à la vie. Dans cet ordre d'idées, la valeur morale d'un acte se mesure dans sa capacité à augmenter la force vitale. «Les actes censés susceptibles de favoriser l'éclosion de la vie humaine, de la conserver, de la protéger, de l'épanouir ou d'augmenter le potentiel vital de la communauté, sont, de ce fait, considérés comme *bons*. C'est à ce titre que la société les recommande et oblige ses membres de les accomplir. Par contre, tout acte présumé préjudiciable à la vie des individus ou de la communauté passe pour être *mauvais* même dans le cas où il ne s'attaque qu'aux intérêts matériels des personnes physiques ou morales.»⁴⁶⁰

⁴⁵⁷ S. KOBIA, *Le courage de l'espérance*, p.34.

⁴⁵⁸ Cf. E. MVENG, *Essai d'anthropologie négro-africaine. La personne humaine*, in: *Religions africaines et Christianisme*, Vol. 2, Cahiers des Religions Africaines, p.95.

⁴⁵⁹ R. MIKA MFITZSCHE, *Enjeux éthiques de la régulation des naissances en Afrique*, p.144.

⁴⁶⁰ E.N. MUJINYA, *Le mal et le fondement dernier de la morale chez les bantu interlacustres*, in: *Cahiers des Religions Africaines* 3(1969), p.63.

La vie étant constamment menacée par les forces de la mort, le premier devoir de l'homme est d'identifier les alliés et les ennemis de la vie⁴⁶¹. L'Africain garde une vigilance pour conjurer les forces susceptibles de diminuer la force vitale, à travers un ensemble de techniques, cérémonies et rites auxquels il recourt à chaque moment que le besoin l'exige⁴⁶². Cela étant, «tout ce qui favorise la naissance, le développement et la fécondité de la vie relève de la catégorie du bien, tandis qu'est déclaré interdit (Gbetó) tout ce qui porte atteinte à la vie. C'est sur cette base que reposent les déterminants particuliers de tous ordres. Si l'on interdit de manger tel ou tel produit (tel animal, tel poisson, tel légume, etc.), c'est qu'en dernière analyse il y a protection de la vie par cette abstinence alimentaire. Les interdits sexuels sont du même ordre. Les impératifs de purification imposés après contact avec les défunts à la nouvelle accouchée, n'ont pas d'autre but. Car tout se tient par le fait que la vie et le souci de la vie animent tout l'agir humain. Le bien et le mal, le vrai et le faux sont définis en fonction de la vie.»⁴⁶³

La morale africaine est certes communautaire, mais elle n'est pas impersonnelle. La mentalité traditionnelle africaine tablait sur l'intégration de l'homme dans son milieu et dans le cosmos. L'individu est pris en charge par la communauté, surtout en des moments critiques, de difficultés et d'épreuves, de maladies. On accorde plus de valeurs à la personne qu'aux choses et aux gains matériels. Le modèle africain veut que la responsabilité de l'acte soit portée singulièrement par son auteur, tandis que les conséquences qui en découlent soient prises en charge par la communauté. «C'est par référence à ce système que toute conduite humaine, les manières de faire, d'agir, de penser, de juger, et de parler s'expriment et se justifient comme cohérences, efficaces, admissibles ou non aux yeux de l'agent lui-même et aux yeux de la communauté.»⁴⁶⁴ Le mal est reprouvé, tandis que son auteur est pris en charge pour sa réintégration dans la communauté selon le mode de vie africaine⁴⁶⁵. En morale africaine, le contrôle s'exerce à des différents niveaux ; celui des ancêtres, des morts, des génies, des esprits et des vivants. La dynamique globale de la vie met en œuvre un principe de causalité : la maladie ou la mort, la fortune ou la ruine, la réussite ou l'échec, tout a une cause

⁴⁶¹ Cf. E. MVENG, *Spiritualité africaine et spiritualité chrétienne*, in: *Afrique et ses formes de vie spirituelle*, Cahiers des Religions Africaines 17 (1983), n°33-34, p.270.

⁴⁶² Cf. S. KOBIA, *Le courage de l'espérance*, p.26.

⁴⁶³ J.-M., AGOSSOU, *Christianisme africain. Une fraternité au-delà de l'ethnie*, p.142.

⁴⁶⁴ F. EBOUSSI BOULAGA, *Reconstruction culturelle et politique de l'Afrique : Perspective écologique*, in : *Ethique écologique et reconstruction de l'Afrique*, p.77.

⁴⁶⁵ Cf. I. BISEWO PESA, *Ethique communicationnelle de la palabre africaine*, p.14-28.

métaphysique, extérieure à l'individu et est due à une interaction de forces ayant entraîné une rupture ou un renforcement de l'équilibre et de l'harmonie au sein de l'espace. Aussi, tout événement (maladie, accident, intempérie, catastrophe naturelle) qui a un impact négatif pour l'ensemble de la communauté des vivants sur terre est synonyme de manque d'harmonie au sein de la communauté.

1.3.3 Le mode de vie

L'homme étant un être en relation non seulement avec Dieu ou les hommes, mais aussi avec l'ensemble de l'univers. Le mode de vie négro-africain est à la fois biocentré, écocentré et anthropocentré. Le mode biocentré signifie tout gravite et est axé autour la vie. Tout tient de la vie et à la vie. «Tout est Vie, organisation et équilibre, puissance de renouvellement ; vivre, c'est justement se prêter à l'énergie profonde qui se manifeste dans les participations et correspondances entre les êtres, autrement dit se mettre à l'unisson du monde, en symbiose avec l'autre.»⁴⁶⁶ Le mode anthropocentré signifie que tout se rapporte à l'homme. L'expérience de la vie est l'homme vivant ; il est au cœur de l'existence. Tout se conçoit en fonction de l'homme et se rapporte à lui. Il fait exister le monde et c'est lui qui donne sens à l'univers. Enfin le mode de vie est écocentré, en tant que tout se rapporte à l'environnement, à la nature et au cosmos. L'environnement naturel rythme l'existence humaine «De la naissance à la mort, les différentes croyances populaires tournent autour de l'environnement. Tout individu se trouve marqué par la liaison entretenue avec la nature : soit par le biais d'initiation, d'un interdit ou de tout autre élément mettant en valeur le caractère vital du milieu qui l'entoure.»⁴⁶⁷ Le rapport à l'environnement constitue un aspect fondamental de la vie en Afrique. Le mode de vie écocentré établit une certaine équivalence entre ce que l'homme fait à la nature et ce que la nature fait à l'homme. Ce mode met l'homme en interaction avec tous les êtres de l'univers. Il y a une continuité entre l'homme et la nature modulée selon le mode d'être-avec.

1.3.3.1 L'être-avec

«Être-avec» comporte deux moments distincts, mais inséparables, à savoir, *la* présence rendue par le verbe auxiliaire d'état Être et la préposition avec, qui en est la

⁴⁶⁶ L-V. THOMAS, *Corps et société : Le cas négro-africain*, in : *L'Afrique et ses formes de vie spirituelle*, p.194.

⁴⁶⁷ P. LEYMARIE / T. PERRET, *Les 100 clés de l'Afrique*, p.188.

modalité. «Être-avec» est la sphère de la raison pratique, qui concerne la vie dans l'univers⁴⁶⁸. L'être avec est une présence selon un mode d'être, lequel est la relation avec soi-même, avec autrui, avec le cosmos et avec le Transcendant. L'homme est en relation avec tous les êtres de l'univers. La vie n'a de sens qu'en tant qu'elle est relation avec les autres êtres. Le Négro-africain ne connaît pas de relations de type d'avoir ou de possession. Le verbe avoir, qui rend une idée de possession extérieur, est rendu par «être-avec». Ainsi, l'homme n'a pas la force, il *est avec* la force, il *est avec* la santé, il *est avec* autrui, etc. «Et la lutte pour la protection et la conservation de la vie repose sur la croyance selon laquelle tout l'univers visible et invisible - depuis Dieu jusqu'au grain de sable, en passant par les génies, les ancêtres, les animaux, les plantes, les minéraux est composée de 'vases communicants', des forces vitales solidaires qui émanent toutes de Dieu. En pareil contexte, vivre c'est finalement une quête constante pour accroître sa force, la vie. Il apparaît ainsi clairement que la vie des êtres se déroule selon le mode de l'être-avec. Ainsi, l'homme n'est pas seulement dans le monde, mais il en est un tissu et un élément. Il ne peut se comprendre autrement que par ses relations au monde et son environnement sans lequel, il ne saurait exister. Il y est à la fois l'archétype et le centre. En d'autres mots, vivre, d'après les Négro-africains, c'est entretenir nécessairement un réseau de relations avec les autres êtres dans un rapport d'harmonie et d'équilibre cosmo-vital.»⁴⁶⁹ L'être-avec est l'expression de la dépendance entre les êtres et de l'inter-être.

1.3.3.2 L'inter-être

L'inter-être est l'épine dorsale du mode vie africain. C'est la sphère des rapports de communion de l'homme avec les êtres cosmiques animés et inanimés, organiques et inorganiques. L'inter-être a trois instances, à savoir l'inter-être de survivance, de conscience et de transcendance. L'inter-être de survivance est le domaine de l'intersubjectivité ou des rapports entre les hommes. Celui de conscience est d'ordre cosmique, il concerne les rapports de l'homme avec les êtres et les réalités cosmiques. Enfin, l'inter-être de transcendance est du domaine religieux et spirituel. Il concerne les relations avec le monde invisible, c'est-à-dire, la relation à Dieu, aux dieux, les génies,

⁴⁶⁸ Cf. L. MATANGILA MUSADILA, *La catégorie de la faute chez les mbala. Paul Ricœur en question*, p.181-187.

⁴⁶⁹ J-A. NYEME TESE, *La notion de «être-avec» dans l'anthropologie africaine. Suggestion pour un monde meilleur*, in: *Ein Glaube in vielen Kulturen. Theologische und soziopastorale Perspektiven für ein neues Miteinander von Kirche und Gesellschaft in der Welt*, p.97.

les ancêtres, les morts et les esprits⁴⁷⁰. «Les êtres organiques et inorganiques, animés et inanimés, personnels et impersonnels, visibles et invisibles, tous concourent à manifester la solidarité universel de la création.»⁴⁷¹. Tous les êtres, de l'homme au minéral en passant par le végétal, sont étroitement liés, ordonnées et coordonnées en vue de la cohésion et de l'harmonie de l'univers.

L'homme vit de l'interdépendance des êtres et des différentes forces vitales. Cette interdépendance concerne tout l'univers. Il communit avec tous les êtres cosmiques selon des rapports propres en vue de la protection, de la conservation et de la transmission de la vie. Il est en interaction avec les animaux, les plantes, la terre, la pluie ainsi que d'autres objets et phénomènes constituent l'environnement. Vivre, c'est se prêter à l'énergie de cohésion que manifeste la communion des êtres ; c'est communier et communiquer avec tous les êtres cosmiques. «En effet, dans la cosmovision négro-africaine, le sens de totalité et de l'unité prévaut sur le morcellement des êtres en entités distinctes. Non seulement les règnes végétal, animal et humain sont intimement liés, mais les éléments qui les composent coexistent, au point que si un seul élément d'un des trois règnes est affecté, c'est l'ensemble de tous les règnes qui subit les conséquences désastreuses. Tout est un et si bien mêlé que l'on ne peut porter atteinte à un seul élément sans provoquer la destruction de la totalité : la famille, la politique, le spirituel, l'économique et le culturel ne sont qu'une seule et même réalité, dans laquelle chaque acte individuel ou collectif doit respecter cette interrelation. Cette interrelation, il faut le dire, dépasse les frontières du monde visible pour le relier au monde des Mânes des ancêtres, comme pour y puiser des énergies en vue de l'ordonnement du monde présent.»⁴⁷² C'est là une responsabilité pour la vie.

1.4 La responsabilité pour la vie

1.4.1 La quête de la vie

L'homme est en quête de la vie ; dans sa quête de la vie, il est responsable de son destin, capable d'autonomie, de liberté et d'ouverture à l'absolu et celle à tout l'univers.

⁴⁷⁰ Cf. J-A. NYEME TESE, *La notion de «être-avec» dans l'anthropologie africaine. Suggestion pour un monde meilleur*, in: *Ein Glaube in vielen Kulturen. Theologische und soziopastorale Perspektiven für ein neues Miteinander von Kirche und Gesellschaft in der Welt*, p.77-99.

⁴⁷¹ B. BUJO, *La conception négro-africaine de la nature et le problème de l'écologie*, in: E. FUCHS / M. HUNYADI (Éditeurs), *Éthique et nature*, p.151.

⁴⁷² J-B. KENMOGNE / KĀ MANA, *Pour la vie en abondance. Expérience du cercle international pour la promotion de la création*, p.46.

C'est un sujet constitutivement compétent dans l'art de vivre et de faire vivre. C'est la première valeur vers laquelle tendent toutes les autres et autour de laquelle gravitent tous les problèmes⁴⁷³. L'homme porte son regard sur le monde qui l'a accueilli à sa naissance et sur l'ensemble du cosmos et apprend à les connaître. Ce qui lui donne la conscience d'une vie vécue et partagée, mais toujours menacée par la mort. Chaque acte qu'il pose devient un lieu de réalisation de la vie, et qui conduit au progrès. Sa pensée, ses jugements, son agir, son action voire ses projets s'inscrivent dans le devoir d'augmenter la vie au sein de la communauté. L'individu est engagé sur le chemin de l'accomplissement solidaire de la personne est un nouveau champ de lutte contre les forces négatives et destructives de la vie.

La responsabilité est un engagement existentiel qui consiste en la quête de la vie à travers les relations avec chaque élément et l'ensemble du cosmos. C'est un engagement existentiel qui fait de l'homme «être sujet d'une vie qui se prolonge une chaîne de l'évolution de l'histoire et construit le devenir des générations actuelles et à venir. Il est continuellement en quête de vie et est à l'œuvre pour faire, de manière solidaire, l'expérience concrète de la vie.»⁴⁷⁴ La première obligation de l'homme est de s'accepter en tant qu'un être qui vit dans un monde qui l'a précédé à l'existence et dont il doit respecter l'ordre. La responsabilité rend l'homme opérationnel et inventif par des actions d'autoréalisation et d'épanouissement des autres. Elle engage à plus de vitalité vers un plus être, sans stagnation, puis que l'homme est appelé à passer du dénuement à la production des biens pour le bien-être, de la misère à la prospérité, de l'aliénation à la prise en mains de son destin, de passer du moins être au plus être. La première tâche de l'homme est de s'accueillir et de s'accepter comme un être vivant dans un monde qui l'a précédé à l'existence. La première de l'initiation à la vie est la découverte du monde. La présence au monde est une attitude éthique fondamentale⁴⁷⁵.

La responsabilité est un acte d'autocréation qui se caractérise par le choix de la vie. «La vie, parce qu'elle est lutte contre la mort et victoire sur elle, engage obligatoirement

⁴⁷³ Cf. R. MIKA MFITZSCHE, *Enjeux éthiques de la régulation des naissances en Afrique*, p.141.

⁴⁷⁴ N. YAOVI SOEDE, *Anthropologie et éthique de l'être-vie. Approche africaine chrétienne de l'existence*, in: C. LUTERBACHER-MAINERI / S. LEHR-ROSENBERG (Éditeurs), *Weisheit in Vielfalt. Afrikanisches und westliches Denken im Dialog. Festschrift für Bénédet Bujo. Sagesse dans la pluralité. L'Afrique et l'Occident en dialogue. Hommage à Bénédet Bujo*, p.114.

⁴⁷⁵ Cf. N. YAOVI SOEDE, *Anthropologie et éthique de l'être-vie. Approche africaine chrétienne de l'existence*, in: C. LUTERBACHER-MAINERI / S. LEHR-ROSENBERG (Éditeurs), *Weisheit in Vielfalt. Afrikanisches und westliches Denken im Dialog. Festschrift für Bénédet Bujo. Sagesse dans la pluralité. L'Afrique et l'Occident en dialogue. Hommage à Bénédet Bujo*, p.113-114.

le sujet à faire de son rapport au monde, de tout ce qui tisse son existence, un espace et un temps pour donner à son être-vie de «sortir hors de » lui-même (ex-ister), de se libérer de situations, de structures sociales, de manières de penser et d'agir qui font régner dans la cité un ordre de pauvreté et de dysharmonie sociale. L'individu porté par l'engagement existentiel a un unique souci : actualiser dans les expériences quotidiennes les valeurs culturelles qu'il a réappropriées à travers la démarche éthique de la présence au cosmos, de la connaissance de soi et de l'insertion sociale. L'horizon de ce mouvement est à la conquête de la vie dans la Plénitude-Vie (Dieu) en qui l'être parvient à son achèvement.»⁴⁷⁶ La responsabilité s'exerce selon trois ordres, cosmique, moral et social et métaphysique. L'ordre cosmique concerne les cycles de la nature et l'équilibre des forces de l'univers. L'homme intègre le système cosmique et l'ordonnement de l'univers dont il est l'élément central. L'ordre métaphysique concerne les rapports au monde visible et invisible. Enfin, l'ordre social consiste au respect de la hiérarchie, la gérontologie, le pouvoir politique et sacerdotal ou thérapeutique et au rôle des individus au sein de la communauté. L'ordre moral responsabilise sur le devoir de protéger, de conserver et de transmettre la vie. La responsabilité morale est au cœur de la survie et de la continuité de la vie d'une génération à une autre. Les anciens l'ont reçue de Dieu et l'ont léguée à leurs descendants⁴⁷⁷.

1.4.2 La responsabilité biologique

En Afrique, l'être humain est monade, dyade, triade et communauté. Monade, il est non accompli. Pour le devenir, il doit devenir dyade, male et femelle. En tant que tel, il n'y a ni conflit, ni opposition ni encore égalité, mais plutôt une différence complémentaire. Cela signifie, sans la femme, l'homme n'est rien, même pour la femme, sans l'homme, elle n'est rien. La complémentarité fait accéder à la liberté et à l'amour, à la fécondité et à la procréation. Dyade, l'homme atteint son plein accomplissement comme la triade : père, mère et enfant⁴⁷⁸. La responsabilité biologique

⁴⁷⁶ N. YAOVI SOEDE, *Anthropologie et éthique de l'être-vie. Approche africaine chrétienne de l'existence*, in: C. LUTERBACHER-MAINERI / S. LEHR-ROSENBERG (Éditeurs), *Weisheit in Vielfalt. Afrikanisches und westliches Denken im Dialog. Festschrift für Bénédet Bujo. Sagesse dans la pluralité. L'Afrique et l'Occident en dialogue. Hommage à Bénédet Bujo*, p.116.

⁴⁷⁷ Cf. S. KOBIA, *Le courage de l'espérance. Les racines d'une vision nouvelle pour l'Église et sa vocation en Afrique*, p.40.

⁴⁷⁸ Cf. E. MVENG, *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, p.13-14.

consiste à la transmission de la vie reçue des ancêtres au moyen de la procréation. La procréation a trois dimensions, à savoir : physique, social et psychologique. Sa dimension sociale consiste à s'assumer pleinement comme un être sexué, en tant que homme ou femme. Sa dimension physique revient à s'affirmer comme un partenaire sexué par le plaisir tiré et octroyé à travers l'acte sexuel. Enfin, la dimension psychologique consiste en la capacité de perpétuer l'espèce par la génération. Ces dimensions permettent à l'être humain de s'affirmer en tant que homme ou femme⁴⁷⁹.

La procréation fait participer l'homme au mystère de la vie, qui ne meurt pas. C'est un moyen symbolique de vaincre la mort. C'est le champ de la victoire de la vie sur la mort. La procréation est au cœur de la tension «vie-mort» comme récapitulation de toute l'existence humaine. Elle procure un surcroît d'être, qui traduit un lien d'appartenance à l'être, aux êtres cosmiques et à Dieu. C'est même une réalité anamnétique qui crée des liens de solidarité et de communion entre les générations. La procréation établit une chaîne de relations entre les morts et les vivants. Elle répond à une logique de résistance contre la précarité, la maladie, l'insécurité vitale et la mort et à un besoin surnaturel de survie sociale. C'est une mission sacrée que Dieu a confiée aux hommes, elle est une grâce accordée pour être partagée⁴⁸⁰. Elle transforme le temps linéaire en temps cyclique.

Procréer, c'est communier et participer au pouvoir créateur de Dieu. C'est aussi apporter un surcroît de valeur et de pouvoir à son être. C'est se donner un gage de l'immortalité en subsistant dans le temps à travers une chaîne ininterrompue des vivants qui s'engendrent les uns après les autres. Procréer, c'est s'inscrire pour toujours dans l'histoire du monde. C'est aussi assurer la continuité de sa lignée à travers la transmission de l'énergie vitale qu'on a soi-même reçue des géniteurs. C'est encore augmenter le potentiel vital de la communauté. C'est neutraliser la mort en augmentant ses propres capacités d'être au monde. Procréer, c'est prolonger les ascendants et prolonger son propre prolongement dans ses descendants. C'est encore garantir la pérennité d'une relation d'amour antérieur à son propre surgissement. Enfin, procréer, c'est s'acquitter de la dette métaphysique contractée lors de sa propre naissance. La procréation est un lien véridatif d'appartenance à la vie, à l'être, aux êtres, à Dieu. Le désir de l'enfant est une aspiration essentielle de l'âme négro-africaine. Ses racines sont

⁴⁷⁹ Cf. R. MIKA MFITZSCHE, *Enjeux éthiques de la régulation des naissances en Afrique*, p.139.

⁴⁸⁰ Cf. O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements*, p.594-595.

dans les ondes originaires de la vie. Ce qui explique entre autre la tolérance de la polygamie et l'empressement à marier les filles et à remarier les veuves⁴⁸¹.

En pareil contexte, mourir sans descendance, c'est connaître une existence tragique. C'est comme si l'on n'était jamais passé par le monde. Ne pas procréer, c'est nier sa propre filiation. C'est rompre les liens de succession de sa lignée. C'est une offense aux ancêtres. La stérilité est vécue comme une tragédie, parce qu'elle condamne à l'oubli, alors que l'homme est habité par le désir de l'immortalité. C'est le plus grand malheur qu'une personne connaît dans sa vie. C'est un échec absolu et une catastrophe. C'est pour cela qu'on recourt aux divers rites et cérémonies pour conjurer la stérilité⁴⁸². Au regard de l'importance de la procréation, la vie sexuelle est entourée de plusieurs interdits, qui l'ordonnent et l'orientent vers la procréation. Une initiation à la vie adulte préparait les jeunes à leur responsabilité de père et de mère.

1.4.3 Responsabilité sociale

La responsabilité sociale consiste à s'accepter et accepter les autres comme des êtres qui ont aussi droit à la vie. Elle consiste au choix de la vie. Choisir la vie, c'est s'engager à passer du dénuement à la production des biens pour le bien-être, de la misère à la prospérité, de l'aliénation à l'auto-prise en charge de son destin ; c'est passer du moins-être au plus-être, pour devenir un homme accompli. C'est la recherche de l'amélioration des conditions et de la qualité de la vie. Choisir la vie, c'est naître à l'amour, qui n'est ni concupiscence, ni passion, mais base inébranlable sur laquelle repose l'univers. Un amour qui humanise le monde par la créativité et la libération du flot de la vie. Un amour qui transforme l'existence en un sillon à travailler pour passer du dénuement à la production des biens, de la misère à la prospérité, des attitudes

⁴⁸¹ Cf. R. MIKA MFITZSCHE, *Enjeux éthiques de la régulation des naissances en Afrique*, p.15. Loin d'être une particularité négro-africaine, «le désir d'enfant qui paraît la plus naturelle et la plus universelle des valeurs humaines est en réalité un processus complexe où se trouvent les souhaits conscients d'immortalité et d'identification aux parents qui nous ont précédés.» M. BYDLOWSKI, *La dette de la vie. Itinéraire psychanalytique de la maternité*, p.83.

Platon écrit à cet effet : «Ne t'étonne donc pas si tout être prise son rejeton: car c'est en vue de l'immortalité que chacun a reçu ce zèle et cet amour.» Cf. PLATON, *Le banquet*, 208b.

C'est aussi pareil dans la tradition juive, où la stérilité était aussi vécue comme une grande souffrance. Abraham questionne Dieu: «Que pourrais-tu me donner? Je meurs sans enfant...» Gn. 15,2 ; et la prière de Rachel, en Gn. 30,1: «Fais-moi voir aussi des enfants ou je meurs» montre que la question d'Abraham n'est pas un cas isolé. Pendant qu'en Afrique, on recourt aux divers rites pour conjurer la stérilité, ailleurs, on recourt à la fécondation médicalement assistée.

⁴⁸² Cf. B. BUJO, *Wider den Universalanspruch der westlicher Moral*, 58-63.

aliénantes à la celles de responsabilité, en vue de l'épanouissement intégral de l'homme; bref de la mort à vie.

1.4.4 Responsabilité éthique

La capacité de choisir la vie distingue l'homme de vrai de l'homme de faux, qui se dérobe de l'exigence et des principes du bien en choisissant délibérément le mal. L'homme de faux s'identifie avec la pluralité des objets qui renvoient à l'image de sa puissance. Il se projette hors de soi, vit selon un vide éthique et se refuse de s'ouvrir à la vérité. A la différence de l'homme de faux, l'homme de vrai participe à l'ordre cosmovital par le choix de la vie. Il donne sens à la vie à travers la rencontre avec autrui et dans son rapport avec le cosmos et prend en charge le sens de la vérité dans ses relations, lesquelles sont empruntes de simplicité, d'honnêteté, de transparence, de sympathie, de compassion, de vitalité et d'humanité. «L'homme de bien, de justice et de vérité est considéré comme homme pleinement homme, celui-là même qui fait naître quelqu'un à sa socialité à partir de sa relation spirituelle au bien et au vrai en encourageant une pédagogie de la solidarité qui soit attentive aux relations individuelles et à tout ce qui menace de faire oublier l'humanité dans l'homme. Les diverses formes de pouvoir, la sexualité, les richesses et l'intelligence sans le sens de vérité humaine ne peuvent pas compenser le vide éthique. L'intuition éthico-ontologique africaine discerne aussi bien les dangers de ces différents pouvoirs que la fausseté de l'intelligence dénuée du sens de la vérité et de la justice ou la vanité de la beauté et de la sensualité coupée de la bonté.»⁴⁸³ La responsabilité sociale accroit en fonction de la position sociale de l'individu au sein de la communauté. Elle fait passer de la nature à la culture à travers l'accueil de la vie.

1.5 Conclusion du chapitre

La cosmovision africaine conçoit l'univers de manière globale et unitaire comme une toile où tous les éléments sont en interaction et interconnexion de sorte qu'un effet sur un élément influe sur l'ensemble. Dans ce sens, il n'y a pas de rupture ou séparation stricte entre monde visible et invisible, entre l'homme et la nature, et entre les différents éléments de la nature. Elle est axée sur la vie, qui est communauté de vie, de sang et des

⁴⁸³ J-C. AKENDA KAPUMBA, *Philosophie et problèmes du christianisme africain. Pour une philosophie chrétienne de la vie*, p.185-186.

biens, mais aussi communion des êtres et leur participation à la vie. La vie se manifeste à travers une somme de présences et de solidarités avec les réalités visibles et invisibles. Elle prend en compte toutes les dimensions de l'existence. Cette responsabilité est au cœur de la survie et de la continuité de la vie d'une génération à une autre.

La cosmovision africaine répond à des questions d'ordre existentiel, pratique et fonctionnel. Elle est orientée à la recherche et au maintien de l'équilibre et de l'harmonie cosmique. L'Afrique noire unit l'existence et l'action, l'être et le faire. L'homme est ce qu'il fait et il réalise ce qu'il fait à cause de ce qu'il est. Il est toujours pensé en relation et en communion avec l'univers. La cosmovision africaine table sur la cohésion communautaire, la communion et l'harmonie cosmiques. Les schèmes de réciprocité entre l'homme et la nature régulent les rapports entre société et nature, occasionnant la continuité et la circularité entre l'homme et la nature. La vision africaine du monde se fonde sur un ordre de responsabilité de l'homme, dans sa double dimension mâle et femelle, d'une part, et d'autre part, comme individu et communauté dans les devoirs par rapport à la vie.

Loin d'idéaliser ces sociétés dont les limites, les carences, les fermetures, les injustices, etc. sont connues, il faut considérer leur ambivalence et leurs qualités. Il est connu que la vie en communauté n'était toujours irénique. Les rapports étaient parfois entachés de conflits⁴⁸⁴. En outre, cette vision du monde est actuellement mise à rude épreuve, à la suite de la rencontre avec d'autres cultures, religions et idéologies. D'où, la question si l'Afrique pourrait-elle survivre grâce à son héritage ancestral.

⁴⁸⁴ Cf. J-M. ELA, *La ville en Afrique noire*, p.38.

CHAPITRE 2: PAYSAGE ACTUEL DE L'AFRIQUE

L'actuel paysage de l'Afrique n'est pas facile à étudier du fait que le continent a connu des transformations qui donnent lieu à des milieux nouveaux fonction de choix, d'adaptation, d'accommodation et de renouvellement qui ébranlent le mode de vie et de penser et le fonctionnement systèmes et des institutions sociales. Il n'y a presque plus de région qui n'ait subie l'influence extérieure. Fort de théories de la sociologie des mutations de Georges Balandier⁴⁸⁵, Oscar Bimwenyi Kweshi classe les transformations en Afrique à trois niveaux, celui de la morphologie ou l'ordre phénotype, au niveau des structures et institutions, enfin au niveau des attitudes fondamentales de l'homme⁴⁸⁶.

2.1 Transformations socioculturelles en Afrique

2.1.1 Au niveau morphologique

Au niveau morphologique, les transformations concernent le paysage extérieur. Elles concernent des faits tels que l'habillement, l'habitat et l'urbanisation, les moyens de transport et de communication, le commerce, l'usage de la monnaie, les techniques de production, etc. Ces transformations sont accueillies sans beaucoup de difficultés, parce qu'elles contribuent à l'amélioration des conditions de vie. Leur bien-fondé est connu, sinon reconnu. Jean Marc Ela écrit à cet effet : «Les villages d'Afrique sont loin d'être ce que l'on pense. De nombreux paysans construisent désormais leurs maisons en ciment et les couvrent des tôles tout en les équipant avec un mobilier qui fait penser au mode d'habitat urbain. Bien avant l'électrification villageoise, certains planteurs ont rompu depuis des années avec la lampe à pétrole pour éclairer avec un groupe électrogène. Dans tel village de savane, l'on mange encore avec les mains assis sur la natte selon la coutume. Ailleurs, les cuillères et les plats en bois ont disparu de la vie domestique, de même que les marmites en terre cuite dont la fabrication était l'art des femmes spécialisées dans la poterie africaine. Ces objets sont remplacés par les cuillères, fourchettes et casseroles importées dont l'utilisation se généralise dans les familles qui viennent s'asseoir à table pour manger ensemble. La femme elle-même a tendance à sortir de la cuisine pour vivre dans l'espace commun et partager le repas familial. Comment ignorer les transformations profondes qui affectent les habitudes

⁴⁸⁵ Cf. G. BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamiques des changements sociaux*, Paris, 1963.

⁴⁸⁶ Cf. O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, p.368.

alimentaires dans un contexte socioculturel où manger est un phénomène social total. Le pain de blé n'est plus un luxe réservé aux citadins. Il est consommé dans des nombreux villages africains où traditionnellement, le manioc et le plantain, le maïs et le mil n'ont pas disparu. Les bières et alcools européens sont introduits au fond des villages matraqués par la publicité des brasseries dont les camions bravent l'état des pistes durant la saison sèche comme pendant la saison des pluies. Surprendre les jeunes et les adultes en train de fumer les marques de cigarette dont on ne soupçonnait pas la pénétration dans les villages prouve bien que les ruraux ne vivent plus dans un monde clos. Le domaine de loisirs n'est pas à l'abri de ces changements. Alors que les danses au clair de lune disparaissent progressivement avec les contes et les chantefables, les énigmes et les devinettes qui s'inscrivent dans le système d'éducation où l'oralité jouait un rôle capital, la musique des bars triomphe dans les villages de brousse dont certains ont leurs boîtes de nuits ou dancings. La télévision elle-même fait son entrée dans les villages qui passent de la civilisation du tam-tam à la civilisation de l'audio-visuel. On n'a pas encore mesuré l'impact de ses transformations sur les mœurs, les représentations sociales et les systèmes de valeurs. Les indicateurs que l'on vient d'évoquer marquent les ruptures profondes au sein des paysanneries d'Afrique. La «civilisation du Coca-cola» envahit les terroirs peuplés par les groupes humains qui ne sont plus témoins d'une espèce en voie de disparition. Comme les jeunes pygmées rencontrés dans les forêts de l'Est-Cameroun, les ruraux africains sont bien de leur temps. Au fond des forêts tropicales, les jeunes filles à peine sorties de l'école, lisent «Nous deux», «Femme actuelle» ou «Amina». Certaines avortent. L'entrée en mariage est retardée pour beaucoup au moment où le coût élevé de la dot ne permet pas aux ruraux prolétarisés de célébrer leur union. Pendant les campagnes de sensibilisation sur le planning familial encouragées et financées par les organisations internationales comme le FNUAP, l'USAID et les ONG qui prolifèrent au Sénégal et au Burkina Faso ou au Cameroun, de nombreuses femmes en âge de procréer, dont la plupart sont analphabètes, ont accès à leur ration de condoms. Est-il besoin d'ajouter qu'en plus des traditionnelles maladies sexuellement transmissibles, le sida se ruralise comme on le constate au Rwanda ou en Ouganda. Tous ces phénomènes qu'on peut observer dans les villages de brousse donnent à penser. En Afrique noire le monde rural est entré dans un tournant de l'histoire où, selon le témoignage célèbre de Lévi-Strauss, les tropiques sont devenus tristes. C'est ce que révèlent, dans un village de brousse, les traces de Coca-

cola, de Marlboro ou de Nestlé. De toute évidence, l'univers des nouveaux objets que nous rencontrons dans les villages africains met en lumière l'emprise des modes de consommation à partir de l'intégration des sociétés paysannes dans l'économie-monde. Il faut donc renoncer à considérer les villages de brousse comme un réservoir des traditions.»⁴⁸⁷ Le changement de morphologie s'accompagne des nouvelles structures et des institutions.

2.1.2 Au niveau des institutions et structures sociales

Au niveau des institutions et des structures, la vie quotidienne est rivée d'un mélange d'éléments anciens et nouveaux dans presque tous les secteurs de la vie. Les structures et institutions locales fonctionnent simultanément aux côtés des importées. Dans le cas de la famille, le mode nucléaire occidental avec son cadre étroit fonctionne à côté du modèle africain avec son élasticité complexe et la souplesse qui lui sont reconnues. C'est pareil, pour l'éducation, où la formation scolaire complète l'éducation traditionnelle teintée de symbolisme⁴⁸⁸. Pour le mariage, la dot demeure encore un préalable avant le mariage civil et religieux. Au niveau judiciaire, les tribunaux coutumiers avec la palabre fonctionnent en même temps que les instances judiciaires de droit importé. Dans le domaine de la santé, la pharmacopée africaine se pratique aux côtés de la médecine moderne ; elle offre parfois des médicaments évalués, tout aussi efficaces que moins chers. Certes, l'Africain se confie volontiers à la médecine moderne. Mais pour des cas où il pense que celle-ci est limitée, il fait appel à l'art des guérisseurs. Au plan religieux, il s'observe parfois un mélange de certains éléments des religions importées et locales. Ceci explique le syncrétisme souvent manifeste dans les mouvements religieux d'Afrique noire⁴⁸⁹. La cohabitation signifie à la fois l'accueil de l'apport étranger et la volonté de demeurer soi-même et de préserver son identité. C'est une sorte de résistance à certaines innovations, qui se fait un peu plus forte au niveau des attitudes fondamentales.

⁴⁸⁷ J-M. ELA, *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire*, p.154-157.

⁴⁸⁸ Cf. O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, p.377.

⁴⁸⁹ Cf. BUAKASA TULU KIA MPANSU, *L'impact de la religion africaine sur l'Afrique d'aujourd'hui: latence et patience*, in : *Religions africaines et christianisme*, Vol. 2. Cahiers des Religions Africaines, n°12, (1979), p.31.

2.1.3 Au niveau des attitudes fondamentales de la vie

Le niveau des attitudes fondamentales est l'instance du sens et de la signification profonde de la vie. C'est le champ des doctrines sur Dieu, sur l'homme, sur le monde, la nature, le cosmos, sur le réel, sur la vie, sur la mort, sur l'au-delà, etc. C'est la sphère de compréhension que l'Africain a de lui-même, du monde, de la vie et à la mort et de l'univers et du rapport à Dieu et aux autres êtres. «La temporalité particulière de cette instance est, de toutes, la plus lente. (...). L'homme est ici *trop concerné* dans ses aspirations essentielles pour qu'il puisse se permettre sans garantie de migrer du 'tiens' vers un 'tu l'auras' incertain.»⁴⁹⁰ Cela veut dire, l'Africain adopte l'apport extérieur au niveau périphérique et résiste au niveau de ce qui touche son être profond.

De ce qui précède, l'Afrique contemporaine n'est ni essentiellement traditionnelle, ni tout à fait occidentalisée. Selon les circonstances et les états d'âme, l'on passe de la tradition à la vie moderne. «Au sens strict, il n'existe plus à proprement parler d'Afrique «traditionnelle», tant qu'il est vrai que les valeurs islamiques ou chrétiennes et des idées forces de la civilisation occidentale ont apporté des perturbations profondes, dans les lieux les plus reculés, affectant plus ou moins selon les cas les structures (institutions, croyances), les comportements et la mentalité.»⁴⁹¹ Autrement dit, il n'y a ni rupture absolue ni intégration harmonieuse entre le mode de vie traditionnel et contemporain. «L'Afrique, c'est à la fois le tam-tam et le téléphone satellite, la pailote et le gratte-ciel, le «roi règne» authentique et le vrai démocrate chef d'État.»⁴⁹² L'Afrique brasse les contradictions sociales venues de l'extérieur à travers le système d'échanges quasi obligatoires, dans la solidarité, la tolérance et le respect de la personne ; et l'autre, est celui des phénomènes nouveaux qui, après avoir modifié les structures sociales et les comportements créent d'autres modes d'être qui bousculent la tradition locale. En effet, les transformations ne touchent pas seulement aux choses périphériques, elles bouleversent les habitudes, les comportements, l'imaginaire et le mode de la vie, mais elles ne leur substituent un autre mode de vie cohérent. Dans une formule quelque peu paradoxale, Elikia M'bokolo décrit la situation de ce continent: «La métaphore du verre à moitié plein ou à moitié vide ne saurait convenir pour désigner cette réalité africaine. (...). L'Afrique recèle donc une sorte d'énergie sourde à laquelle, en définitive, aucun obstacle posé sur son chemin n'a pu durablement résisté et

⁴⁹⁰ O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, p.383.

⁴⁹¹ L-V. THOMAS / R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, p.266.

⁴⁹² S. SMITH, *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*, p.229.

dans laquelle elle doit se puiser pour affronter efficacement les défis d'aujourd'hui et de demain.»⁴⁹³

2.2 Une nouvelle appréhension des valeurs de la vie

Selon leur importance, dans la mentalité traditionnelle, les valeurs essentielles de la vie se présentent selon cet ordre : Dieu, la tradition, les valeurs morales et religieuses, la famille, la santé, la sagesse ou le savoir, le pouvoir et les biens matériels. La vie était essentiellement de type communautaire et reposait sur les valeurs morales et religieuses et la tradition des anciens, dont le respect garantissait la santé pour l'homme, la terre et les animaux la paix et favorisait la cohésion communautaire et l'équilibre cosmique. Les valeurs morales et religieuses garantissaient la santé pour toute la famille. La santé permettait d'acquérir les biens matériels par le travail, de fonder la famille, d'exercer le pouvoir. «Traditionnellement réussite et la religion se trouvaient rapprochées : la recherche de la paix, avons-nous dit, c'est en même temps le souci de l'ordre, de la sécurité, de la satisfaction de désirs, de besoins, aspirations de la réussite interprétée souvent en termes de prestige social. Rien de tel aujourd'hui, en milieu urbain en tout cas, où la réussite est surtout attendue du prestige intellectuel (scolaire) et de la situation matérielle (monétarisation)»⁴⁹⁴.

En Afrique, la vie est devenue personnelle et anonyme, la réussite est évaluée sur base d'accumulation des biens matériels (l'avoir), du pouvoir et du savoir, qui sont devenus des moyens de promotion individuelle. Les valeurs religieuses servent de plus en plus de tremplin qui comble le vide ou la peur devant les incertitudes existentielles. Cela étant, les valeurs de la vie sont restées les mêmes, seulement qu'elles n'ont plus le même ordre d'importance comme autrefois. Aussi bien dans la mentalité traditionnelle que dans la mentalité contemporaine, la vie se fonde sur les mêmes valeurs. Elle poursuit le même objectif, à savoir la réussite, mais les critères et les moyens d'y parvenir ont changé. Les valeurs qui occupaient le haut de l'échelle dans la mentalité traditionnelle se retrouvent au bas de l'échelle dans la mentalité contemporaine. Leur ordre des valeurs a changé.

⁴⁹³ Cf. P. LEYMARIE / T. PERRET, *Les 100 clés de l'Afrique*, p.503.

⁴⁹⁴ R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, p.274.

2.2.1 Les valeurs de la vie

L'idéal de la vie dans la mentalité traditionnelle ne répond plus tout à fait aux aspirations de l'homme contemporain. En Afrique, l'irruption de la civilisation occidentale a donné lieu au culte des biens importés. C'est rare de rencontrer un Africain qui n'est pas séduit par les valeurs importées. Chacun rêve de passer d'une vie de type traditionnel à la vie moderne. «Fascinés par ce qu'ils entrevoient d'un mode de vie qui les fait rêver, rares sont les Africains qui n'éprouvent pas une sensation de profond déséquilibre, qu'ils sont tentés de passer du monde traditionnel dont ils sont issus et qui reste leur référence ultime, à un mode nouveau dont ils éprouvent l'irréversible séduction, même s'il demeure inaccessible au plus grand nombre, faute d'argent.»⁴⁹⁵ Ces transformations provoquent une situation de crise qui atteint les structures de la société, le système des valeurs, les modèles de comportement et les manières de vivre et de penser⁴⁹⁶.

2.2.1.1 Le savoir

Le savoir équivaut à la sagesse dans la mentalité traditionnelle. Il procure le prestige, avec une différence que dans la mentalité contemporaine, le savoir s'acquiert à l'école et à l'université, à lors qu'il était un bagage culturel qui transmettait l'expérience des anciens dans la mentalité traditionnelle. Pendant que l'éducation traditionnelle formait à partir de la tradition et des valeurs culturelles, l'école et l'université donnent accès aux connaissances d'un type nouveau, presque sans commune mesure avec la sagesse traditionnelle. Le savoir moderne est caché dans les livres, les médias, et autres instruments de formation et d'information. C'est l'aptitude à maîtriser les connaissances dans un domaine scientifique ou technique. Ce sont les initiés à la science ou à la technique qui détiennent le savoir. C'est la capacité de pénétrer le mystère et de décoder le message caché derrière les signes contenus dans les livres.

A la différence de l'éducation traditionnelle qui s'adressait «au cœur», le savoir moderne s'adresse à la tête. Il fait appel à l'intelligence. «Ce qui frappe en tout cela, c'est le fossé qui ne cesse de se creuser entre les générations, ce qui nous conduit aux antipodes de la traditions où tout était mis en œuvre pour assurer au contraire leur harmonieuse continuité. Le niveau de connaissances supérieur des enfants qui accèdent

⁴⁹⁵ R. LUNEAU, *Comprendre l'Afrique*, p.150.

⁴⁹⁶ Cf. J-M. ELA, *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire*, p.13.

à la lecture ; l'importance économique potentielle qui polarise les espoirs des parents ; la parcellisation, l'incohérence et l'individualisation de l'autorité ; les conflits entre les valeurs occidentales et celles de l'Afrique coutumière ; la conception nouvelle du respect de la personnalité de l'enfant en exprimant les dimensions les plus topiques.»⁴⁹⁷ Avec l'école, l'éducation et la formation humaine sont sorties du cadre traditionnel. L'écriture a détrôné la culture de l'oralité. Les sages sont dépossédés non seulement du savoir, mais aussi du pouvoir et du prestige.

Il importe toutefois de relever qu'en Afrique contemporaine, le savoir ne nourrit pas son homme. Les bonnes études couronnées par les gros diplômes sont certes objet de prestige, mais ne sont loin d'être un gage d'avenir radieux et d'assurer la survie. Avec un gros diplôme seulement, sans pouvoir, on doute parfois de sa valeur sur le marché. Le diplôme est un simple parchemin qui ne donne pas nécessairement accès à l'acquisition du matériel, devenu critère de réussite. Un romancier africain le dit si bien : «J'ai quitté le banc parce que tout le monde a dit que l'école ne vaut plus rien, même pas le pet d'une vieille grand-mère (...). L'école ne vaut pas le pet de la grand-mère parce que, même avec la licence de l'université, on n'est pas fichu d'être infirmier ou instituteur dans une des républiques bananières corrompues de l'Afrique francophone. L'école n'est plus qu'un jeu de hasard dans la compétition sociale. Elle ouvre de moins en moins les portes de l'avenir, mais chacun espère en gagner l'enjeu. La croyance que l'école vous juge et vous classe correctement tend à se perdre à partir du moment où, plus on est monté haut dans l'échelle scolaire, plus on a des difficultés à prendre un travail non seulement dans l'industrie mais dans la campagne. Dans les villes, l'école crée un état d'esprit où chacun croit qu'il mérite la place que l'école lui a assignée. Cette «méritocratie» est à l'épreuve dans la mesure où il ne suffit plus d'avoir été à l'école pour occuper une place brillante dans la société. Les règles du jeu ont changé et il semble que l'école devient un facteur de sous-développement.»⁴⁹⁸ Dans ces conditions, l'honneur ne compte pas. C'est un problème de survie. D'où, l'attitude partisane et courtisane de certains intellectuels africains face aux régimes en place⁴⁹⁹. C'est dire que, le savoir ne suffit, il faut des moyens de survie.

⁴⁹⁷ L.-V. THOMAS / R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, p.275.

⁴⁹⁸ A. KOUROUMA, *Allah n'est pas obligé*, p.9-10.

⁴⁹⁹ Cf. J.-M. ELA, *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire*, p.84.

2.2.1.2 Le pouvoir

Le pouvoir était dans la mentalité traditionnelle était un sacerdoce au propre comme au figuré, un service, une fonction à la fois politique et religieuse pour le bien de la communauté. C'est devenu en Afrique contemporaine un moyen de domination et d'enrichissement personnel. «Pour peu qu'on occupe une position de pouvoir, on s'approprie sans délai des richesses jusqu'alors insoupçonnée, suscitant du même coup l'envie et la jalousie de ceux qui n'ont pas cette chance.»⁵⁰⁰ Tous les coups sont permis pour accéder au pouvoir, devenu moyen facile accéder aux biens matériels. Les hommes d'Eglises ne font pas exception.

2.2.1.3 Les biens matériels

La richesse dans la mentalité traditionnelle était le nombre de personnes que l'on avait sous sa responsabilité. La noblesse consistait dans le partage de ce que l'on possède. Les biens matériels étaient recherchés pour le bien-être de toute la communauté. «La richesse était considérée comme saignement du nez, sans plus, c'est-à-dire, quelque chose pouvant arriver à n'importe qui, n'importe où ou n'importe quand et s'arrêter sans raisons, tout aussi inopinément.»⁵⁰¹ Actuellement, l'obsession des biens matériels ne dit plus son nom. On saisit toute opportunité qui s'offre pour changer le standing de vie. On rêve d'un emploi qui rapporte gros. L'argent est devenu le fétiche par excellence, le sésame qui ouvre toutes les portes. On recourt à tous les moyens pour en acquérir. Tout s'achète et se vend, le pouvoir, le savoir, le sexe, la fécondité, les enfants, la santé, la vie et la mort. C'est une civilisation de l'argent et parée de puissance qui bouleverse les bases de la société traditionnelle⁵⁰².

2.2.1.4 La santé

La santé était un bien-être collectif dans la mentalité traditionnelle. Elle était saisie dans sa signification sociale plutôt que physiologique. Tout était mis en œuvre pour rester en bonne santé. «Quoi de plus important en effet que la santé et que ne ferait-on pas pour la conserver ou la recouvrer, s'il arrive qu'elle soit un moment sérieusement menacée ? A proprement, la santé n'a pas de prix.»⁵⁰³ La santé permet d'exercer le

⁵⁰⁰ R. LUNEAU, *Comprendre l'Afrique*, p.150.

⁵⁰¹ A. HAMPATE BÂ, cité par R. LUNEAU, *Comprendre l'Afrique*, p.151.

⁵⁰² Cf. R. LUNEAU, *Comprendre l'Afrique*, p.150-152.

⁵⁰³ R. LUNEAU, *Comprendre l'Afrique*, p.69.

pouvoir, d'acquérir le savoir et les biens matériels. C'était la valeur centrale vers laquelle convergeaient les autres. En Afrique la santé demeure encore la préoccupation numéro un (75%). Elle se tient loin avant la famille (48%) et la sécurité de l'emploi (33%)⁵⁰⁴. Elle est recherchée plus que les biens matériels⁵⁰⁵. La bonne santé est signe de bénédiction. C'est synonyme de bonne vie. La bonne santé est un attribut positif de la vie. Son rôle, sa valeur et sa fonction et son importance sont restés inchangés.

2.2.1.5 La famille

Tout en partageant les attributs de toute famille humaine, en tant qu'institution sociale et réalité anthropologique, la famille africaine présente quelques caractéristiques spécifiques. Elle dépasse les limites strictement biologiques et intègre les relations humaines. Elle se constitue d'une multitude de personnes reliées par différents types de relations, telles que l'adoption, le pacte de sang, l'alliance, l'amitié. En outre, la famille africaine est formée par les vivants, les morts, vivants dans la mémoire des leurs et les non-encore-nés, qui sont des bourgeons d'espoir et d'attente pour la survie de la famille. Appartiennent à la famille, les personnes de la lignée dont la famille nucléaire, dont le foyer est le point d'intersection⁵⁰⁶. C'est une communauté au sein de laquelle la vie est reçue, prolongée et transmise. La famille est le cadre de socialisation à travers un système éducatif pragmatique s'accommodant aux conditions de l'environnement global. Elle était multifonctionnelle, elle est à la fois une communauté politique, économique, éducative ou pédagogique, liturgique et religieuse.

Actuellement, la famille connaît une nouvelle dynamique avec des transformations sur tous les plans. On passe de plus en plus de la forme lignagère à la forme conjugale nucléaire, pour diverses raisons, entre autres les difficultés économiques. Sa fonction liturgique est en désuétude. La famille n'a plus le monopole des fonctions pédagogiques. Son rôle politique est mis en mal, par la cellule du parti politique ou l'adhésion religieuse. Le système matrimonial n'est pas en reste. Le mariage exogamique et préférentiel s'imposent aux dépens de la forme d'endogamie et interethnique. La filiation matrilineaire tend à disparaître au profit d'une filiation patrilinéaire et bilatérale avec une légère prédominance masculine surtout en milieu

⁵⁰⁴ Cf. J-M. ELA, *Ma foi d'Africain*, p.95.

⁵⁰⁵ Cf. KOLIE CÉCÉ, *Jésus guérisseur?*, in: F. KABASELE / J. DORE / R. LUNEAU (Éditeurs), *Chemins de Christologie africaine*, 2001, p.176.

⁵⁰⁶ Cf. B. BUJO, *Plädoyer für ein neues Modell von Ehe und Sexualität. Afrikanische Anfrage an das westliche Christentum*, 22-40.

islamisé et urbain. La polygamie a pris une forme nouvelle. On préfère la localisation dispersée à la forme regroupée. Les unions libres s'imposent à cause de la surenchère de la dot qui a perdue de sa valeur symbolique. Les clubs d'amis, de collègues de travail, l'appartenance religieuse ou politique ont préséance sur les relations familiales. Les amitiés se nouent selon le groupe d'intérêts. C'est une autre échelle des valeurs.

2.2.1.6 Les valeurs morales et religieuses

La vie traditionnelle était rivée des rites et cérémonies qui la punctuaient et l'accompagnaient mimant la désintégration de la communauté et refondant l'ordre nouvel, moyennant des sacrifices humain, animal ou symbolique. Le sacré était omniprésent. L'art était une expression religieuse et non une création autonome coupée de la vie réelle⁵⁰⁷. Le cycle cultural se conformait à un calendrier marqué par des rites agraires. L'agriculture s'intégrait dans un vaste univers où elle était liée à une vision de l'homme et du monde, des relations entre les sexes, pratiquées en lien avec les rites ancestraux, elle donnait lieu à des manifestations de la vie sociale caractérisée par les fêtes coutumières. La vie traditionnelle donnait au travail une dimension religieuse. Il existait des structures qui permettaient de «vivre correctement sans argent parce que la participation générale des hommes et des femmes, des jeunes et vieux, aux travaux de la vie quotidienne concourait à l'entretien de larges familles. Entres parents et entre voisins s'exerçait une entraide habituelle, capable d'assurer l'existence individuelle et collective.»⁵⁰⁸

La religion traditionnelle africaine qui est une religion du groupe est remplacée par une religion de salut personnel. La vie est passée du monde des symboles et de la métonymie à celui des concepts, des signes et des signaux dont les signifiants sont vécus sans spécificité culturelle ; du sacré omniprésent à une quotidienneté profane et séculaire, de l'obsession de la tradition à une inquiétude pour l'avenir. Le rôle écologique et socio-économique de la forêt, de l'espace et de la terre a été miné par le développement et de la modernisation⁵⁰⁹. L'homme est devenu maître de sa destinée. «C'est à lui, et à lui seul, qu'il revient de déterminer les orientations qu'il entend donner

⁵⁰⁷ Cf. E. MVENG, *L'art africain et liturgie chrétienne*, Paris 1972.

⁵⁰⁸ C. PAIRAULT, cité par R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, p.152.

⁵⁰⁹ Cf. L. AUBIN, *Enjeux sociologiques, anthropologiques et éthiques du développement durable*, in: M. STENGER (Éditeur), *Écologie et Création*, p.90.

à sa vie. L'héritage reçu de ses pères importe moins que le projet personnel qu'il a lui-même élaboré et qu'il entend mettre à l'œuvre.»⁵¹⁰

Au total, l'Afrique connaît des nouvelles pratiques sociales qui marquent la vie quotidienne. Le nouveau mode de vie a rendu désuètes certaines valeurs traditionnelles à cause de certains dérapages, mais aussi à cause de l'individualisme. En pareil contexte, «*l'individu devient son propre sauveur ; il n'a plus de certitude d'être aidé et pris en charge par le groupe. Il lutte pour la vie, il entre dans la compétition sociale. Les règles du donner du recevoir sont transgressées ; le dépassement est favorisé, les contacts humains appauvris. L'isolement et la solitude sont corrélatifs de la prise en charge individuelle et de la responsabilité. Des systèmes de compensation, individuels ou collectifs, viennent combler le vide laissé par l'appauvrissement des relations. Ce sont des satisfactions dans la réussite individuelle et le savoir-faire, la satisfaction de posséder, de thésauriser. Faire et avoir compensent le manque d'être.*»⁵¹¹ Cependant, malgré l'invasion étrangère, la tradition africaine ne s'avoue pas vaincue, elle subsiste et résiste.

2.3 La vitalité de la tradition

En dépit des transformations et de leur dynamique qui sonne les glas à la vie traditionnelle, la tradition refuse de mourir⁵¹². Il s'observe actuellement en Afrique noire une réactivation des formes vitales typiquement traditionnelles et une persistance de certaines pratiques venues du fond des âges constituent un paysage culturel d'une densité et d'une diversité des ressources. Il y a à une recrudescence des croyances et des pratiques magico-religieuses que l'on aurait crues disparues, qui déroutent toute prévision. Unissant l'ancien au nouveau, l'Africain crée et improvise des comportements et des sensibilités à partir des fragments conservés de la tradition, des anciennes croyances et des chartes spirituelles venues d'ailleurs. La tradition des anciens demeure encore la référence dans la vie des Africains contemporains. Elle n'a pas perdu de sa vitalité et de sa pertinence, surtout en temps de crise⁵¹³. «La sorcellerie connaît actuellement une certaine recrudescence. Des peurs renaissent et créent des liens

⁵¹⁰ R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, p.156.

⁵¹¹ H. COLLOMB / S. VALANTIN, *Modalités de maternage, organisation de la personnalité et changements sociaux rapides*, p.488, cité par L.V. THOMAS / R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, p.272.

⁵¹² J-M. ELA, *La ville en Afrique noire*, p.44.

⁵¹³ Cf. J.M. ELA, *La ville en Afrique noire*, p.62-64.

de sujétion paralysants. Les préoccupations concernant la santé, le bien-être, les enfants, le climat, la protection contre les esprits mauvais, conduisent de temps à autre à recourir à des pratiques des religions traditionnelles africaines qui sont en désaccord avec l'enseignement chrétien.»⁵¹⁴

Devant certaines incertitudes de la vie et le manque de sécurité existentielle, l'Africain, chrétien ou pas, recourt parfois à des pratiques, qui autrefois, ont fait leurs preuves ou supposées comme telles. «On aurait pu croire, il y a quelques dizaines années, que les croyances et pratiques traditionnelles seraient, en espace de deux générations, totalement submergées par la vague irrésistible d'une 'mondialisation' imposant ses règles et ses valeurs au reste de la planète. A tout le moins, une *urbanisation* toujours croissante et de moins en moins maîtrisée, les modes de vie qui d'ordinaire l'accompagnent (nouvelles formes de socialisation, services de santé, scolarisation généralisée, transports publics, travail salarié, mass média largement accessible, etc.) auraient dû entraîner leur régression rapide et finalement leur disparition. Or il n'en est rien, bien au contraire.»⁵¹⁵ Cet état des choses traduit, par le voile de l'imaginaire, un ensemble des conflits et l'état d'une société en crise⁵¹⁶. Mais c'est aussi une sorte de retour du refoulé, une espèce d'impensée, une présence cachée, latente, patiente et permanente de la mentalité traditionnelle, qui veut que l'on ne quitte pas son passé.

2.4 Conclusion du chapitre

L'Afrique noire connaît des transformations non seulement au niveau morphologique, mais aussi au niveau du statut de l'homme créateur de sa nature. Cela crée des écarts dans l'imaginaire selon qu'on est dans un milieu rural ou l'urbain à cause des bouleversements intellectuels, culturels, politiques et socio-économiques. «L'Afrique contemporaine est un monde radicalement nouveau, qui, sous tous les regards, se présente comme la négation de l'ordre séculaire. En ce sens, elle a été émasculée, brisée dans son élan propre, accaparée dans la conduite de son existence,

⁵¹⁴ BENOÎT XVI, Exhortation post-synodale *Africae munus*, n°93.

⁵¹⁵ R. LUNEAU, *Comprendre l'Afrique*, p.147.

⁵¹⁶ J-M. ELA, *L'Afrique des villages*, p.118-119.

déseparée devant la vie, puisque coupée de ses générations antérieures (qui savent quelque chose de la vie), coupée de sa nature, coupée de tout.»⁵¹⁷

Le paysage socioculturel de l'Afrique est teinté d'ambiguïté et conjugué de résistance à l'épreuve de temps. Il met en lumière les contradictions d'une modernisation que représentent les institutions administratives, politiques, économiques et les immeubles, les modes, les infrastructures, les activités et les techniques, les loisirs, etc. L'éradication des religions locales, l'implantation du christianisme et de l'islam, la dictature idéologique et l'imposition et d'autre mode de vie, d'éducation, de production, la sécularisation ont désacralisé la nature et font tarir l'impulsion spirituelle. L'Afrique est appelée à créer des nouvelles voies qui puissent répondre aux exigences de la vie et qui prennent à frais nouveaux certaines valeurs africaines pour les interpréter à la lumière des exigences du monde moderne en les préservant des assauts de certains apports étrangers. «Dans une Afrique traumatisée par la violence coloniale et modifiée par les mutations actuelles, une mise en situation historique des réalités africaines est nécessaire. (...) il convient d'élaborer une dynamique qui interprète la vie interne de l'Afrique et décèle le mouvement qui la transforme. Ce qu'il faut comprendre, ce sont des sociétés africaines en actes et en devenir.»⁵¹⁸ Culturellement, l'Afrique est dépossédée de sa créativité propre par des subtils mécanismes politiques, économiques, culturels religieux voire spirituels⁵¹⁹.

⁵¹⁷ BUAKASA TULU KIA MPANSU, *L'impact de la religion africaine sur l'Afrique aujourd'hui. Latence et patience*, in: *Religions africaines et Christianisme*, Vol 2, Cahiers des Religions Africaines, n°12, (1979), p.29.

⁵¹⁸ R. MAWUTO AFAN, *Reconnaissance des cultures et dialogue interculturel*, in: C. LUTERBACHER-MAINER / S. LEHR-ROSENBERG (Hrsg.), *Weisheit in Vielfalt. Afrikanisches und westliches Denken im Dialog. Sagesse dans la pluralité, L'Afrique et l'Occident en dialogue. Hommage au prof. Bénézet Bujo*, p.27.

⁵¹⁹ Cf. NGWEY NGOND'A NDENGE, *La tâche écologique de la philosophie en terre africaine*, in: *Philosophie africaine et ordre sociale*, p.55.

CHAPITRE 3: L'ENVIRONNEMENT EN AFRIQUE NOIRE

3.1 L'environnement dans l'imaginaire négro-africain

Le projet existentiel de l'Africain a son achèvement dans une rencontre dialectique de l'homme avec l'univers et avec Dieu. Son échelle est dressée du monde à l'homme et de l'homme à Dieu. L'environnement est formé du trinôme Dieu-Nature-Homme. Le rapport à l'environnement constitue un aspect fondamental de la vie africaine. L'homme est coextensif à l'environnement, qui est un élément de référence à partir duquel l'existence humaine est pensée et comprise. «Dans l'Afrique traditionnelle, de la naissance à la mort, les différentes croyances populaires tournent autour de l'environnement. Tout individu se trouve marqué par la liaison entretenue avec la nature : soit par le biais d'initiation, d'un interdit ou de tout autre élément mettant en valeur le caractère vital du milieu qui l'entoure.»⁵²⁰ L'environnement rythme la vie, guide le mode d'être au monde et détermine le mode de production et de consommation des biens et conditionne les activités des peuples. Les schèmes de pensée des individus et des groupes sont fonction du milieu naturel. L'environnement c'est le cosmos ou l'univers, mais aussi les hommes ou la communauté humaine. C'est le champ des relations avec les êtres matériels et les êtres invisibles. L'environnement c'est la sphère des rapports avec son milieu naturel, avec autrui et Dieu. On parle de l'environnement physique, humain et spirituel. Ces trois dimensions sont inséparables⁵²¹.

3.1.1 Environnement spirituel

L'environnement spirituel est l'instance de la présence tutélaire des forces invisibles qui portent l'homme vers l'infini. C'est le champ des relations avec le monde invisible et les forces supérieures à l'homme, dont Dieu, les génies, les ancêtres et les esprits. L'Africain baigne dans un commerce ininterrompu avec le sacré, dont la présence pénètre toute son activité. Le rapport à l'environnement est empreint de croyance aux esprits. «Pour l'homme d'Afrique, la division de l'homme et du monde est un mystère essentiellement religieux, et qui se situe plus haut que la nature brute, plus haut même que l'éthique, dans la rencontre de Dieu et de l'homme.»⁵²² L'expérience religieuse africaine reconnaît la présence des êtres invisibles dans l'univers.

⁵²⁰ P. LEYMARIE / T. PERRET, *Les 100 clés de l'Afrique*, p.188.

⁵²¹ E. MVENG, *L'art d'Afrique noire. Liturgie cosmique et langage religieux*, p.5.

⁵²² E. MVENG, *L'art d'Afrique noire. Liturgie cosmique et langage religieux*, p.7.

La vie humaine est moulée dans la relation avec le Transcendant, l'unique source de l'énergie vitale qui anime les êtres de l'ordre astral, végétal, animal et humain. Le sacré permet de reconnaître la présence de Dieu dans le monde. Cette présence est analogique et non réelle ; elle n'occulte pas la transcendance de Dieu. Le sacré donne une vitalité morale et spirituelle à la nature. C'est la source de toute spiritualité, socle collectif d'habitus et de dispositions qui fondent, délimitent et donnent forme à la relation à la nature. La spiritualité est une espèce d'énergie vitale qui oriente les comportements et la relation à l'univers. Ce qui est sacré est imprégné de force vitale, qui détermine la hiérarchie des êtres. Les êtres qui ont le plus de force vitale occupent le sommet de l'échelle. La relation avec le monde invisible se vit à travers la relation avec la nature et avec les hommes.

3.1.2 Environnement humain

L'environnement humain est le réseau des relations entre les hommes, proches et lointains, entretenu par un profond attachement à la communauté, qui englobe les défunts et les non-encore-nés. L'environnement humain, c'est la communauté humaine qui vit selon l'ordre des anciens qui concerne l'homme dans son existence incarnée et engage sa responsabilité immédiate et à venir dans une communion, une fraternité et une solidarité qui dépassent le niveau humain. «L'ordre en effet, c'est pour chaque individu et chaque collectivité le *fait-d'être-à-sa-place*, l'homme dans le groupe, le groupe dans l'ethnie, l'ethnie dans le monde (la «pureté» n'a pas d'autres sens) ; mais c'est aussi, par un jeu de relais liturgiquement reconnus, participer à l'énergie primordiale, respecter tous les intermédiaires qui facilitent l'approche du numineux et des formes les plus hautes du sacré. Respecter l'ordre, c'est donc se soumettre à la loi des ancêtres; se référer aux normes contenues dans les mythes; obéir à ceux qui détiennent- en vertu de la primogéniture – le pouvoir (rois, chefs, prêtres, aînés); ne pas violer les interdits; en bref, éviter tout excès (tant en bien qu'en mal) et toute rupture par rapport à la coutume; surmonter les conséquences maléfiques introduites par le changement; prévenir les conflits, quels qu'ils soient, d'où qu'ils viennent ainsi que les anomalies.»⁵²³ L'existence humaine est incomplète sans en relation avec autrui. La valeur de l'individu est dans ses relations avec Dieu, avec les autres et avec le milieu naturel de vie.

⁵²³ L-V. THOMAS / R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, p.65.

3.1.3 Environnement naturel

L'environnement naturel est le milieu physique. Il est formé des astres, de la nature et d'êtres d'ordre animal, minéral et végétal. «Les êtres organiques et inorganiques, animés et inanimés, personnels et impersonnels, visibles et invisibles, tous concourent à manifester la solidarité universel de la création.»⁵²⁴ L'Afrique synchronise la vie à travers le milieu naturel. «La nature elle-même – le soleil, la lune et les étoiles, les arbres et les buissons, les animaux et les insectes -, tout manifeste la gloire de notre Créateur et relie l'humain au divin. Le caractère sacré de la terre et l'imbrication des choses sont des éléments centraux de la perception africaine de la vie.»⁵²⁵ Les cycles de la nature, l'alternance des saisons entretiennent la vie. Les pratiques agraires dépendent des conditions naturelles, du climat, du relief, de l'hydrographie et de la végétation, etc. Dès lors, la nature est indispensable à l'épanouissement de la vie et de l'homme.

3.2 Représentations et signification culturelles de l'environnement

La vie et la subsistance des populations africaines, qui étaient (sont encore) essentiellement paysannes, chasseurs, agriculteurs, cueilleurs, dépendaient complètement de la nature. Les populations africaines ne se contentaient pas seulement d'interpréter la nature, mais ils s'y accommodaient et la façonnaient. Les processus naturels les accompagnaient durant toute leur existence terrestre. Les relations avec la nature engagent les relations sociales. L'homme est au centre des processus de la production et de la reproduction des ressources naturelles. Son agir et son comportement avaient une incidence et des conséquences sur la nature, particulièrement la fertilité du sol, qui n'était pas liée au sol lui-même, mais aux relations interhumaines et à certaines conditions naturelles, notamment la consistance, la température et le degré de l'humidité et la malléabilité du sol. Les relations interhumaines engagent l'environnement et les relations avec l'environnement naturel engagent les relations sociales et politiques au sein d'une communauté et entre les communautés humaines. Une bonne récolte est gage des bonnes relations au sein de la communauté des vivants et avec les ancêtres. Les désordres au sein de la communauté humaine étaient souvent

⁵²⁴ B. BUJO, *La conception négro-africaine de la nature et le problème de l'écologie*, in: E. FUCHS / M. HUNYADI (Éditeurs), *Éthique et nature*, p.151.

⁵²⁵ S. KOBIA, *Le courage de l'espérance*, p.21.

cause d'une mauvaise la récolte⁵²⁶. Les cycles de la nature étaient associés à la vie humaine. Les problèmes humains et sociaux sont intégrés dans le processus naturel. La dynamique de la nature s'explique analogiquement à partir de la vie humaine. La croissance et la nutrition végétales étaient assimilées à celles des hommes. Les Africains établissaient des liens de causalité et de représentation entre le processus de la reproduction et la santé de l'homme et la reproductivité de la nature. La santé reproductive dépendait des processus sociaux. Il existe des problèmes communs liés à la santé, à la fertilité des plantes, des animaux et des hommes⁵²⁷.

3.3 Relations avec l'environnement

3.3.1 Le cosmos

Le cosmos ou l'univers est le lieu du rapport au sacré, le lieu de rencontre du religieux et du profane, du matériel et de l'immatériel, du visible et de l'invisible. Séparé de l'homme, il est désacralisé⁵²⁸. C'est le lieu de la synthèse et l'unification entre l'homme et le monde est un moment critique à l'intérieur duquel, l'univers participe de la division de l'homme, avant de participer à sa victoire⁵²⁹. Il contient un message et des symboles que l'homme traduit dans son ouverture au monde. L'univers est le lieu d'accomplissement de la vie, un labyrinthe de l'ineffable présence de la vie en tous lieux. C'est un immense champ de communion vitale où les êtres articulés les uns avec les autres grâce à l'axe dialectique de la participation universelle.

Le cosmos se comprend à partir de l'homme, et celui-ci à travers son insertion dans l'univers, à travers la relation avec les autres êtres cosmiques. «Entre l'homme et le cosmos, il y a un lien réciproque de nécessaire complémentarité : Sans l'Homme, le cosmos n'est rien, mais l'Homme non plus n'est rien sans son tissu Cosmique. Dès lors, il n'y a pas d'opposition

Ame - Corps

Esprit - Matière

Nature - Surnature

⁵²⁶ Cf. J. FAIRHEAD / M. LEACH, *Représentations culturelles africaine et gestion de l'environnement*, in : *Politique africaine*, n°53, Mars 1994, p.17-19.

⁵²⁷ Cf. J. FAIRHEAD / M. LEACH, *Les représentations culturelles africaines et gestion de l'environnement*, in: *L'homme et la nature en Afrique*, *Politique africaine*, n°53, Mars 1994, p.13-16.

⁵²⁸ Cf. E. MVENG, *Essai d'anthropologie négro-africaine : La personne humaine*, in: *Religions africaines et christianisme*, Vol. 2, Cahiers des Religions Africaines, p.89.

⁵²⁹ Cf. E. MVENG, *L'art d'Afrique noire. Liturgie cosmique et langage religieux*, p.75-76.

Individu - Société

Sujet – Objet...etc. Il y a seulement leur nécessaire complémentarité, au sein de laquelle chaque terme, pour avoir un contenu, pose nécessairement l'autre terme en face de lui.»⁵³⁰

Dans le cosmos, l'homme apprend à définir le livre de son destin et discerner les alliés et les adversaires de la vie⁵³¹. Il prend en compte toutes les étapes de l'histoire de la nature, de toutes les manifestations de la vie humaine dans la solidarité avec les générations futures, en veillant en même temps, au respect de leurs droits vitaux, pour signifier que toute vie vaut la peine d'être vécue. Il apprend à déchiffrer le livre de son destin et discerner les alliés et les adversaires de la vie. Il écoute le monde et identifie les alliés et les ennemis de la vie.

3.3.2 L'homme cosmique

L'homme est l'aboutissement de l'évolution des étapes successives et du plein accomplissement de la vie. Ladite évolution est ascension et marche en avant, conquête, passion, mort et résurrection et non dégradation. Il appartient au monde des vivants et des morts ; à l'ordre des esprits et des animaux, des végétaux, des minéraux et des astres. «Il est le rendez-vous de toutes les forces vitales : il est caillou, il est rivière, il est océan, il est firmament, avec tout flamboiement de l'armée des étoiles, il est bêtes de champs et il est oiseaux du ciel ; il est œil solaire et sourire nocturne de la lune. En l'homme l'univers se fait biologiquement humain, et la grande tribu des vivants déploie ses orbites de fraternité autour du bouclier du guerrier armé par l'Initiation. Et dans cette grande lutte qu'il inaugure, l'homme apprend qu'avant d'être défenseur de la vie, il est créateur de vie.»⁵³² L'homme est la récapitulation de l'énergie vitale, il est situé au centre du cosmos, il se sent à la fois signifiant et signifié, il ne vit pas selon le monde, mais s'efforce de l'organiser selon à travers son travail. C'est un maillon de la force vitale qui influence les autres et qui est aussi à son tour influençable par les autres. Il «y apparaît, d'une part, comme l'intersection consciente et libre de la matière et de la vie, se réalisant en référence permanente à ces trois grandes relations, et d'autre part, l'homme est à la base d'élan vers autre chose que lui-même.»⁵³³

⁵³⁰ E. MVENG, *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, p.35-36.

⁵³¹ Cf. E. MVENG, *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, p.39.

⁵³² E. MVENG, *L'art d'Afrique noire. Liturgie cosmique et langage religieux*, p.40.

⁵³³ M-J. AGOSSOU, *Le christianisme africain*, p.87.

L'homme est au centre des connexions cosmiques ; il participe au niveau le plus élevé et le plus plein, un niveau privilégié de la vie. Il est inséré dans un système des relations concentriques qui s'imbriquent les unes les autres et gravitent autour d'un unique émetteur d'énergie vitale, qui innerve et tient l'univers en équilibre. L'homme est à la charnière entre le monde visible et invisible. «L'homme apparaît comme le Fils de la Terre et du Ciel, véritable synthèse de l'univers auquel nous appartenons. Il appartient au monde céleste, monde des esprits, du soleil, de la lune et des étoiles, monde des forces cosmiques et des puissances mystérieuses, là où règnent «Puissance, les Trônes et les Dominations». L'homme appartient au monde terrestre, avec son foisonnement de la vie et de la mort. Il appartient enfin au monde d'en bas, royaume des ténèbres, de l'angoisse et de la peur. Il appartient à la totalité de la durée ; il est *racine initiatique*, à la fois aboutissement et commencement absolu ; il est fondement de l'histoire qui donne à la durée son sens et son contenu. A la fois, terre et ciel, esprit et forces cosmiques, passé, présent et avenir, l'homme est réellement l'univers en miniature, microcosme au sein du macrocosme.»⁵³⁴

L'homme n'est pas clos sur lui-même ; il communit avec les êtres de son phylum et les forces telluriques⁵³⁵. Il est le point de rencontre de des forces cosmiques supérieures et inférieures, positives et négatives. Et dans cette grande lutte qu'il inaugure, l'apprend qu'avant d'être défenseur de la vie, il est créateur de vie, laquelle est une puissance créatrice qui investit le cosmos et en fait son corps, ses organes, le foisonnement d'éléments. Il est ouvert sur plusieurs directions et dimensions dont il est le principe de l'unité. L'être humain est au cœur de l'univers, où il s'éprouve comme la charnière du monde et la plaque tournante de toutes les relations et comme un véritable péricorèse des êtres. Il est au carrefour des relations cosmiques qui l'articulent au monde et des relations sociales qui le rattachent à la communauté⁵³⁶.

Par la médiation du corps, l'homme entre en relation et communit avec ce qui lui est intérieur et extérieur, selon un mode d'approche propre, à travers des formes, des symboles, des images, techniques et des rites et communit avec l'univers et découvre les liens profonds et les analogies nécessaires entre lui et la nature ; il découvre la valeur

⁵³⁴ E. MVENG, *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, p.11-12.

⁵³⁵ Cf. J-S. MBITI, *Religions et philosophie africaines*, 9-36.

⁵³⁶ Cf. O. BIMWENI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, p.598.

réelle et symbolique des choses dans l'ordre de l'univers⁵³⁷. L'homme est membre d'une communauté cosmique dont les membres sont liés par la force vitale. Il y a un échange des forces comme dans une osmose. Cet échange des forces connote la nature, les lieux et le temps.

L'homme est l'instance de responsabilité qui englobe la création ; il est comme jeté dans un contexte qu'il n'a pas créé, qui lui est confié, auquel il peut donner forme à sa guise selon son intervention. Il n'est pas plénitude, mais une quête. Son destin est une grande lutte entre la vie et la mort, tant au-dedans de lui, qu'autour de lui, dans son environnement socio-cosmique. Les rites qui accompagnent la vie concourent à unifier son monde intérieur, afin d'assurer la victoire sur la mort et de parvenir au même résultat sur le plan socio-cosmique⁵³⁸. Habiter un milieu, c'est lui donner vie, c'est l'humaniser. La présence au monde permet à l'homme de dépasser les apparences et les premières impressions, pour pénétrer dans l'intériorité des faits et des êtres et de communier avec les êtres visibles et l'invisible. Il découvre dans l'univers l'existence des forces cosmiques supérieures et inférieures, positives et négatives, de la vie et de la mort, qui sont en lutte permanente. Et l'univers lui apparaît un paradoxe, affirmation et négation de Dieu, du monde et de la vie, dès le moment où, il franchit le seuil de l'indétermination brute, pour entrer dans le processus où la vie se personnalise. Il y fait aussi l'expérience de la finitude et s'interroge sur son origine, son être et son destin. Il interprète les faits et les événements dans la conscience qu'il est fait pour la vie et non pour la mort. La vie apparaît un drame, et un effort constant de synthèse et d'unification interne, qui donne au projet humain un contenu, à savoir, le triomphe de la Vie sur la mort⁵³⁹.

L'homme et le cosmos sont en interaction de sorte que l'un ne saurait exister sans l'autre. C'est un maillon de la force vitale qui influence les autres et qui est aussi à son tour influençable par les autres. «Dans le monde, l'homme et le reste de la création vivent dans une relation tellement intime que ce qui arrive à l'un concerne en même temps l'autre. En ce sens l'homme n'est pas seulement une partie du cosmos, mais il en est peut-on dire, le résumé de la totalité. (...). Entre l'homme et le cosmos il y a un flux vital de sorte qu'il existe une vraie solidarité dans la création qui finalement relie tout à

⁵³⁷ Cf. E. KABEMBA NZENGU, *Création, écologie et Justice générationnelle. Esquisse d'une théologie de la terre d'Afrique*, in: *Telema*, 2 (2009), p.75.

⁵³⁸ Cf. O. BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, p.595.

⁵³⁹ Cf. E. MVENG, *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, p.35.

l'Être suprême qu'est Dieu.»⁵⁴⁰ C'est est l'agent de régulation de l'harmonie cosmique. Le salut de l'homme dépend du cosmos, il n'y parvient qu'en sauvant le monde. Face à la difficulté de saisir l'infini dans sa réalité, il fait appel à une variété symboles qui ont un rôle hiérophantique puisés dans son expérience, appartenant à la fois à la dynamique, et à la dramatique de la vie⁵⁴¹. «L'unique mission de l'homme sur terre, c'est de se mobiliser lui-même, et de mobiliser toute la création dans la lutte qui oppose la Vie à la Mort, et d'assurer, en définitive, la Victoire de la Vie sur la mort.»⁵⁴²

3.3.2 La nature

3.3.2.1 Signification de la nature

La nature est le lieu de la manifestation du sacré, qui a des profondeurs fondamentales qui rendent compte à l'Absolu des attitudes face à la vie, à la terre, aux végétaux, aux minéraux, aux animaux et aux humains encore en vie. C'est un medium de communion à l'invisible et de l'alliance avec la totalité du réel. «La terre, les arbres, les oiseaux, l'air, la mer les poissons, le soleil, les étoiles, la lune, les êtres humains et même les insectes font partie des actes de générosité que la vie nous lègue à tous. Tout cela existe grâce au fondement de l'être, signifié par la terre dont aucun être humain ne devait être aliéné.»⁵⁴³ La nature est le lieu de dévoilement des rapports sociaux aussi bien paisibles que conflictuels. Elle est rivée par la présence des forces invisibles. Elle est le réservoir des forces qui tiennent l'univers en équilibre. Elle offre à l'homme des signifiants de l'ordre, du rythme et de l'harmonie. C'est le lieu d'interactions des êtres cosmiques. C'est la métaphore de l'homme. La nature est le cadre de production et de reproduction des conditions matérielles.

3.3.2.2 Relation avec la nature

La nature a précédé l'homme à l'existence. L'antériorité de la nature la fait échapper au pouvoir dominant de l'homme. Les forêts, les savanes, les cours d'eaux, la lune, le soleil, les étoiles, l'on précédé à l'existence. L'homme est le tard-venu dans le

⁵⁴⁰ B. BUJO, *Le rôle du cosmos dans le processus de la constitution de la personne*, in: *Telema*, n°2 (2011), p.4-5.

⁵⁴¹ Cf. KANGE EWANE, *Religion africaine et écologie*, in: KÄ MANA / J-B. KENBOGNE (Éditeurs), *Ethique écologique et reconstruction de l'Afrique*, p.124.

⁵⁴² E. MVENG, *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, p.37.

⁵⁴³ S. KOBIA, *Le courage de l'espérance. Les racines d'une vision nouvelle pour l'Église et sa vocation en Afrique*, p.151.

monde est tenu au respect de la nature. Il n'a pas présidé à la venue de l'univers qui le porte, ni à son propre avènement dans le monde⁵⁴⁴. «Dans le monde, l'homme et le reste de la création vivent dans une relation tellement intime que ce qui arrive à l'un concerne en même temps l'autre. En ce sens l'homme n'est pas seulement une partie du cosmos, mais il en est peut-on dire, le résumé de la totalité. (...). Entre l'homme et le cosmos il y a un flux vital de sorte qu'il existe une vraie solidarité dans la création qui finalement relie tout à l'Être suprême qu'est Dieu.»⁵⁴⁵ Ainsi, ni l'homme, ni la nature, ni le cosmos ne s'appartiennent. Ils sont les choses d'Autrui-Dieu, à qui l'homme rend compte à l'Absolu de ses attitudes face à la terre, à la vie, aux humains et de sa gestion de l'univers⁵⁴⁶

Il n'y a pas d'opposition étanche entre l'homme et la nature. L'homme se donne à la nature et la nature se donne à lui. Avec la nature, il forme une sorte de toile où chaque élément est en interaction avec les autres. L'interface de l'homme avec la nature est l'un des lieux les plus riches et les plus chargés de sens, au sens où religion, intérêt, sentiment, amour, colère, espoir et désespoir, tendresse et compassion constituent les regards croisés qui en disent long sur l'identité de l'être humain lui-même et sur ses différentes expressions culturelles à travers le monde. L'homme se sert de la nature pour décoder le langage de l'univers pour assurer la victoire de la vie sur la mort. La nature a sa place aux côtés de l'homme, place qu'elle reprend discrètement aussitôt que celui-ci lui donne la possibilité en lui cédant son territoire. Elle plonge dans les profondeurs de l'imaginaire socioculturel et religieux des peuples⁵⁴⁷. La nature donne une intelligence pour identifier les forces favorables et hostiles à la vie. La nature contribue à la quête permanente de cohésion, de l'équilibre et d'harmonie. Elle ne fait pas seulement partie du besoin vital, mais aussi de sa conscience identitaire⁵⁴⁸. Chaque élément de la nature contient le souffle de vie, dont l'influence s'étend au-delà des limites du monde visible⁵⁴⁹.

⁵⁴⁴ Cf. O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, p. 526.

⁵⁴⁵ B. BUJO, *Le rôle du cosmos dans le processus de la constitution de la personne*, in: *Telema*, n°2 (2011), p.4-5.

⁵⁴⁶ Cf. TSHAMALENGA NTUMBA, *La vision Ntu de l'homme. Essai de philosophie linguistique et anthropologique*, in: *Cahiers des Religions Africaines*, Volume 7, (14/1973), p.175-187.

⁵⁴⁷ J. KI-ZERBO, *Compagnons du soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, p.666.

⁵⁴⁸ Cf. J. KI-ZERBO, *Compagnons du soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, p.33.

⁵⁴⁹ Cf. J-B. KENMOGNE / KĀ MANA, *Pour la vie en abondance*, 179.

L'homme communie avec les minéraux, les végétaux et les astres selon des modes propres, à travers lesquels il dépasse la contradiction entre la vie et la mort. Les plantes, les astres et les animaux influencent régulièrement ses relations et son agir⁵⁵⁰. La communion avec la nature est enracinée dans l'activité et dans la substance, mais aussi chargée de pratiques mystiques, du fait que la connaissance des vertus des plantes et de leur importance pour la vie. C'est dans la relation avec la nature que se décident les grandes questions la vie. «L'homme et les autres êtres cosmiques appartiennent à Dieu et l'interchangeabilité formelle de l'être divin en humain ou en être cosmique au niveau du dire montre de façon manifeste l'interaction existant entre Dieu, l'homme et le monde, tout en étant sauve la transcendance du Créateur de toutes choses. Et les autres êtres s'étagent suivant leur «degré de participation à la vie». C'est cela une circularité hiérarchisée, c'est-à-dire une hiérarchisation où Dieu occupe le sommet dans l'interaction qui circule du sommet à la base et les autres êtres occupant chacun un niveau, selon son degré vital (Dieu- Ancêtres, - Hommes, Animaux - Végétaux- Minéraux- nature morte).»⁵⁵¹ La terre, l'eau et la forêt étaient des dons de Dieu, dont il fallait se servir rationnellement. Les marais, les forêts, les rivières, les montagnes et les plaines étaient tous des sites sacrés dédiés à la vie avec des fonctions précises. «Les êtres organiques et inorganiques, animés et inanimés, personnels et impersonnels, visibles et invisibles, tous concourent à manifester la solidarité universel de la création.»⁵⁵²

3.3.2.3 Fonctions de la nature

La nature est généreuse envers l'homme. Elle est au service de la vie à travers certaines techniques qui permettent de maîtriser les puissances de la mort cachées dans le monde. Elle fournit à l'homme ce dont il a besoin pour sa subsistance. La nature le habille, le guérit, nourrit, soigne. La terre, les arbres, les oiseaux, l'air, la mer, les poissons, le soleil, les étoiles, la lune, les êtres humains et le même les insectes font partie des actes de générosité de la nature. La nature permet à l'homme de communier et de communiquer avec les forces visibles et invisibles. Elle reçoit les déchets qui sortent de son corps, elle le reçoit quand le dernier souffle l'aura quitté. La nature ne subit pas

⁵⁵⁰ Cf. J-M. ELA, *Ma foi d'Africain*, p.58-60.

⁵⁵¹ E. KABEMBA NZENGU, *Création, écologie et justice générationnelle. Esquisse d'une théologie de la terre*, in : Telema, 2 (2009), p.75.

⁵⁵² B. BUJO, *La conception négro-africaine de la nature et le problème de l'écologie*, in: E. FUCHS / M. HUNYADI (Éditeurs), *Éthique et nature*, p.151.

passivement le coup de l'homme, elle lui impose un *modus vivendi*. Elle lui exige de s'acclimater et de travailler la terre afin bénéficier de ses bienfaits. Elle veut que l'homme se mette à son écoute, l'observe et s'adapte à son rythme et se soumette à ses règles. Il est attentif aux gémissements de la nature, qui échappe à son pouvoir dominant.

Par ailleurs, la nature a une fonction nutritionnelle, thérapeutique, liturgique et sapientielle, économique, etc., lesquelles permettent à l'homme de mobiliser ses alliés pour le grand assaut de la vie contre la mort⁵⁵³. La fonction nutritionnelle consiste à transformer au moyen les éléments de la nature en aliments ; la fonction religieuse transforme les éléments de la nature en éléments de rite et ornements liturgiques. Quand l'homme transforme ses éléments en livre de la sagesse, à travers lequel il apprend le comportement qui permet de surmonter les assauts de la mort, il recourt à sa fonction sapientielle. La nature intervient aussi dans l'art thérapeutique de manière réelle ou symbolique. Au moyen de certains rites, elle fournit les forces capables d'endiguer la maladie et la mort⁵⁵⁴. «En plus de la valeur matérielle et d'une signification symbolique, la nature est doublée d'une multitude d'êtres culturels réels sinon objectifs d'expérience, tels que les esprits, les mânes, Dieu, qui sont des principes plus ou moins absolus qui influencent le rapport entre l'homme et la nature. (...). Les plantes et les animaux, et les rochers et les cours d'eau, tous participent à la merveille de l'existence.»⁵⁵⁵ Les végétaux symbolisent la parenté et la pérennité. Ils nourrissent, habillent et guérissent l'homme. Les racines, les feuilles, la poussière, les écorces d'arbres, la sève, les fleurs, les fruits etc. entrent dans la thérapie. «Tous les êtres de l'univers possèdent leur force vitale propre : humaine, animale, végétale ou inanimée. Chaque être a été doté par Dieu d'une certaine force, susceptible de renforcer l'énergie vitale de l'être le plus fort de la création : l'homme.»⁵⁵⁶ Le monde animal appartient à l'inépuisable réserve des symboles de la vie quotidienne. Les minéraux sont dotés de forces qui les animent et font participer à la vie⁵⁵⁷.

⁵⁵³ Cf. E. MVENG, *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, p.39.

⁵⁵⁴ Cf. O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements*, p. 525-610.

⁵⁵⁵ J. CARMODY, «*Sagesse écologique*» et tendance à remythologiser la vie, in: *Pas de ciel sans terre*, Concilium 236 (1991), p.120.

⁵⁵⁶ P. TEMPELS, *La Philosophie bantoue*, p.31.

⁵⁵⁷ Cf. J-M. ELA, *Ma foi d'Africain*, p.61.

Dans l'art thérapeutique la participation de l'homme et des animaux est formelle ; celle des végétaux est analogique, tandis que la participation des minéraux est virtuelle et celle des astres est symbolique. «La terre comme le végétal forment la palette africaine dont la symbolique dite chromatique active la présence des éléments extra-sensibles et même extra-terrestres par émanation de leurs vibrations.»⁵⁵⁸ La participation des animaux se fait par l'homéopathie, l'homochromie ou homotypie. L'animal est immolé et ses parties utilisées dans le rite. A défaut de posséder de l'animal réel, on recourt soit à la symbolique sonore, soit à la symbolique visuelle, soit encore à la nomination ou l'évocation métaphorique. L'homochromie consiste à mimer un animal dont la présence est recherchée pendant la cérémonie. Le règne animal permet de sceller ou de renouveler l'union entre les hommes et les esprits du monde invisibles⁵⁵⁹. La participation va au-delà du visible à travers un ensemble de techniques, qui marquent les étapes importantes de la vie : la naissance, l'initiation, le mariage, les funérailles. Elle se fait à travers trois instances, à savoir : l'instance cosmique, anthropologique et phylogénétique :

- l'instance phylogénétique, c'est l'instance de la loi et de l'histoire au sens du sujet constituant et responsable de ce qui est. Elle remonte à la source de la vie ;
- l'instance anthropologique est de l'ordre des rapports sociaux dont l'élément de référence est le lignage. C'est le réseau des relations biologiques et sociales, politique, économique, culturel et religieux.
- Enfin, l'instance cosmique englobe les deux précédentes. C'est le cercle au sein duquel l'homme est posé en rapport aux forces du monde visible et invisible ; le domaine des rapports avec les êtres matériels et immatériels. Elle prend en charge l'histoire inter-lignagère et sociale, politique et religieuse. Elle se réfère à la possession des biens, à l'occupation de la terre et à l'exploitation de ses ressources. L'homme se meut dans son achèvement dans un mouvement vers les autres êtres. Ce mouvement est essentiel parce qu'elle exprime une action qui le dépasse, par lequel, il entre en relation

⁵⁵⁸ MUFUTA KABEMBA, *L'art dans la célébration cosmique*, in: *Médiations africaines du sacré. Célébrations créatrices et langage religieux*. Cahiers des Religions Africaines, Numéro spécial, Vol. XX-XXI, n°3 (1987), p.205.

⁵⁵⁹ Cf. MUFUTA KABEMBA, *L'art dans la célébration cosmique*, in: *Médiations africaines du sacré. Célébrations créatrices et langage religieux*. Cahiers des Religions Africaines, Numéro spécial, Vol. XX-XXI, n°3 (1987), p.204.

avec le surnaturel pour l'accomplissement de la vie⁵⁶⁰. La signification explique l'attachement à la terre.

3.3.3 La terre

3.3.3.1 Attachement à la terre

La terre est le lieu de la pleine vie, c'est le sanctuaire de la vie. C'est l'espace où se réalise l'harmonie de l'esprit avec les sources de l'être. C'est l'élément de médiation et de communion avec les forces cosmiques, ce qui est Dieu et ce qui ne l'est pas. La terre est le lieu de l'imbrication des éléments centraux de la conception africaine de la vie, qui met l'homme aux prises avec tout l'univers à travers un mouvement cosmique. C'est une force constituée, invoquée dans les grands serments ou de bénédiction ou de malédictions majeures et servie par des chefs qui étaient aussi des prêtres agraires. La terre a une fonction médiatrice de participation cosmique. Elle est toujours présente de manière concrète, réelle et naturelle comme le podium sur lequel s'accomplit la scène. C'est le point de jonction entre les générations. Elle est témoin de l'histoire des peuples et un lieu de mémoire.

La terre est un patrimoine naturel commun, un lieu de référence identitaire de l'homme. Elle est l'élément de liaison entre les générations. Elle relie avec ceux qui l'ont travaillée et façonnée dans le passé. La terre est constituée des divers éléments qui offrent l'inspiration pour la vie et qui sont la source de la destinée humaine. La terre accueille l'homme à sa venue au monde et le recueille dans sa dernière demeure. «La terre fait partie de la nature mais elle est aussi humaine par sa relation aux morts qui, inversement, sont naturalisés. Le chef de la terre assure une communication réciproque entre les vivants et les morts, il est le représentant des uns auprès des autres et vice versa. Par lui, la terre remet du gibier au clan et en échange les ancêtres reçoivent la paix. Il est en quelque sorte l'époux de la terre. Ainsi tout se passe comme si, pour le Négro-africain, le monde était régi par un code très strict où chaque objet, rattaché à une chaîne de signes, recèle une signification précise : grâce à un système d'analogies qui organise le visible et l'invisible selon des correspondances immédiatement vécues ou

⁵⁶⁰ Cf. MUFUTA KABEMBA, *L'art dans la célébration cosmique*, in: *Médiations africaines du sacré. Célébrations créatrices et langage religieux*. Cahiers des Religions Africaines, Numéro spécial, Vol. XX-XXI, n°3(1987), p.204-205.

médiatement conçues, la cohésion entre les actes de la vie quotidienne et les forces cosmiques se trouve (imaginativement) assurée»⁵⁶¹

3.3.3.2 Liens avec la terre

Le rapport à la terre est de type moniste ; il intègre l'activité humaine dans un grand ensemble des relations de l'homme avec l'univers. L'homme est lié à la terre par des liens d'ordre naturel ou physiques et d'ordre culturel. Les liens physiques ou naturels sont des liens de fait, qui ne sont ni créés ni choisis. Ils font partie de l'essence de l'homme. «Le lien ombilical qui rattache l'homme à la terre est congénital, originel non seulement en ce sens qu'il est le fil transmetteur indispensable de la sève qui maintient l'homme dans l'existence, l'anamnèse de ses origines et la promesse d'un retour à ce pays natal, mais aussi dans le sens d'une union matérielle nécessaire.»⁵⁶² Cela étant, ni la raison ni la volonté, ni les critères éthiques encore moins les critères juridiques ne constituent leur essence. L'homme subit les liens naturels qui sont d'ordre spirituel et religieux. Les liens naturels sont un ensemble des rapports qui rattachent l'homme au monde visible et invisible, aux êtres matériels et spirituels. L'Africain souhaitait vivre, mourir et surtout être enterré dans la terre de ses ancêtres, à laquelle il est lié par un lien ombilical et congénital. La séparation d'avec la terre de ses ancêtres est impensable, car elle fournit la sève qui le maintient en vie, c'est l'anamnèse de ses origines et de l'union matérielle nécessaire. Quant aux liens culturels, ils sont des liens de la raison, de l'éthique et de la volonté qui résultent de l'activité de l'homme en tant que sujet agissant. Ils sont d'ordre juridique, politique et économique. Les liens avec la terre a encore un rôle politique. C'est au responsable de la communauté de défendre en premier la terre contre toutes sortes d'abus d'aliénation et d'appropriation. Si le caractère politique concerne en premier le chef, le caractère religieux, lui est commun à tous les membres du groupe. Ainsi, l'appropriation des terres en Afrique se réfère à un régime d'affectation à un usage et non à celui d'attribution du droit de disposer.

La terre est toujours présente dans les rites liturgiques à travers ses éléments dont le fer et le caolin, l'argile, la poterie, la pierre, l'air, l'eau, les rochers, le feu et le vent qui se parlent dans un langage et sont tissé ensemble par la volonté invincible de la

⁵⁶¹ L-V. THOMAS / R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, p.55.

⁵⁶² MUDIJI MALAMBA, *Liens du pouvoir avec sol*, in: *Religions traditionnelles africaines et projet de société*. Actes du colloque international du CERA, Cahiers des Religions Africaines, Volume 31, n°61-62 (1997), p.33.

vie⁵⁶³. La terre accueille l'homme à sa venue au monde et le recueille dans sa dernière demeure. Il ne peut s'en soustraire ni s'en émanciper, car il se retrouverait sans référence naturelle. «L'homme est un être situé, il a toujours un site. Il se réclame toujours de quelque part. Sa rupture d'avec le sol le désarticulerait et l'amputerait d'un élément essentiel.»⁵⁶⁴ L'homme est toujours identifié par rapport à une famille, un clan, un village, une tribu, à un pays, bref, une terre. Ceci est vrai même en ce temps où est consacrée l'expression «Citoyen du monde», toute personne humaine est identifiée par rapport à un pays ou une nation. Celle-ci sous-tend l'appartenance à un territoire ou à un État. C'est seulement en étant que citoyen d'un État ou une nation (terre) que l'on peut faire valoir ses droits.

3.3.3.3 Gestion de la terre

Héritage collectif, la terre est la propriété de la communauté. C'est l'élément de solidarité intra et intergénérationnelle. Elle ne peut pas être aliénée. On ne peut pas non plus se l'approprier à titre personnel. On ira puiser dans sa dernière énergie pour la défendre. Le régime foncier traditionnel se base sur la possession ou la mise en valeur de la terre. C'était un système de la propriété collective, c'est-à-dire, la terre appartenait à l'ensemble de la communauté, et chaque clan ou famille disposait d'une portion de terre pour sa subsistance. Le groupe qui exploite la terre était propriétaire des produits et des fruits des arbres qu'elle plantait et non de la terre⁵⁶⁵. La terre est le grenier que les anciens ont légué à leurs descendants. On ne l'a pas reçu vide. Elle ne pourrait pas non plus être plus léguée désabusée et improductive. La gestion de la terre était soumise à des normes strictes de manière à la léguer en état de nourrir les hommes et les animaux. Le régime foncier traditionnel impliquait un contrôle des terres par les communautés locales, qui assurait une stabilité dans la gestion et une sécurité du droit d'usage et de propriété. C'est un facteur clé des rapports sains avec la nature et la terre. L'ordre social et l'ordre naturel assuraient une grande solidarité entre les générations. C'est pourquoi, la terre ne peut jamais être vendue. Sa gestion ne pouvait pas être confiée à quelqu'un

⁵⁶³ Cf. S. KOBIA, *Le courage de l'espérance. Les racines d'une vision nouvelle pour l'Église et sa vocation en Afrique*, p. 20.21.

⁵⁶⁴ MUDIJI MALAMBA, *Liens du pouvoir avec sol*, in: *Religions traditionnelles africaines et projet de société*. Actes du colloque international du CERA, Cahiers des Religions Africaines, Volume 31, n°61-62 (1997), p.33.

⁵⁶⁵ Cf. P. HARRISON, *L'Afrique verte*, p.62.

qui n'y est pas lié par des liens naturels. Elle suit certaines règles d'appartenance à une ligné, un village.

La gestion de la terre se faisait à travers des interdits, des prohibitions voire des totems dont la violation peut avoir de l'incidence sur le rendement du sol. Il fallait certains rites pour garder la couverture du sol verte, par les restrictions qu'ils imposaient. Par ailleurs, le cycle cultural se conformait à un calendrier marqué par des rites agraires. Le rythme de production et de consommation a causé moins de dégâts sur l'environnement. L'exploitation des sols pour l'agriculture se faisait selon un système de rotation des cultures, avec de périodes de jachère relativement longues. Chaque lignage avait une terre, d'où il tire l'essentiel de ses moyens de subsistances. Les travaux agraires traduisaient une certaine maîtrise de la terre, de l'eau et des phénomènes des érosions dans le respect de l'environnement naturel. «L'idée selon laquelle le prélèvement de ressources naturelles doit être limité, compensé et doit faire objet d'une attention symbolique permanente, est obliérée par un ensemble d'institutions sociales qui lui donnent sens, qui la reconnaissent comme base de pratiques légitimes. Une disposition éthique peut s'appuyer sur des institutions sociales pour se prolonger dans des formes reçues d'attitudes.»⁵⁶⁶ Sans connaître les normes écologiques actuellement à la mode, l'Afrique, entretenait un rapport de responsabilité avec la nature, terre et l'environnement, lequel rapport accompagnait l'effort humain dans la protection de la vie⁵⁶⁷.

De même, l'organisation politique et sociale est déterminée par la faible densité de population et le système de rotation des cultures qui n'exige pas l'existence d'un État avec une bureaucratie complexe tenue par une classe dirigeante lettrée. Les représentations culturelles permettaient la préservation à long terme les ressources naturelles et des connaissances et pratiques d'une gestion rationnelle et durable de l'environnement. L'érosion du sol était l'expression d'un mécontentement des ancêtres ou des génies à cause d'une faute moral ou d'un abus d'usage du sol. La rationalité de cette manière de pensée est certes nulle, mais elle est néanmoins d'une grande portée écologique. Sa valeur de sa vérité n'est pas dans les arguments déployés, mais dans sa capacité de résoudre les incertitudes de ceux qui hier comme aujourd'hui sont placés

⁵⁶⁶ P. LECHARBONNIER, *Objections d'ici et d'ailleurs à l'éthique de la croissance*, in: *Entropia*, n°6 (2009), p.87.

⁵⁶⁷ Cf. R. KIYANGI MEYA, *Délinquance et violence juvénile. Pour une éthique de responsabilité en République Démocratique du Congo*, p.15.

dans le sphinx de la vie⁵⁶⁸. La gestion des terres était caractérisée par une absence totale d'une bureaucratie et des titres de propriété écrits. Ce fait a occasionné des bouleversements économiques et des institutions traditionnelles et l'expropriation de terres à l'ère coloniale. Les populations autochtones se sont vu retirer la maîtrise de leur destin et de leurs terres. L'accès à la terre est réglementé par des programmes politiques à la solde des multinationales au point de venir des proscrits. Être propriétaire de terre et le prouver est un réel problème dans de nombreux pays africains⁵⁶⁹.

On l'a certes compris, l'Afrique se caractérisait par une réduction allocentrique et anthropomorphe de Dieu, dont le langage sort Dieu de lui-même pour le considérer comme un homme, et parle de l'être humain comme d'une chose. L'homme n'avait pas le pouvoir de dominer la nature, mais de communier avec elle. Le mode de vie africain était fondé sur l'harmonie et la symbiose avec la nature et régie par une économie de suffisance humaine. Il a assuré la survie des générations passées et présentes. Son économie était basée sur le ramassage et la cueillette. Les populations locales savaient l'impact de la surexploitation de la nature. En n'exploitant pas au maximal les ressources des montagnes, des rivières et des forêts, en n'abattant pas les arbres pour obtenir le maximum de profit, en ne minant pas tout ce qui s'y trouvait pour faire de l'argent, c'est-à-dire en préservant l'équilibre précaire qui assure aux plaines l'eau et la fertilité, les peuples d'Afrique profonde ont contribué à la survie de la planète. Ils ont été gardiens de l'avenir de la planète en n'optant pas pour le «développement». La dure pauvreté à laquelle beaucoup d'entre eux font face aujourd'hui est le résultat des processus de «développement», qui n'est pas à confondre avec les économies viables d'autosuffisance de jadis. Contre toute espérance, ces peuples ont gardé vivante une logique de vie dont on pourrait se servir pour développer une économie régénératrice sur un plan nouveau⁵⁷⁰. En tant que moyen de production économique, la terre s'inscrivait dans l'ordre écologique et religieux.

La communion avec la nature est au cœur de la survie de l'homme et de l'équilibre de l'univers. Elle explique les structures et les institutions sociales, politiques, économiques, culturelles, religieuses et éthiques africaines. «Il existe une étroite relation

⁵⁶⁸ Cf. J. KI-ZERBO, *Compagnons du soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, p.32.

⁵⁶⁹ Cf. J-M. ELA, *L'Afrique des villages*, p.97.

⁵⁷⁰ Cf. B. WIELENGE, *Vers un nouveau modèle de production. D'une économie de croissance illimitée vers une économie de suffisance humaine. Expérience de production communautaire et équilibre écologique*, in : *Écologie et pauvreté*, Concilium 261(1995), p.126.

entre les attitudes dominantes dans les relations sociales et le bon usage des ressources, les croyances établies concernant la nature de la société humaine et sa place dans l'univers plus vaste de forces cosmiques. Entre de telles croyances, les normes éthiques d'un peuple et ses opportunités d'action, il apparaît qu'il y a un processus continu d'ajustement réciproque. Les mythes d'origine d'un peuple, des ressources naturelles qu'il exploite, de son équipement culturel et de ses institutions sociales expriment et soutiennent des attitudes envers les forces extrahumaines qui sont censées le contrôler et intervenir chez lui. (...). Elle est donc, quand elle se comprend correctement elle-même et ne trahit pas sa visée propre, radicalement et fondamentalement écologique, contre l'ignorance de la nature et des fondements des systèmes de valeurs qu'on sape partout par l'introduction intempestive des techniques dont l'homme devient le serviteur et non le maître, d'administrations étrangères et par imposition d'une philosophie marchandise totalitaire ou d'un universalisme abstrait et d'arrachement. Elle ne préconise pas l'immobilisme, mais un changement réussi, celui qui ne désintègre pas la société, mais transpose sa cohésion et ses solidarités dans de nouvelles façons de vivre, avec de nouveaux codes de conduite. De nouveaux symboles et de nouvelles justifications mythologiques.»⁵⁷¹

Cela signifie l'Afrique avait des attitudes, des aptitudes et des manières de faire qui constituent une expérience riche et précieuse dans ses us et ses coutumes, dans sa relation à la nature. «Nul groupement humain n'a peut-être jamais fait autant pour assurer le parfait équilibre et le plein épanouissement de ses membres que la collectivité noire traditionnelle. Il est vrai qu'il s'agissait pour elle de vaincre une nature parfois difficile et avec des moyens rudimentaires quant à leur efficacité ou leur rentabilité technique, au même titre qu'il fallait lutter contre les hommes, singulièrement les étrangers, les esclaves, ou désireux d'imposer, et non sans brutalité, leur loi ou leur religion.»⁵⁷² Cette donne une densité vitale au problème des droits de la terre, à ceux des générations futures et à la reconnaissance du dessein de Dieu dans l'intelligence des réalités humaines pour chaque homme, croyants ou non-croyants. N'en déplaise à Nicolas Sarkozy qui ne voit dans ce mode de vie autre chose que la cause de tous les

⁵⁷¹ F. EBOUSSI BOULAGA, *La reconstruction culturelle et politique. Perspective écologique*, in: KÄ MANA/ J-B. KENMOGNE (Éditeurs), *Ethique écologique et reconstruction de l'Afrique*, p.85.

⁵⁷² L.V. THOMAS / R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, p.268.

malheurs de l'Afrique⁵⁷³. Cela veut dire les cultures autres qu'occidentales comportent des savoirs, des savoir-faire, des sagesses, des arts de vivre qui recèlent d'une richesse culturelle, y compris dans leurs religions aux belles mythologies, préservant la continuité des lignées dans les cultes des ancêtres maintenant l'éthique communautaire et une relation d'intégration à la nature et au cosmos, même si cette culture comportent des superstitions et des illusions⁵⁷⁴.

3.4 Conclusion du chapitre

Dans l'imaginaire africain, l'homme et la nature sont unis autant que les sont la société et la nature. L'Africain recherche l'harmonie avec l'ensemble du cosmos, en barrant la route à tout ce qui peut nuire ou diminuer la force vitale. Son mode de vie assure la protection de l'environnement. Les rapports à la nature, la terre et à l'environnement s'inscrivaient dans l'horizon de responsabilité face à l'avenir. La relation avec la nature n'est ni mécanique, ni utilitariste encore moins mercantile. La communion cosmique fondée sur d'harmonie et d'équilibre dans l'univers n'a rien d'apocalyptique. La nature est un médium de communion cosmique. Elle a une signification réelle et symbolique, dont les racines plongent dans l'imaginaire des individus et des groupes. Cela donne une densité vitale à l'action et à la réalité humaine.

La cosmovision africaine est holiste, cosmocentrique et non-dualiste. Son approche de la nature n'est pas matérialiste et économiste. Les droits de la terre, de la nature, de l'homme et des générations futures font partie des droits sacrés. Ils sont garantis par Dieu et par les ancêtres. Aussi, la forêt n'était pas une réserve des ressources ligneuses ou des protéines. La terre, la nature, l'espace, le temps, la forêt appartenaient à des populations déterminées, à des clans et des familles qui les géraient en toute responsabilité. Les relations avec le sol, les plantes et les animaux mettent l'homme dans un cadre plus vaste des relations cosmiques à travers lesquelles il apprend à

⁵⁷³ Dans son discours prononcé le 26 juillet 2007 à l'université Cheik Anta Diop à Dakar au Sénégal, après son élection à la présidence de la France, il déclarait : «Le paysan africain, qui depuis des millénaires, vit avec les saisons, dont l'idéal de vie est d'être en harmonie avec la nature, ne connaît que l'éternel recommencement du temps rythmé par la répétition sans fin des mêmes gestes et des mêmes paroles. Dans cet imaginaire où tout recommence toujours, il n'y a de place ni pour l'aventure humaine, ni pour l'idée de progrès. Dans cet univers où la nature commande tout, l'homme échappe à l'angoisse de l'histoire qui tenaille l'homme moderne mais il reste immobile au milieu d'un ordre immuable ou tout est écrit d'avance. (...) Le problème de l'Afrique, c'est de cesser de toujours répéter, de toujours ressasser, de se libérer du mythe de l'éternel retour...».

⁵⁷⁴ Cf. E. MORIN, *La voie. Pour l'avenir de l'humanité*, p.49.

s'humaniser, à rechercher l'harmonie avec ce qui est de l'humain et ce qui ne l'est pas. Une telle vision est loin d'altérer la nature.

Les représentations culturelles de la nature offrent une spiritualité et un respect de la création qui s'unissaient dans la vie. La terre est le lieu de la pleine vie. Elle continue le voyage de la création. La nature, donne une densité vitale au problème des droits de la terre, de la nature, des générations futures et à la reconnaissance de l'esprit de Dieu dans l'intelligence des réalités humaines. L'univers est une famille, c'est-à-dire, le lieu de la vie, de sa défense et de sa promotion. Les relations à l'environnement naturel et au cosmos ne sont pas neutres. L'Africain pense sa responsabilité face à l'avenir en communiant avec le cosmos. Toutefois, la communion avec la nature n'empêche ni des incendies, ni des destructions des forêts, ni encore d'autres formes des comportements capables de détériorer l'environnement.

CHAPITRE 4: LA CRISE ENVIRONNEMENTALE EN AFRIQUE

4.1 État des lieux de l'environnement en Afrique

L'Afrique dispose certes d'un patrimoine naturel important et d'une diversité riche. Selon les estimations 22 % de la superficie du continent sont couvertes des savanes ouvertes, forêts denses et tropicales fermées et les forêts galeries, lesquelles jouent un rôle primordial dans l'équilibre écologique de la planète, en absorbant le dioxyde de carbone (CO₂), responsable du réchauffement climatique. Les forêts stabilisent le sol, recyclent les nutriments et régulent la qualité et l'écoulement des eaux. Mais ce patrimoine naturel est vraiment menacé. Il se détériore à un rythme effréné. L'Afrique est en proie à une déforestation à grande échelle. On y trouve présentement de moins en moins des forêts primaires. En effet, il y a peu les villages africains ressemblaient à des oasis de cultures perdues dans d'immenses forêts, savanes ou montagnes. L'image est actuellement inversée à cause de la conquête des espaces vierges, devenues rares et pratiquement introuvables. Les quelques terres sauvages qui restent ressemblent aux îlots que l'océan de l'activité humaine menace d'engloutir. Le programme des nations unies pour l'environnement (PNUE) juge préoccupant l'avenir de l'environnement en Afrique⁵⁷⁵. A en croire certaines études, le continent perd annuellement 1,3 millions d'hectares de forêts. Le bassin du Congo, avec ces 230 millions d'hectares, perd annuellement 800.000 hectares de forêts dans l'industrie du bois, l'agriculture, l'exploitation minière et pétrolière, qui ouvrent l'accès à des zones forestières autrefois inaccessibles. Dans l'ensemble, c'est plus de 500 millions d'hectares de forêts africaines qui sont profondément dégradés. Ce taux de déforestation le plus élevé du monde.

C'est pareil avec les terres. L'Afrique recèle environ 30% de dégradation des sols observée à l'échelle mondiale. Elle a déjà perdu environ plus de 40% de ses terres arables ; 65% des terres cultivées et des pâturages sont dégradés. Plus de deux millions d'hectares des terres arables éthiopiennes sont dégradées. Les ¾ du Kenya sont arides ou semi-arides, la Mauritanie est à plus de 90% hyper aride. Le Mali, le Niger et le Soudan comptent parmi les pays les plus touchés par l'avancée du sahel dans la frange soudano-sahélienne. La désertification touche environ 40% du continent⁵⁷⁶. Quelles sont les causes de cette perte des forêts et des terres?

⁵⁷⁵ Cf. PNUE, *L'avenir de l'environnement en Afrique. Le passé, le présent et l'avenir*, Nairobi 2002 ; *L'avenir de l'environnement en Afrique. Le passé, le présent et l'avenir*, Nairobi 2006.

⁵⁷⁶ Cf. P. LEYMARIE / T. PERRET, *Les 100 clés de l'Afrique*, p.188-189.

4.2 Causes de la dégradation de l'environnement en Afrique

Les causes de l'intense dégradation des forêts, des sols et des terres sont multiples et complexes. Elles sont humaines et naturelles. Parmi les causes naturelles, il y a d'abord la situation géographique de ce continent entre les tropiques, la géologie et la variabilité du sol et du climat. Le climat cause aux sols des dommages physiques évidents⁵⁷⁷. En effet, certaines régions d'Afrique ont un climat très variable d'un point de vue intra-saisonnier et décennal. Par conséquent, leurs écosystèmes butent à un régime pluviométrique et des précipitations variables, qui les exposent aux catastrophes naturelles. Le manque des pluies entraîne la sécheresse et les fortes pluies causent des inondations ou des érosions des sols avec de ravins et de dunes vives qui parfois engloutissent des villages, des quartiers de certaines villes et des champs et de terres fertiles⁵⁷⁸. Quant aux causes humaines, elles sont endogènes et exogènes. La cause endogène principale est la dépendance du capital naturel des populations autochtones pour s'assurer les moyens de subsistance. Les 2/3 de la population africaine tirent son revenu de l'environnement. Le besoin de survie la pousse à prélever toujours davantage dans la nature. Selon une étude de la banque mondiale, le capital naturel constitue 30% de la richesse des pays à faibles revenu⁵⁷⁹.

En effet, outre le fait que les ressources naturelles africaines étaient exploitées au profit des métropoles⁵⁸⁰, les économies de la plupart des pays africains reposent essentiellement sur les cultures de rente et l'exploitation des ressources minières, fossiles et végétales. L'exploitation des ressources naturelles constitue leur principale source de devise. Le besoin des capitaux les oblige à exploiter davantage leur capital naturel. Engagé dans la course contre la pauvreté, elle dilapide son patrimoine naturel au rythme effréné – anachronisme caractérisé à l'heure de la crise environnementale globale⁵⁸¹. Les cultures de rente destinées à l'exportation perturbent le système cultural et des modèles culturels. En outre, l'apparition de produits marchands a entraîné une régression des cultures vivrières traditionnelles et occasionné une surexploitation des grandes aires, faisant appel à l'usage des intrants chimiques et engrais de synthèse et des pesticides, qui bouleversent l'équilibre naturel, brisent le rythme naturel saisonnier

⁵⁷⁷ Cf. L. TIMBERLAKE, *L'Afrique en crise. La banque route de l'environnement*, p.35-40 ; 82-83.

⁵⁷⁸ Cf. P. HARRISON, *Une Afrique verte*, p.26-46.

⁵⁷⁹ Cf. J-M. SEVERINO /O. RAY, *Le temps de l'Afrique*, p.235.

⁵⁸⁰ Cf. P. HARRISON, *Une Afrique verte*, p.49-55.

⁵⁸¹ Cf. J-M. SEVERINO / O. RAY, *Le temps de l'Afrique*, p.265.

traditionnel et appauvrissent les sols⁵⁸². L'agriculture industrielle et l'élevage intensif abîment irrémédiablement le sol et détruisent le couvert forestier. La monoculture de l'arachide au Sénégal et celle du cacao en Côte d'Ivoire qui a déjà perdu plus de 2/3 de ses forêts dans cette culture sont des illustrations éloquentes⁵⁸³. La sélection des semences adaptées aux conditions écologiques et phytosanitaires qui caractérisait autrefois le travail des champs est en voie de disparition au profit des produits des variétés à haut rendement, mais dont les conséquences sur la santé ne sont pas mesurables⁵⁸⁴.

Par ailleurs, le commerce du bois constitue une source importante de recettes nationales pour plusieurs africains. Il représente 6% du produit intérieur brut et 10% du commerce extérieur⁵⁸⁵. Les forêts et les terres africaines ne sont pas exploitées dans les normes. C'est un pillage systématique du capital naturel. Il manque une canalisation adéquate dans l'exploitation des ressources naturelles et de politiques inéquitables en matière d'accès aux terres et de régime foncier⁵⁸⁶. Les multinationales de bois et d'élevage et hommes d'affaires véreux et prédateurs imposent leur loi. «Au Cameroun comme au Gabon, au Congo-Kinshasa comme au Congo-Brazzaville, au Tchad comme au Liberia, au Nigeria comme en Angola, les forestiers, les pétroliers et les exploitants des matières premières de tous genres règnent en maîtres absolus. Les industries les plus polluantes sont installées sans aucun respect de la réglementation y afférente.»⁵⁸⁷ Le déboisement incontrôlé se fait avec la complicité du pouvoir public⁵⁸⁸.

Dans son rapport du 30 avril 2013, l'organisation non gouvernementale Global Witness indiquait qu'au Cameroun, en République Démocratique du Congo, au Ghana et au Libéria, des permis d'exploitation conçus pour promouvoir les petits exploitants et satisfaire les besoins locaux sont alloués par certaines autorités publiques à des compagnies industrielles, ce qui facilite le pillage des forêts. Ces documents acquis par des moyens de corruption à cause du manque de transparence dans leur attribution sont utilisés pour contourner la réglementation forestière dans les pays concernés. Des compagnies forestières entrent en collusion avec des fonctionnaires corrompus pour

⁵⁸² Cf. J-M. ELA, *L'Afrique des villages*, p.13.

⁵⁸³ Cf. P. LEYMARIE / T. PERRET, *Les 100 clés de l'Afrique*, p.28.

⁵⁸⁴ Cf. J. KI-ZERBO, *A quand l'Afrique*, p.105.

⁵⁸⁵ Cf. J.M. SEVERINO / O. RAY, *Le temps de l'Afrique*, p.268.

⁵⁸⁶ Cf. J-M. SEVERINO / O. RAY, *Le temps de l'Afrique*, p.23-25.

⁵⁸⁷ J-B. KENMOGNE / KÄ MANA, *Pour la vie en abondance*, p.33.

⁵⁸⁸ Cf. w.w.w.globalwitness.com, consulté le 02 mai 2013.

contourner les lois destinées à les empêcher de décimer les forêts et d'abuser ceux qui y vivent. «Des hommes et des femmes d'affaires, des gouvernements, des groupes économiques s'engagent dans des programmes d'exploitation, qui polluent l'environnement et entraînent une désertification sans précédent. De graves atteintes sont portées à la nature et aux forêts, à la flore et à la faune, et d'innombrables espèces risquent de disparaître à tout jamais.»⁵⁸⁹ La nationalisation des terres a occasionné la spoliation de certaines catégories sociales de leurs terres, qui sont cédées ou vendues aux sociétés étrangères ou à des particuliers riches qui souvent se livrent à leur exploitation désordonnées et non durable⁵⁹⁰.

En outre, le déficit en énergie y est tel que, le bois représente 40% de la consommation d'énergie de l'ensemble du continent. Trois ménages sur quatre recourent au bois et au charbon de bois pour cuisiner. En Afrique centrale, par exemple, 80% de la consommation énergétique vient du bois. En République démocratique du Congo, par exemple, les ménages recourent exclusivement au bois pour satisfaire leurs besoins en énergie de cuisson. Dans ce pays, la consommation du bois par les ménages représente presque la totalité (99%) de toute l'énergie consommée par ce secteur⁵⁹¹.

Une autre cause est le fait que l'Afrique connaît une spectaculaire explosion urbaine. Avec 5% de croissance urbaine en moyenne par année ces vingt dernières années, ce taux compte parmi les plus élevés de la planète⁵⁹². Or, plusieurs pays africains accusent un déficit criant en la matière. Le manque de stratégie et d'une planification à court, moyen et surtout à long termes dans l'occupation des sols occasionne une mauvaise exploitation des terres, leur érosion et leur déshérence⁵⁹³. L'urbanisme y est mal conduit à cause d'une faible capacité des administrations en personnel qualifié, en pouvoirs et en ressources. Cela a entre autre pour conséquence

⁵⁸⁹ BENOÎT XVI, Exhortation post-synodale *Africae munus*, n°80.

⁵⁹⁰ Dans son édition du 21 septembre 2011, le New York Times révélait qu'en Ouganda, plus de 20.000 paysans ont été expulsés de leurs terres, au seul motif qu'ils les occupaient sans titre de propriété valide. En réalité, c'est une affaire de gros sous qui, selon ce journal, s'articule autour d'un marché naissant de milliards de dollars créé suite à la signature du protocole de Kyoto, celui des «crédits-carbone». La compagnie impliquée, New Forests Company, cultive des forêts dans les pays africains, dans le but de vendre les crédits-carbone générés par ses arbres aux pollueurs étrangers. NFC a ainsi obtenu du gouvernement, dans ces conditions scabreuses, le droit d'investir 9300 hectares plantés de 12 millions de pins, un investissement de 47 millions de dollars. Cet exemple n'est pas un cas isolé. Les expropriations violentes de paysans sont légion sur ce continent.

⁵⁹¹ Cf. J.M. SEVERINO / O. RAY, *Le temps de l'Afrique*, p.265-268.

⁵⁹² Cf. P. LEYMARIE / T. PERRET, *Les 100 clés de l'Afrique*, p.490-491.

⁵⁹³ Cf. J-M. ELA, *La ville en Afrique noire*, p.81.

l'occupation des zones précaires et augmente les risques des catastrophes naturelles. Les villes africaines ont des tares congénitales qui favorisent le pillage foncier.

Les villes africaines présentent des risques liés aux accidents industriels et technologiques. Les industries les plus polluantes y sont installées sans aucun respect de la réglementation en la matière⁵⁹⁴. Les villes d'Afrique ploient constamment sous le poids des déchets toxiques, avec une prolifération des activités polluantes, des engins de transport de tout âge de vie et sans parler de la qualité de carburant qui mettent à mal la santé des populations⁵⁹⁵. La pollution le long des grandes routes, voies ferrées et à proximité des ports et aéroports, est souvent cause des maladies. L'insalubrité y est telle que les dépôts des ordures sont souvent hérissés en collines artificielles. Les ordures ménagères sont assimilées aux ordures de la mort. Il y a une absence de services publics d'assainissement, des voiries et des canaux d'évacuation des eaux usées. La plupart des villes d'Afrique offrent pour la plupart un spectacle désolant avec des jardins publics en l'état de délabrement avancé et la prolifération anarchique des ordures ménagères à ciel ouvert, la stagnation des eaux usées, etc. La promiscuité humaine y est souvent cause de la pollution atmosphérique et des troubles respiratoires et bactériennes, etc.

Une autre cause, c'est l'instabilité politique de certains pays qui ravale la flore et la faune avec une déliquescence sans égal. Les conflits armés occasionnent le mouvement des populations, et l'environnement en fait des frais. Le cas de la RD Congo où les guerres récurrentes ont occasionné l'occupation des parcs nationaux et réserves naturelles dans l'est de ce pays est illustratif⁵⁹⁶. Les déplacés occupent des forêts et /ou savanes, recherchent des bois de chauffage et pour la construction de logement. Il n'est pas rare qu'ils se comportent en prédateurs, détruisant et pillant les forêts, dévastant les pépinières qu'ils abandonnent aussitôt que les terres ne sont plus productives⁵⁹⁷. Enfin, c'est que le continent tend à devenir une poubelle où sont déversées toutes sortes des déchets de nuisance. «L'affaire du proba Koala», avec l'histoire des boues toxiques déversées par un bateau venu de la Hollande dans une banlieue d'Abidjan en 2006, ayant entraîné la mort d'au moins de vingt personnes est une illustration éloquentes⁵⁹⁸.

⁵⁹⁴ Cf. J-B. KENMOGNE / KÄ MANA, *Pour la vie en abondance*, p.33.

⁵⁹⁵ Cf. A. DURAND, *La foi chrétienne aux prises avec la mondialisation*, p.55.

⁵⁹⁶ Cf. A. MALUMA MANANGA G.T. / R. NGOMPER ILUNGA, *Guerres et problèmes de l'environnement en Afrique. Cas de la République démocratique du Congo*, in: *Développement et coopération*, n°3 (Mai - Juin), 2002, p.21-23.

⁵⁹⁷ Cf. J. KI-ZERBO, *Les Compagnons du soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, p.29.

⁵⁹⁸ Cf. J.-M. SEVERINO / O. RAY, *Le temps de l'Afrique*, p.236.

Au total, «on peut considérer la tragédie africaine de deux points de vue différents : premièrement, il y a la logique de l'écologie humaine élémentaire de l'Afrique, dans laquelle le climat et les sols propres au continent exercent des interactions sur le système agricole traditionnel dans des conditions d'accroissement démographique rapide. Cette logique même est, en puissance, un moyen de destruction. L'environnement africain est tellement sensible que, lorsqu'un certain niveau de densité de population est atteint, les méthodes traditionnelles commencent à dégrader le sol dont dépend tout l'avenir de production. (...). Deuxièmement, il y a la manière dont le secteur moderne des États ainsi que les organismes d'aide ont tenté de s'introduire dans cette logique de base. (...) ils ont en grande partie échoué à stopper l'évolution fatale – et l'ont même intensifié de bien des façons. Cela s'est fait en partie par négligence, en partie à cause de l'exploitation, et en partie par la suite de tentatives malheureuses d'introduire des approches occidentales tout à fait inadaptées aux conditions différentes en Afrique. La logique de l'agriculture traditionnelle et l'inadéquation des interventions modernes se combinent en une chimie qui attaque dangereusement l'environnement africain extraordinairement sensible.»⁵⁹⁹ Ceci noté, il convient à présent de chercher l'impact de la dégradation de la nature et de la terre et des forêts, compte tenu des représentations culturelles de l'univers, de la terre, du monde, de la nature, de l'homme?

4.3 Impact de la détérioration de l'environnement sur la vie en Afrique

L'Afrique profonde appréhende l'univers dans une temporalité qui dépasse le temps ordinaire de la vie. Sa cosmovision est fondée sur une vision spirituelle de la vie et sacrée de l'univers. Elle favorise une cohérence existentielle entre l'homme et l'univers. La communion cosmique porte l'homme et lui donne une noblesse et la complexité des formes existantes de la nature. Celle-ci était un médium de l'alliance et de communion avec la totalité du réel. La relation à la nature faisait partie du besoin vital et de la conscience identitaire des peuples et de la réalité existentielle de l'homme. La communion avec la nature donnait une densité vitale par la reconnaissance de l'esprit de Dieu dans l'intelligence de l'action et de la réalité humaine. A présent que l'Afrique sort de plus en plus de la vie traditionnelle, dont les valeurs qui étaient le cadre de référence à partir duquel était pensé le bien-être et se décidait l'avenir a changé

⁵⁹⁹ Cf. P. HARRISON, *Une Afrique verte*, p.25-26.

ou est en train de changer. Non seulement au plan morphologique, mais aussi au plan politique, économique, social, culturel, moral et religieux et spirituel, etc.

4.3.1 Au niveau socioculturel

La vie paysanne est en voie de disparaître, avec elle, le mode de vie culturel. Les sociétés traditionnelles tiraient en grande partie leur vitalité et leur richesse non matérielle de la relation avec la nature, et particulièrement des lieux sacrés. «La Culture, pour nous en Afrique, représente les trésors d’humanisme amassé par un peuple, et qui le fondent dans le passé, le nourrissent dans le présent et le portent en avant vers l’avenir. Les valeurs culturelles expriment chez les peuples leur capacité de créer, de se déplacer et de survivre. Elles sont donc l’expression permanente, à travers l’histoire d’un peuple, de la victoire de la vie sur la mort.»⁶⁰⁰ L’univers n’est plus un système de forces interdépendantes en interaction les unes avec les autres, où tout retrace d’une force se fait selon certaines règles et dans le strict respect de l’ordre et de l’équilibre cosmiques. La terre, la nature et l’espace et le temps n’ont perdu leur charge émotionnelle et deviennent anonymes. Leur capitalisation a acquis une valeur économique. Il y a une désacralisation de la vie, de la nature et de l’univers, qui sépare la nature de la société, le social de l’économie et accuse une massification et un asservissement du potentiel humain, avec la montée d’un prolétariat industriel et minier et des cultures d’exportation. La reproduction de l’univers symbolique, religieux, éthique et esthétique a subi un traumatisme. Il y a perte du sens du sacré. Il y a crise de sens, de signification et de direction. L’homme agit de manière autonome et indépendante.

Dès lors, la détérioration de l’environnement porte atteinte à l’imaginaire social et culturel de l’Africain, le mode de penser, de produire et de consommer, (le système économique), les rapports de l’homme avec lui-même, avec autrui et avec la nature et avec Dieu, l’ensemble structuré des normes, des règles, de modèles, représentations et des valeurs réelles et symboliques partagés par les membres d’une collectivité et à travers lesquelles cette collectivité humaine s’identifie culturellement⁶⁰¹. La dégradation de l’environnement touche à l’existence incarnée de l’Africain, à sa vision du monde et

⁶⁰⁰ E. MVENG, *L’Afrique dans l’Église. Paroles d’un croyant*, p.35.

⁶⁰¹ Cf. F. EBOUSSI BOULAGA, *Reconstruction culturelle et politique de l’Afrique : Perspective écologique*, in: J-B. KEMOGNE / KÄ MANA (Éditeurs), *Ethique écologique et reconstruction de l’Afrique*, p.77.

au sens et la signification de la vie, aux rapports sociaux, à sa spiritualité et ses croyances religieuses, à ses relations au monde visible et invisible (avec les esprits, les génies, les morts, aux ancêtres et à Dieu), qui sont l'essence même de la vie et la raison d'être au monde de l'homme, voire et à la foi en Dieu. Ce qui constitue l'identité culturelle africaine. En d'autres termes, la dégradation de l'environnement touche à l'être profond ou à l'identité culturelle des peuples dont la vie est liée et intégrée dans l'environnement⁶⁰².

La dégradation environnementale désocialise le mode de vie. Elle estompe le sens et la signification profonde de la vie, la conception du monde et de la religion. Elle touche au sol et à la terre (des ancêtres), partant, à l'être profond ou à l'identité des peuples dont la vision du monde, les représentations et le vécu réel dépendent de l'environnement naturel. Elle brise les types des relations qui existent entre l'homme et la nature et entre l'homme les différents milieux dans l'exercice de son activité, mais aussi les relations entre les hommes comme créateur de la nature, en laquelle elle reconnaît un élément déterminant de l'impact de l'homme sur l'homme ; de sorte que nuisances et raretés ne deviennent jamais insurmontables et irréversibles⁶⁰³. Il s'en suit la perte du sens du sacré et la déstructuration sociale et culturelle du milieu naturel et humain entraîne la domination des autres.

Au-delà des enjeux symboliques des catastrophes écologiques qui menacent des millions d'êtres humains, la dégradation de l'environnement en Afrique noire revêt une dimension insoupçonnée ailleurs. Elle est à la base de la crise identitaire. Elle affecte les profondeurs de l'imaginaire négro-africain. La dégradation de l'environnement touche au sens global de la vie et toute l'existence humaine. «C'est la totalité de la relation homme / environnement qui doit devenir un champ spécifique d'analyse dont il importe de préciser les enjeux dans ces sociétés rurales où il n'y a plus de longue jachère comme autrefois. Car dans les pays où le désert avance tandis que les forêts risquent de disparaître comme on le voit en côte d'Ivoire ou au Cameroun, le rapport au sol pose des problèmes critiques. Faut-il rappeler l'ampleur des défis écologiques dans les pays du Sahel où la gestion des ressources naturelles est au cœur des problèmes de société et de développement. S'il faut redécouvrir le village, c'est parce qu'il est le lieu par excellence où les sociétés africaines sont exposées en permanence aux risques

⁶⁰² Cf. J-M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, p.117.

⁶⁰³ Cf. NGWEY NGOND'A NDENGE, *La tâche écologique de la philosophie en terre africaine*, in: *Philosophie africaine et ordre sociale*, p.53-54.

écologiques. L'emprise des problèmes soulevés par «la banqueroute de l'environnement» apparaît comme un révélateur dans la mesure où, au-delà des discours sur les sécheresses et la désertification, on découvre les «manières de faire» des paysans africains qui, au fil des ans, ont été contraints, pour leur survie, de tirer toujours plus de ressources de leurs forêts, de leurs sols et de leurs rivières. S'il convient de mesurer le poids de la faillite de l'environnement qui résulte de ces prélèvements en évaluant son impact dans l'imaginaire social et culturel, ce sont les mythes ancestraux, les croyances et les pratiques, les systèmes de référence, les rites et les symboles des sociétés africaines qui doivent être réexaminés à partir du «travail culturel» déclenché par la crise de l'arbre et de l'eau dans les villages d'Afrique. Il faut ressaisir la vie paysanne en tenant compte des effets de l'érosion des sols, des pénuries d'eau ou de la perte des pâturages dans le système social et culturel des populations locales. Il s'agit d'événements traumatiques qui provoquent les sociétés paysannes et les soumettent à une rude épreuve.»⁶⁰⁴

4.3.2 Au plan économique

La nature, la terre et le travail sont sortis du cadre de l'économie domestique de subsistance pour entrer dans l'économie monétaire. Cela brise la correspondance directe entre la production et la consommation. La terre est devenue un élément d'aliénation, un objet de division et de stratification sociale et une valeur économique. Elle s'évalue en fonction de ce qu'elle peut économiquement rapporter. La société traditionnelle était préoccupée du mieux-être de la personne et de l'environnement. Le travail contribuait au bien-être et l'épanouissement de chacun et de tous et à la protection de l'environnement⁶⁰⁵. Actuellement la médiation de l'argent est devenue obligatoire à tous les niveaux. Le travail est désormais lié au capital qui s'évalue en terme économique et de marché. Il relie des personnes artificiellement constituées qui sont d'un côté l'entrepreneur et de l'autre des individus recrutés, qui acceptent d'échanger leur prestation moyennant l'argent en fonction de certaines clauses (contrat de travail). «Désormais le travailleur, individuellement, échange une certaine quantité de force de travail contre la rétribution monétaire qui lui appartient en propre, le sacré n'y trouve désormais plus de place : point n'est besoin d'interroger les dieux, de demander la

⁶⁰⁴ J-M. ELA, *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire*, p.148-149.

⁶⁰⁵ Cf. BUA KASA TULU KIA MPANSU, *Reinventer l'Afrique. De la tradition à la modernité au Congo-Zaïre*, p.185.

permission aux forces cosmiques, d'offrir des sacrifices de quête ou des actions de grâce...»⁶⁰⁶ Le travail est devenu une source de succès, d'enrichissement et de prestige personnels et un moyen de domination des autres. Il a perdu sa valeur traditionnelle, sa dimension sociale et spirituelle⁶⁰⁷.

En outre, la dégradation de l'environnement condamne l'Afrique à une dépendance alimentaire qui n'a pas encore dit son nom. Les individus et les sociétés entières sont forcés à donner la priorité à la survie devenue la seule préoccupation, au mépris des rapports sociaux et au dépend de la nature. Cette situation n'est pas sans dommages collatéraux pour l'environnement social et naturel. Les nouvelles conditions de vie avec des besoins nouveaux exacerbent la pauvreté matérielle, qui baisse les moyens de subsistance des populations locales, à cause de la perte des terres, une richesse des populations depuis des générations. Cette nouvelle forme d'économie a bouleversé les rapports de l'homme à la nature et exaspère la pauvreté en Afrique, qui a plutôt besoin d'une économie régénératrice de vie dans le respect de l'exigence écologique.

4.3.3 Au point de vie religieux et spirituel

La religion appartient à l'héritage culturel d'un peuple. Elle influence de manière déterminante sa vie, sa mentalité et ses schèmes de pensée, son imaginaire et son comportement, etc. C'est le socle collectif d'habitus et de dispositions qui fonde, délimite et donne forme à la relation à la nature, dont l'origine est dans la sagesse négro-africaine. Elle met en forme et oriente les comportements et leur perception du monde. La religion permet de saisir le rapport vital entre l'homme et la nature. Le sacré accompagne les étapes importantes de la vie humaine et connote les lieux et les moments à l'instar des forêts, des montagnes, des grottes, le croisement des chemins, les affluents et confluents etc., voire les animaux, mêmes les arbres. «La religion était la métaphore de la vie, la reconnaissance dans les actes de celle-ci du mouvement et de la puissance par lesquels elle se dépasse sans cesse. En assumant ses déterminations et ses conditionnements, son enracinement dans la nature, tout ce par quoi il se médiatise : la terre, le sexe, la puissance, l'homme africain se rapportait à la Vie ou Dieu. C'était d'être relié à tel terroir, c'était tel mode de production, tel genre de vie, telle manière d'être sexué, c'était de jouer tel rôle dans la société, d'appartenir à telle classe d'âge qui

⁶⁰⁶ L.-V. THOMAS / R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, p.289.

⁶⁰⁷ Cf. B. BUJO, *Plädoyer für ein neues Modell von Ehe und Sexualität. Afrikanische Anfragen an das westlichen Christentum*, 86-87.

faisaient la trame de la religion de l'existence. C'était de naître, de vivre et de mourir le plus empiriquement du monde qui offrait le cadre, la manière et l'expérience de la sacralité et de l'immanence souveraine de Dieu. En concentrant le divin dans une terre sainte, un livre sacré, une personne et la subjectivité inaccessibles, lointaines, absentes, en transformant l'existence concrète en réalité neutre ou en évidence de l'éloignement transcendant de Dieu, on ne peut plus se rattacher à celui-ci que de l'extérieur, par intention, l'invocation, la volonté, la consécration.»⁶⁰⁸

Dans pareil univers où l'homme est profondément inséré dans la nature par son appartenance au cosmos, la dégradation de la nature cause la perte du système religieux, avec une vision cohérente du monde qui le soutenait, provoque un double complexe, d'insécurité et de dépendance. Elle est à la base d'une crise religieuse et spirituelle. L'univers n'est plus un système de forces interactives et interdépendantes ou une toile où les êtres sont en interconnexions. «Il n'a plus rien de sacré, (...) les divinités chtoniennes n'ont plus de raison d'être, pas plus que les rites propres à la terre; le mythe n'offre plus aucune garantie recevable; la nature n'est plus tissu de signifiants, somme de force, locuteur privilégié de l'homme; elle devient un lieu anonyme qu'il faut maîtriser et exploiter par le biais de la technique; toute idée de gratuité semble désormais bannie et l'âpreté au gain, source de concurrence, remplace le souci de s'intégrer dans un monde naturellement généreux bien que souvent hostile; l'échec n'est plus imputable à une faute personnelle mais à la méchanceté d'un tiers (relations persécutives), etc.»⁶⁰⁹ La dégradation de l'environnement affecte non seulement le culte des ancêtres, mais encore la foi au «Dieu créateur du ciel et de la terre, de l'univers visible et invisible». La portée de cette assertion vaut pour toute religion qui postule Dieu comme créateur de ce qui existe. Dans ce sens, «Ce qui touche à la création nous ramène à des questions terre-à-terre que nous sommes tentés d'oublier. Plus que jamais, nous devons ressaisir ce lien de notre être au monde afin de mieux cerner les nouveaux appels de la foi et de l'Évangile au moment où, précisément, la survie de l'humanité est en péril en raison des dangers graves qui pèsent sur l'ensemble de la création.»⁶¹⁰ Cela étant, au-delà de tout besoin esthétique et d'une solidarité avec des générations futures anonymes, ce qui affecte la nature ou l'environnement porte atteinte à la foi en Dieu.

⁶⁰⁸ F. EBOUSSI BOULAGA, *Christianisme sans fétiche*, p.32-33.

⁶⁰⁹ L.V. THOMAS / R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, p.293.

⁶¹⁰ J-M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, p.118.

4.4 Conclusion du chapitre

L'Afrique est en proie à une intense dégradation de l'environnement, mais elle n'est pas suffisamment outillée à faire face à cette situation, causée par des intenses prélèvements sur les forêts et les terres, l'extension des surfaces agricoles, l'industrie du bois, le déficit énergétique, sans oublier le bois de feu et de charbon et la pression démographique et l'instabilité politique sur ce continent⁶¹¹. «Le continent africain, moins bien doté en moyens financiers, humains, techniques et institutionnels, devra payer le prix supérieur encore. Ses habitants ne peuvent pas se permettre qu'il «dérape» davantage. La protection de l'environnement et l'adaptation à la crise environnementale globale ne sont donc pas un luxe de pays développés. En Afrique comme ailleurs, elle est fondamentalement un sujet de développement humain. Chaque année perdue dans la quête de solutions durables comporte un coût pour la croissance africaine et les populations qui en dépendent.»⁶¹² Etant donné la signification et les représentations culturelles de l'environnement en Afrique, sa dégradation désarticule le mode de vie. Elle touche donc à l'identité culturelle africaine. Elle crée la crise de l'homme, la crise identitaire. Cela appelle à la protection de l'environnement.

⁶¹¹ Cf. J-M. SEVERINO / O. RAY, *Le temps de l'Afrique*, p.23-25.

⁶¹² J-M. SEVERINO / O. RAY, *Le temps de l'Afrique*, p.238.

CHAPITRE 5: PROTECTION DE L'ENVIRONNEMENT EN AFRIQUE

5.1 L'écologie en Afrique

En dépit du mode de vie négro-africain qui, comme on l'a vu, assure une gestion durable de la nature et des terres, la sensibilité écologiste n'apparaît pas assez présente en Afrique⁶¹³. L'écologie a mauvaise presse en Afrique. Pour cause ? Elle a surgit dans le contexte des rapports de domination et d'exploitation. En outre, elle est imposée de l'extérieur par des organisations spécialisées dans la protection des espèces naturelles et par des régimes politiques à la solde des intérêts étrangers. «Des grandes régions d'Afrique regorgent de richesses convoitées et exploitées par les pays riches mais elles sont pratiquement condamnées à vivre dans la misère et comme en marge du monde. Dans ce contexte, on se rend bien compte que les pays pauvres ne sont pas voués à devenir des «sanctuaires» où l'humanité doit conserver des réserves d'espèces vivantes dont les pays riches ont besoin pour nettoyer l'atmosphère polluée par les industriels que les gouvernements craignent de s'aliéner en s'engageant dans des politiques d'économie d'énergie et de réduction des gaspillages.»⁶¹⁴

Par ailleurs, les forêts et les terres sont déclarées protégées sans tenir compte des avis et du sort des populations locales, propriétaires de droit des terres auxquelles elles sont liées de manière naturelle, et desquelles elles sont parfois expulsées. Les mesures d'interdiction de cultiver les terres ou de pénétrer les forêts les affament et les appauvrissent. L'érection des réserves naturelles protégées illustre jusqu'à l'absurde les effets sociaux d'une politique de préservation du milieu naturel. «Les politiques publiques de la gestions des ressources naturelles apparaissent comme des ingérences qui déstabilisent les conditions d'existence des groupes sociaux vulnérables au nom de priorités définies avec une large marge d'incertitudes par des acteurs extérieurs, qu'il s'agisse du pouvoir étatique post-colonial ou des groupes d'intérêts étrangers, les uns comme les autres estimant négligeables les préoccupations, les inquiétudes et bien sûr le savoir-faire locaux. (...) l'histoire récente des sociétés paysannes (celles qui vivent là où les mesures contraignantes doivent être mises en œuvre) est celle d'une dépossession continue et globale puisqu'à la fois économique, juridique, politique, culturelle, sinon psychologique. (...) les conditions furent réunies pour que les populations locales, les premières concernées par une meilleure gestion des ressources naturelles, se

⁶¹³ Cf. P. LEYMARIE / T. PERRET, *Les 100 clés de l'Afrique*, p.187.

⁶¹⁴ J-M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, p.120.

désintéresse de politiques officielles établies en dehors d'elles et dont les résultats techniquement dérisoires étaient socialement dramatiques, ce qui pouvait éventuellement conduire à leur sabotage.»⁶¹⁵

Aussi, nombreux sont les Africains qui considèrent l'écologie comme «un discours ésotérique qui verse dans la pétition des principes humanitaires et des manipulations volontaires où s'activent des stratégies de luttes pour le bien-être et le gain facile de ceux qui exploitent les ressources de la Terre au nom du progrès scientifique et de la croissance économique.»⁶¹⁶ Pour eux, l'écologie est un problème des pays industrialisés en mal de romantisme. C'est l'arbre qui cache la forêt ; une stratégie empêche les pays africains à prendre le chemin du développement. L'Afrique n'a que faire de l'écologie, l'urgence pour le continent étant de créer un cadre existentiel plus humanisant, où chacun vivrait dignement et non de créer des espaces de verdure où sont protégées les espèces animales et végétales⁶¹⁷. En effet, comment comprendre que l'on se soucie tant des forêts, des espèces animales et autres ressources naturelles, sans faire mention des injustices du système économique mises en place par les euro-américains et les politiques sanguinaires dont les chapes plomb maintiennent les populations africaines dans un état de morts-vivants⁶¹⁸. Cela ne signifie pas que l'Afrique n'est pas concernée par la crise environnementale.

En Afrique, ce sont les paysans dont la subsistance dépend directement de la nature, qui sont les premiers à se plaindre de la détérioration des sols, des terres et des forêts. Et quand bien même qu'il y aurait détérioration des terres et des forêts, presque personne ne prend la peine d'en chercher les causes. Les habitants des villes dont les pourtours sont devenus des savanes herbeuses ne parlent de l'écologie qu'au moment de la pénurie de l'électricité quant il faut aller chercher des charbons de bois⁶¹⁹. De manière générale, l'élite africaine n'est pas tellement insérée dans son milieu naturel. Elle ne s'investit pas assez pour des questions environnementales ou du moins lorsqu'elle les

⁶¹⁵ Cf. F. CONSTANTIN, *L'homme et la nature: «une gestion à réinventer» ?*, in: *L'homme et la nature en Afrique*, Politique Africaine, n°53, Mars 1994, p.8.

⁶¹⁶ WASWANDI KAKULA NGOLIKO, *Éthique écologique chrétienne et promotion africaine de l'environnement*, in: *Revue Africaine de Théologie*, 17(1993), p.59.

⁶¹⁷ Cf. KÄ MANA, *Bible, éthique écologique et reconstruction de l'Afrique*, in: J-B. KEMOGNE / KÄ MANA (Éditeurs), *Éthique écologique et reconstruction de l'Afrique*, p.37.

⁶¹⁸ Cf. J-B. KEMOGNE / KÄ MANA, *Pour la vie en abondance*, 178-179.

⁶¹⁹ Cf. WASWANDI KAKULA NGOLIKO, *Éthique écologique chrétienne et promotion africaine de l'environnement*, in: *Revue Africaine de Théologie*, 17 (1993), p.60.

aborde, c'est moins en rapport avec les problèmes de son peuple. Le constat vaut aussi pour les hommes d'Église.

5.2 Les Églises d'Afrique et la protection de l'environnement

Jusqu'à un passé récent, les Églises d'Afrique dans leur ensemble se sont montrées peu sensibles aux préoccupations environnementales. Pour ne prendre le cas de l'Église catholique, qui a toujours été en avant plan sur des problèmes de société, avec le camerounais Jean-Marc Ela, il faut constater l'absence du terme écologie de l'index thématique du document qui rassemble les prises de parole des évêques catholiques d'Afrique entre 1969 et 1992⁶²⁰. Selon lui, rien ne laisse penser aux préoccupations environnementales quand ils traitent de leurs thèmes préférés que sont l'évangélisation, l'inculturation, le dialogue, la paix et la justice et les moyens de communication. Pour convaincre, il faut savoir que lors de la première assemblée du synode spécial des évêques pour l'Afrique (1994), fait-il savoir, sur 210 interventions en plénière, 2 seulement ont porté le problème de l'environnement⁶²¹.

Il s'agit de l'intervention de Mgr Paul Ruzoka, alors évêque de Kigoma en Tanzanie et celle de Mgr Emmanuel Wamala, alors archevêque de Kampala, en Ouganda. Après avoir épinglé les maux qui rongent l'Afrique, Mgr Paul Ruzoka, déclarait en substance: «il est particulièrement important que nous prêchions et que nous enseignions le sens chrétien du péché, en particulier celui du péché social et structurel. Ce péché est particulièrement visible dans la dégradation causée à la création par un déboisement incontrôlé, la pollution de l'air et de l'eau, etc. Cette injustice faite à la création est une injustice faite aux générations à venir. C'est un véritable péché contre la terre.»⁶²² Quant à Mgr Wamala, il invitait à faire de la protection de l'environnement une préoccupation centrale de la mission des chrétiens et des Églises en Afrique: «Il est urgent et important de parler de la protection de l'environnement dans le contexte de la famine et de la pauvreté en Afrique. (...) l'économie de la plupart des pays africains repose essentiellement sur l'agriculture. (...) les cultures novatrices demandent de bonnes conditions climatiques, des sols fertiles, des pluies efficaces, et une bonne qualité de l'environnement. Compte tenu de ces considérations, il est urgent de donner

⁶²⁰ M. CHEZA / H. DERROITTE / R. LUNEAU, *Les Évêques d'Afrique parlent 1969-1992. Documents pour le synode africain*, Paris 1992.

⁶²¹ Cf. J-M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, p.121-122.

⁶²² M. CHEZA, *Synode africain. Histoire et textes*, p.64.

l'importance qu'elle mérite à la conservation de l'environnement. Intentionnellement ou non, tout le monde a contribué à détériorer l'environnement, en Afrique comme ailleurs. Nous devons accepter ce cri qui vient de la Terre, nous devons en tenir compte et y sensibiliser nos peuples. L'intégrité de la création est l'un des problèmes dont nous devons discuter ici, l'évangélisation ne saurait l'ignorer. (...). La protection de l'environnement est une condition nécessaire de cette promotion humaine. (...). Les temps sont murs pour incorporer dans notre catéchisme des questions qui rappellent que l'homme est responsable de la nature. (...). Nous devons respecter notre environnement pour nous même et pour les générations à venir. Au sujet des générations à venir, il faut se souvenir qu'une croissance trop rapide de la population peut contribuer à la dégradation de l'environnement.»⁶²³

Ces deux déclarations ont fait l'objet de cette proposition : «L'état actuel de l'écologie et de dommage causé par la déforestation et par la pollution industrielle sont des motifs de graves préoccupations. Le synode souhaite que soient vivement mis en œuvre des contrôles pour empêcher les décharges abusives de déchets toxiques et la pollution des cours d'eau et des côtes africaines. A travers la prédication, les articles de presse et la catéchèse comme aussi dans les programmes scolaires, on doit inculquer le souci de l'environnement et le respect de la création. Au niveau local, les paroisses devront organiser des programme d'éducation et d'action concrète, comme le fait de planter un arbre, par exemple.»⁶²⁴ Cependant, le message final du synode, l'exhortation post-synodale sont muets à ce sujet.

Le constat de J-M Ela est certes vrai, mais les préoccupations environnementales n'étaient pas assez manifestes, elles n'étaient pas totalement absentes. En effet, dans leur exhortation pastorale *Le chrétien et le développement de la nation*, de 1988, c'est-à-dire, 4 ans avant le sommet Planète Terre de Rio de Janeiro et 6 ans avant le premier synode africain de 1994, les évêques catholiques du Zaïre, République démocratique du Congo, aujourd'hui, écrivaient : «(...) l'Eglise Catholique au Zaïre, en collaboration avec tous ceux qui sont engagés dans la promotion du Bien Commun, met en tête de liste de toutes les priorités, la protection et la conservation du sol, de la faune et de la flore. C'est d'ailleurs, comme tous les biens essentiels à la survie de l'humanité, ce qui est le moins coûteux et le plus facile à réaliser. Malheureusement c'est aussi ce dont on

⁶²³ M. CHEZA, *Synode africain. Histoire et textes*, p.80-81.

⁶²⁴ M. CHEZA, *Le synode africain. Histoire et texte*, p.206.

parle le plus, mais dont on s'occupe le moins. Actuellement une grande partie du territoire national est déboisée et beaucoup de collines, de montagnes, de bords de cours d'eau, de routes sont déjà érodés. Les effets du feu de brousse, l'exploitation irrationnelle de la forêt, les techniques culturales inadéquates, l'absence ou les mauvais procédés d'entretien des routes, l'inattention à l'action érosive des torrents et des cours d'eau, tout cela contribue à la désertification inéluctable d'immenses plaines et à ruiner la base de tout le développement socio-économique de l'ensemble du territoire national. A quoi servira-t-il de léguer aux générations futures de grandes agglomérations urbaines, des écoles, des hôpitaux, des ponts et mêmes des routes macadamisées si finalement elles doivent affronter le rude climat et la pauvreté du désert? Mais, pour qu'il y ait une ferme protection de la nature, il est nécessaire que le législateur et le Département compétent édictent des programmes d'éducation populaire en la matière. Le respect et la protection de la nature doivent faire partie du patrimoine culturel national. Nous avons au Zaïre une journée du poisson, nous pourrions également avoir une journée de l'arbre, par exemple. La Radio-Télévision peut contribuer à cette éducation qui doit cependant dépasser le niveau du projet et des intentions. Quand on connaît les difficultés presque insurmontables à reconstituer un sol érodé, latérisé et désertifié, lorsqu'on prend en considération les efforts et le financement nécessaire au reboisement des immenses étendues dénudées, on n'hésitera pas à inscrire la conservation et la protection du sol, de la faune et de la flore parmi les toutes premières priorités du développement intégral au Zaïre. (...). Nous croyons que l'Eglise catholique qui combat toujours, non sans efficacité, les mœurs et les pratiques contraires à la dignité humaine, pourrait encore assez facilement, avec l'assistance des pouvoirs publics et des bienfaiteurs, apporter sa contribution à la sauvegarde de ce qu'il y a de plus précieux pour la survie et la prospérité du Zaïre : le sol, les plantes et les animaux. Cet aspect de la pastorale devrait être intégré dans le programme de la catéchèse et le cours de formation au développement intégral : cela doit compter parmi les obligations culturelles et civiques d'un bon chrétien.»⁶²⁵ Et quart de siècle après, ces lignes n'ont rien perdu de leur actualité.

Il faut se féliciter néanmoins du progrès dans la prise de conscience, qu'il y a eu, dans l'entretemps, lequel s'est manifesté lors de la 2^{ème} assemblée du synode spécial des

⁶²⁵ CONFÉRENCE EPISCOPALE DU ZAIRE, *Le chrétien et le développement de la nation. Exhortation pastorale des évêques du Zaïre*, n°121-126.

évêques pour l'Afrique (octobre 2009), où plusieurs interventions ont mis en relief les rapports entre la détérioration de l'environnement et la paix, justice, pauvreté, le droit de l'homme, la démocratie, etc. Outre une proposition⁶²⁶, non seulement le message final⁶²⁷, mais aussi l'exhortation post-synodale ont dénoncé l'exploitation désordonnée des ressources naturelles en Afrique comme une injustice et un manque de solidarité envers les hommes du présent et les générations futures⁶²⁸. Dès lors, autant que la

⁶²⁶ «Notre foi chrétienne nous enseigne que Dieu, le Créateur, a fait toutes choses bonnes (Cf. *Gn* 1) ; et à nous, les humains, il a donné la terre pour que nous la cultivions et en prenions soin comme intendants (Cf. *Gn* 2, 15). Nous constatons que de nombreux êtres humains, à tous les niveaux, continuent à maltraiter la nature et à détruire le monde si beau donné par Dieu par l'exploitation des ressources naturelles au-delà de ce qui est acceptable et utile. Il y a une détérioration irresponsable et une destruction insensée de la terre, qui est «notre Mère». En complicité avec ceux qui exercent le leadership politique et économique en Afrique, certains hommes et femmes d'affaires, des gouvernements, des groupes de compagnies multinationales et transnationales s'engagent dans des transactions qui polluent l'environnement, détruisent la flore et la faune, la nature et les forêts, y compris les mammifères, causant ainsi une érosion et une désertification sans précédent de larges zones de terre arable. Tout cela menace la survie de l'humanité et l'écosystème tout entier; ce qui a éveillé chez les scientifiques et tous les concernés la conscience des effets destructeurs du changement climatique et du réchauffement de la terre, les calamités naturelles (par exemple les tremblements de terre, les tremblements de mer et leurs conséquences comme le tsunami).

Pour rendre la terre habitable au-delà de la génération actuelle et en garantir un respect durable et responsable, nous en appelons aux Églises locales:

- qu'elles promeuvent l'éducation et la prise de conscience du problème de l'environnement ;
- qu'elles persuadent leurs gouvernements locaux et nationaux pour qu'ils adoptent des politiques et des réglementations contraignantes pour la protection de l'environnement, et promeuvent d'autres sources d'énergies renouvelables ; et
- qu'elles encouragent tout le monde à planter des arbres et à traiter la nature et ses ressources avec respect, en raison de la sacralité de la nature et du bien commun, dans la transparence et le respect pour la dignité humaine.» Proposition 22.

⁶²⁷ Il écrit : «Les multinationales doivent arrêter la dévastation criminelle de l'environnement dans leur vorace exploitation des ressources naturelles. C'est une politique courte vue qui foment des guerres pour obtenir des gains rapides partir du chaos, au prix des vies humaines et de sang répandu. N'y aurait-il personne dans leur rang qui soit capable et désireux d'arrêter ces crimes contre l'humanité?» *Message du synode*, n°33.

⁶²⁸ «Dieu a donné à l'Afrique d'importantes ressources naturelles. Face à la pauvreté chronique de ses populations, victimes d'exploitation et de malversations locales et étrangères, l'opulence de certains groupes choque la conscience humaine. Edifiés pour la création de richesses dans leurs propres nations et souvent avec la complicité de ceux qui exercent le pouvoir en Afrique, ces groupes assurent trop souvent leur propre fonctionnement au détriment du bien-être des populations locales. Agissant en collaboration avec toutes les autres composantes de la société civile, l'Église doit dénoncer l'ordre injuste qui empêche les peuples africains de consolider leurs économies et «de se développer selon leurs caractéristiques culturelles ». Il est, en outre, du devoir de l'Église de lutter pour «que chaque peuple puisse être lui-même le principal artisan de son progrès économique et social [...] et puisse prendre part à la réalisation du bien commun universel comme membre actif et responsable de la société humaine, sur un plan d'égalité avec les autres peuples». Des hommes et des femmes d'affaires, des gouvernements, des groupes économiques s'engagent dans des programmes d'exploitation, qui polluent l'environnement et causent une désertification sans précédent. De graves atteintes sont portées à la nature et aux forêts, à la flore et à la faune, et d'innombrables espèces risquent de disparaître à tout jamais. Tout cela menace l'écosystème tout entier et, par conséquence la survie de l'humanité. J'exhorte l'Église en Afrique à encourager les gouvernants à protéger les biens fondamentaux que sont la terre et l'eau, pour la vie humaine des générations présentes et futures et pour la paix entre les populations.» BENOÎT XVI, Exhortation post-synodale *Africae munus*, n°79-80.

justice, la paix, la corruption, la pauvreté, le sida, le respect de droit de l'homme, etc., la dégradation de l'environnement compte parmi les grands défis du continent

5.3 La crise environnementale, un défi pour l'Église en Afrique

L'écologie a des liens avec les cultures des peuples, partant, elle est la voie de la promotion de la vie et du respect de l'inviolable identité des personnes et des peuples⁶²⁹. Dans des sociétés et des cultures où les montagnes et les fleuves, les arbres et l'eau, les animaux et les oiseaux sont chargés des symboles, les rapports entre l'invisible et le visible devraient constituer le lieu d'approfondir le sens du salut en Jésus-Christ. Elle doit assumer l'intuition africaine de la vie comme don de Dieu. L'Église est appelée à redécouvrir la dimension créatrice et fécondante de la parole de Dieu⁶³⁰. L'Église ne devrait plus ignorer le langage primordial des cultures dont le mode de vie et des religions sont liées à la nature et à la terre. Elle devrait considérer la relation de l'homme à la nature, au cosmos et à la totalité du réel pour susciter un mode d'existence qui promeut la vie. Elle a à considérer la relation à la terre et à la nature face à l'intense dégradation de l'environnement. Elle doit écouter le langage de la nature et y répondre avec cohérence. La protection de l'environnement et la quête du bien-être imposent à l'Afrique de repenser la vie. «La vie est mémoire, inscrite dans la diversité des gènes, des espèces, des milieux ; elle a toujours été, elle est encore une mémoire en devenir : elle est en mouvement entre le passé et futur ; elle s'enracine dans l'avant et conditionne l'après, alors même que dans l'instant présent, elle oscille sous le jeu de contraintes contradictoires, les unes conservatrices, les autres transformatrices. Ainsi en va-t-il de l'évolution.»⁶³¹

L'Église n'existe pas en dehors du monde. Et la vie ecclésiale se passe sur la terre. L'Église ne devrait pas vouloir sauver l'homme comme si la terre n'existait pas. Ce qui a trait au sol, à la terre et à la nature et à l'environnement devrait faire objet de préoccupation pour susciter un mode d'existence qui promeut la vie et la préservation de la création⁶³². L'écologie garantit les fondements matériels et socioculturels de la vie. Elle est l'espace où le Logos (Verbe de Dieu) structure, organise et féconde l'oïkos,

⁶²⁹ KÄ MANA, *Bible, éthique écologique et reconstruction de l'Afrique*, in: J-B. KEMOGNE / KÄ MANA (Éditeurs), *Éthique écologique et reconstruction de l'Afrique*, p.45.

⁶³⁰ Cf. I. BISEWO PESA, *Éthique communicationnelle de la palabre africaine*, p.30-36.

⁶³¹ P. BLANDIN, *L'écologie à la rencontre de l'éthique*, in: *Écologie. Humanisme ou naturalisme. La vie en question*. Éthique n°13(3/1994), p.51.

⁶³² Cf. J-M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, p.117-118.

c'est-à-dire, l'habitat dans son ensemble et dans toutes ses dimensions politique, économique, sociale, psychologique et environnementale⁶³³. Le concept de vie devient le lieu épistémologique à partir duquel se saisit le concept de Dieu, s'explique la foi en Jésus-Christ et de la mission d'Église, mais aussi le sens de l'économie, de la politique, le devenir des sociétés et de l'être humain⁶³⁴.

Dans un continent où l'environnement au figuré et au propre incarne la mort à travers la pollution de l'air et de l'eau, de la terre, la pauvreté, les guerres et les catastrophes naturelles, la protection de l'environnement devrait devenir un lieu de la rencontre de Dieu avec l'homme. L'Église devrait assumer l'intuition africaine de la vie et trouver un langage qui prédispose les Africains au choix de la vie, à partir des bases culturelles, pour que l'homme, être-vie, puisse donner une réponse positive à l'appel de celui qui est Vie, Jésus-Christ (Cf. Jn 14, 6), venu dans le monde pour que les hommes aient la vie en abondance (Cf. Jn 10, 10). La vie en Jésus-Christ dépasse la vie africaine qui se manifeste à travers une fécondité biologique ou la procréation abondante, la fertilité de travaux ou encore dans un agir purement éthique de bonté et de justice, mais elle répond aux désirs de la vie infinie, à l'effort de croître la vie et l'existence. Seul Jésus-Christ donne sens à la condition humaine dans son ensemble, et explique à l'homme sa vocation d'appelé à la vie par la grâce. La vie africaine doit être insérée dans celle du Christ⁶³⁵. «Le salut de l'Afrique ne peut se réaliser sans que ne change en profondeur l'état de l'environnement qui met en lumière une dimension manifeste du péché du monde à travers les régions du continent où aucune promotion humaine n'est possible sans une intégrité préalable de la création.»⁶³⁶ L'Église devrait s'engager à promouvoir la vie en fonction du projet de celui qui est Vie, Jésus-Christ ; en mettant en lumière le lien de l'être au monde et du rapport à la nature en revenant à la source de vie, «cette vie qui s'auto-génère et s'auto-donne en maintenant une intériorité phénoménologique avec le père. C'est lui qui, comme Vie, donne à lui-même et insère dans le mouvement d'auto-génération qui précède toute conscience du monde. (...)»⁶³⁷ L'Église doit rejoindre cette nouvelle Afrique qui s'invente dans les milieux où se dessine une

⁶³³ Cf. J-B. KENMOGNE / KÄ MANA, *Pour la vie en abondance*, p.183.

⁶³⁴ Cf. P. POUCOUTA, *La théologie africaine au défi de l'écologie*, in: *Ecologie et Théologie africaine*, Revue de théologie Africaine 28 (2004), n°56, p.185.

⁶³⁵ Cf. AKENDA KAPUMBA, J-C., *Philosophie et problèmes du christianisme africain. Pour une philosophie chrétienne de la vie*, p.190-192.

⁶³⁶ J-M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, p.124.

⁶³⁷ J-C. AKENDA KAPUMBA, *Philosophie et problèmes du christianisme africain. Pour une philosophie chrétienne de la vie*, p.5.

nouvelle figure de l'humanité. Elle doit aller partout où la vie est menacée et détruite, le politique, l'économique, le social, le culturel, l'éthique.

Dans cet ordre d'idées, l'écologie ou la protection de l'environnement est un lieu de la redécouverte de l'Évangile pour penser la vie selon les axes capables promouvoir des conditions de la vie bonne pour tous. Pour ce faire, la cosmovision africaine devrait être inscrite dans le plan de la rédemption opérée par Jésus-Christ et devenir un champ ou domaine de l'évangélisation et de l'inculturation de l'Évangile, dont l'intelligence doit être reprise au quotidien de ceux qui ont accueilli Jésus-Christ. Il faut «une redécouverte du Seigneur de la Vie s'impose donc dans les lieux de destruction du milieu naturel. Dans ces lieux, doit être annoncé l'Évangile de Celui, qui par sa mort, est venu délivrer ceux qui, par crainte de la mort, passaient toute leur vie dans une situation d'esclaves » (Hb 2, 15) »⁶³⁸. La foi en Jésus-Christ assume les valeurs et les symboles de la culture africaine dans laquelle tout est parole, son, signe ou symbole qui permettent de communier avec soi-même, avec autrui et avec la nature, les ancêtres et le divin.

Promouvoir la vie revient à penser le bien-être de l'homme en améliorant les conditions de vie dans le respect du milieu naturel qui le porte. Il s'agit d'abord de la vie d'ici-bas, dans une solidarité agissante et qui refuse toute hypothèque de la vie présente et celle des générations futures, de la terre et de toute la biosphère. Il n'est pas seulement question de se laisser saisir par le charme de multiples expériences humaines d'une vie liée à la nature, mais aussi de l'exigence d'une vie de qualité. La vie pour la vie doit céder à une vie de qualité. Elle implique une responsabilité envers le milieu naturel qui porte l'homme et lui donne une noblesse et la complexité des formes existantes. La vie de qualité suppose la satisfaction des besoins élémentaires (logement, nourriture, travail, loisirs, formation, etc.) et socioculturels et sociétaux en pensant aux générations futures. C'est une vie qui se manifeste par le bien-être dont au sens existentiel et non seulement matériel. Il importe de différencier la vie digne et de bonne qualité de la course à un niveau de vie extrêmement élevé⁶³⁹. Cela étant, au-delà des enjeux symboliques inhérents à la crise de l'eau et de l'arbre, il faut relever les catastrophes écologiques qui touchent à l'air, l'eau et la terre, à l'arbre, bref, à la nature. Et la protection de l'environnement devrait devenir une affaire de tous, hommes, institutions, gouvernements et Églises.

⁶³⁸ J-M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, p.126.

⁶³⁹ Cf. J-M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, p.130.

5.4 De la protection de l'environnement en Afrique

La protection de l'environnement en Afrique est à situer, au-delà de la nostalgie d'une vie en harmonie entre l'homme et la nature et des rêves d'un retour à un paradis perdu, d'une part, et d'autre part, au-delà, d'une sanctuarisation des réserves naturelles. Elle est à réorganiser en fonction de la signification et des représentations culturelles de la nature, du sol, de la terre et des stratégies locales de gestion de l'environnement. Les divergences des vues entre les décideurs politiques et les populations locales dans la gestion des terres sont souvent dues à l'interprétation de la conception de la terre, de la nature et de l'environnement. La riche expérience traditionnelle oblige à reconsidérer le savoir-faire des paysans qui inventent les systèmes agraires adaptés à leur situation. La protection de l'environnement tiendra en compte des initiatives du même genre menées ailleurs, sans oublier le travail du temps et d'examiner les formes de créativité, le rythme de changement, les ruptures et les continuités, les relectures du passé dans l'articulation du temps et de la mémoire dynamique de sociétés rurales africaines dans leurs rapports espace - société, le rapport de l'homme rural avec les êtres vivants de son paysage quotidien⁶⁴⁰. On avait longtemps pensé que la mise en cloche, en créant des réserves inviolables, était la seule façon de préserver les forêts et la biodiversité africaines. La sanctuarisation des zones biologiques particulièrement vulnérables est certes indispensable, mais ce n'est pas une solution crédible et durable à l'échelle de dizaines de millions d'hectares. Elle ne garantit pas la protection efficace des forêts ; étant donné l'apport du commerce du bois dans les économies nationales. C'est illusoire de penser que les pays africains renonceront unilatéralement et sans compensation à l'exploitation du bois, des minerais ou des gaz naturels. Par conséquent, il faut changer de stratégie de protection et conservation des forêts et des terres en Afrique.

La protection de l'environnement devrait cesser d'être considéré comme un sujet pour plutard, opposé à l'impératif immédiat du développement et de la croissance économique. L'alternative est dans une gestion participative des terres qui considère comme complémentaires la protection et l'exploitation des terres et des forêts. Étant donné l'interaction entre environnement et problèmes sociaux et politiques, la gestion des ressources naturelles et l'approche du développement devront tenir compte des réalités locales. Cela suppose de définir les contours et les modalités d'action pour une

⁶⁴⁰ Cf. J-M. ELA, *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire*, p.148-150.

gestion durable des forêts et des terres soit réellement un espace de lutte contre la pauvreté et l'injustice, par une politique qui encourage la protection des systèmes naturels à l'aide de mesures incitatives, à travers un accès équitable aux terres qui ne devrait être ni une source des conflits, ni de stratification sociale qui souvent désapproprie les populations autochtones de leur héritage culture.

Pour ce faire, il faut articuler la protection de l'environnement et l'amélioration des conditions et la qualité de vie, en intégrant les problèmes environnementaux et leurs corollaires socioculturels, politiques et économiques, religieux et spirituels, moraux et éthiques dans la gestion de terres en vue d'un développement durable. Cela exige une bonne compréhension des enjeux du développement et une juste information sur le bien fondé d'un environnement sain, de la protection et la conservation de la faune et de la flore et une gestion durable et rationnelle des ressources naturelles. Il convient de concilier la protection de l'environnement, le développement intégrale et durable et l'apport de la science qui fournit la connaissance des lois de la nature. Autrement dit, la notion du développement est compléter par celle de l'enveloppement, c'est-à-dire, concilier le développement et la conservation de protections communautaires, sauvegarder des qualités que le développement tend à détruire, de retournement vers les valeurs non matérielles de sensibilité, de cœur et d'âme⁶⁴¹. «L'Afrique a besoin de croissance. L'Afrique a besoin d'énergie. Mais l'Afrique, dont la population paierait le plus lourd tribut d'une dérégulation climatique globale, a aussi besoin d'un environnement stable.»⁶⁴²

L'exploitation de la nature prendra en compte d'autres dimensions à l'instar de l'espace de l'imaginaire, du symbolique, de l'éthique et de l'esthétique, de l'ésotérique et de l'initiatique, etc. Elle se fera en tenant compte de l'expérience qui aurait causé la crise écologique actuelle. L'idyllique d'harmonie respectueuse de la nature ne suffit pas, il faut encore un sens de responsabilité face à la détérioration des milieux, à la fragilité de la vie africaine face à l'hostilité de l'environnement, à travers le poids des instances qui façonnaient le statut épistémologique, ontologique de l'homme. L'amélioration de la qualité de vie n'est pas un prétexte pour surexploiter la nature. En revanche, c'est un non sens voire suicidaire de s'obstiner à exploiter de manière responsable la nature «sous prétexte de respecter la sacralité du sol, faire l'économie de l'exploitation

⁶⁴¹ Cf. E. MORIN, *La voie. Pour l'avenir de l'humanité*, p.50.

⁶⁴² J-M. SEVERINO / O. RAY, *Le temps de l'Afrique*, p.270.

industrielle des ressources qu'il contient à la surface et dans ses profondeurs en recourant à des moyens techniques puissants, dans la mesure où elle procure le bien-être, le bonheur, la sécurité et la protection du groupe. Un pouvoir qui s'en soustrairait, se priverait d'un tel outil d'un attribut indispensable d'efficacité ; il se vouerait au suicide. Mais cela ne peut pas se faire sans loi ni morale. Il y va de la survie des espèces vivantes et de l'homme que toute exploitation de l'environnement humain soit présidée par une éthique de responsabilité...»⁶⁴³

Cela étant, il ne s'agit pas de dresser contre la civilisation technoscientifique. Au-delà de l'ambivalence de cette dernière, il y a aussi ce qui promeut la conservation de l'environnement et le bien-être intégral de l'homme. «Face au choc de l'Occident dont la volonté de puissance s'enracine dans une vision de l'univers qui tend à définir la nature comme extérieure à ce qui constitue la vie de l'homme et soumet cette nature pour tenter de répondre à son appétit insatiable, tous les peuples sont contraints de redécouvrir la relation unitaire de l'homme à l'environnement. Sans condamner ni la science ni les techniques qui sont les productions de l'intelligence humaine, comment mettre en valeur les ressources de la nature sans abîmer l'environnement dont l'être humain est une partie intégrante?»⁶⁴⁴

L'Afrique est conviée à une vigilance lucide pour que jamais les inerties de l'histoire n'engendrent l'irréversibilité de processus de détérioration de l'environnement naturel, culturel, moral, spirituel, etc. L'Afrique devrait décider de la manière la plus consciente et la plus responsable de s'y engager, de l'assumer et de la gérer. Elle devra opérer un choix judicieux et un discernement pour éviter toute involution, certaines valeurs importées faisant désormais partie de la réalité africaine. Il lui faut «renouer avec le fil conducteur d'une histoire interrompue par la colonisation, le développement et la mondialisation est importante pour retrouver et se réapproprier une identité culturelle propre. Pour devenir acteur de son destin, il faut d'abord être soi-même et non le reflet captif de l'autre. Les racines ne sont pas à cultiver pour elles-mêmes dans une rumination passéiste de la grandeur perdue, mais sont indispensable dans la perspective d'un nouveau départ. Réintroduire les produits spécifiques oubliés ou abandonnés et les valeurs «antiéconomiques» liées à leur histoire participe de ce programme, ainsi que à

⁶⁴³ MUDIJI MALAMBA, *Liens du pouvoir avec sol*, in: *Religions traditionnelles africaines et projet de société*. Actes du colloque international du CERA, Cahiers des Religions Africaines, Volume 31, n°61-62 (1997), p.44.

⁶⁴⁴ J-M. ELA., *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, p.119 -120.

récupérer les techniques et savoir-faire traditionnels.»⁶⁴⁵ Il est important de revisiter la culture africaine dans un esprit d'ouverture aux apports positifs occidentaux, tels que les droits de l'homme, de la femme, des enfants, l'autonomie individuelle, la culture humaniste, la démocratie ; et élargir le champ de la responsabilité africaine à taille des enjeux de l'exigence écologique actuelle.

L'Afrique a intérêt à garder son patrimoine culturel et naturel, sans mépriser l'apport de la science et de la technique, car elle ne peut plus se soustraire à la dynamique planétaire qui lui est imposée. Sinon, elle sera condamnée à la subir et à se perdre dans une aliénation aux conséquences pires que l'exploitation et la domination. «A l'ère de la crise écologique globale, l'intérêt qu'a l'Afrique à trouver une trajectoire de croissance soutenable rejoint celui de la communauté internationale. Car dans le labyrinthe de conjonctures sur l'avenir de notre planète, il est une certitude : première victime de la crise environnementale planétaire, le continent africain détient pourtant quelques-unes des clés les plus puissantes pour lever cette trappe écologique en formation.»⁶⁴⁶ Le continent noir a plus d'une raison d'adopter les technologies modernes, mais elle devra choisir celles qui polluent et détruisent moins l'environnement, mais il n'en tirera profit que s'il conserve et préserve certaines de ses valeurs culturelles positives. Car, la véritable force d'un peuple est, avant tout et essentiellement, culturelle et spirituelle : elle ne peut lui être donnée de l'extérieur. De cette force dépendent l'épanouissement et le développement de la personne humaine ainsi que la destinée de tout le peuple.

Pour ce, un dialogue sans complexe entre la civilisation occidentale et la culture africaine est nécessaire. Il exige le respect des savoirs et savoir-faire, l'art de vivre d'autres peuples dans une démarche globale et interactive. L'Afrique est appelée à reconsidérer certaines de ses pratiques sur des bases des exigences écologiques et à la lumière de la parole de Dieu, qui veut que les hommes aient la vie en abondance, pour passer du culte à la culture de la vie. Dans cet ordre d'idées, le calcul de certains pays en développement, africains en particulier, de s'assurer une base économique indépendante du Nord afin de se doter d'un système socioculturel et écologique autonome, est un marché des dupes, car les produits technologiques et industriels sont

⁶⁴⁵ S. LATOUCHE, *Le pari de la décroissance*, p.250.

⁶⁴⁶ J-M. SEVERINO / O. RAY, *Le temps de l'Afrique*, p.239.

déjà des précipités des cultures nanties d'un logiciel induisant la culture qui a présidé à leur formation⁶⁴⁷.

Au plan pratique, la vie en symbiose avec la nature ne suffit plus. Il importe de la compléter par une formation et une information à une exploitation durable des terres, des forêts et leurs ressources naturelles de manière à permettre aux générations de demain et d'après-demain de disposer de ressources suffisantes pour vivre. Former et informer sur les processus et les modifications de l'environnement, le comportement propice à sa préservation et promouvoir une vie de qualité du point de vue écologique, social, économique⁶⁴⁸. Étant donné le déficit en énergie, pour un continent situé entre les tropiques, le recours à l'énergie renouvelable, particulièrement le solaire paraît une des solutions adaptées, parce que non polluante et freine la déforestation. Il y a nécessité d'organiser la réhabilitation des terres marginales et dégradées, un ralentissement de la diminution de la biodiversité et une intégrité renforcée des écosystèmes, un gain d'autonomie des communautés pour gérer les ressources, une réduction de la pression sur les zones côtières, une augmentation importante de l'accès aux services d'assainissement, et un aménagement des terres qui puisse baisser les populations vivant dans des zones à hauts risques. Une éducation standardisée permet d'appréhender la complexité du monde dans ses dimensions scientifiques, éthiques et civiques, en élucidant les aspects techniques, économiques, religieux, culturels qui tous ont un impact sur le vécu concret des hommes. Une éducation environnementale est indispensable pour permettre une meilleure appréhension globale et transversale de l'environnement. Former à la gestion domestique des ordures ménagères et à l'assainissement des quartiers et villages et créer des décharges publiques et de points de collecte des ordures et de compostage des déchets pour favoriser la salubrité. Informer sur le risque sanitaire du stockage des déchets et des ordures en plein air et former à leur transformation ou recyclage en matières générées. Il est souhaitable d'inscrire les techniques de la protection de l'environnement dans le programme d'enseignement à tous les niveaux, pour que les écoles et les universités et créer des centres de formation en protection ou de gestion responsable de l'environnement.

⁶⁴⁷ Cf. J. KI-ZERBO, *Compagnons du soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, p.665.

⁶⁴⁸ Cf. R. HÄBERLI / R. GESSLER / D. LEHMANN POLLHEIMER, *Objectif qualité de la vie. Développement durable. Une exigence écologique, une stratégie économique, un processus social*. p.11.

5.5 Conclusion du chapitre

La cosmovision africaine se fonde sur le principe de la connaturalité qui fait de l'homme un être cosmique. Mais, sa rencontre avec d'autres visions du monde, conceptions de la vie la soumet à rude épreuve. Ce fait a une incidence remarquable sur la vie, la foi en Dieu et la religion africaine, sur le culte des ancêtres, faits qui constituent l'identité négro-africaine. Dans un continent en proie à la culture de la mort, où l'on assiste à la négation de la vie, elle doit promouvoir la culture de la vie, en partant de ses bases culturelles. L'Afrique devra trouver une voie de développement qui lui permet de garder son identité. L'économie devra intégrer la protection et la conservation de l'environnement pour parler d'un développement durable.

La crise environnementale invite l'Église d'Afrique à s'engager pour la cause de l'environnement, qui fait partie de la création et de la vie à laquelle Jésus-Christ s'est identifié et pour laquelle qu'il est venu au monde. A l'ère de l'inculturation de l'Évangile en Afrique, la crise écologique devrait devenir un domaine de l'annonce de la bonne nouvelle. La dégradation de l'environnement hypothèque la paix, la justice, le bien-être, le développement de ce continent.

6 Conclusion de la partie

L'Afrique fait certes face à certains problèmes jugés urgents, mais elle ne doit pas faire économie des problèmes écologiques. Nombreux sont les défis en ce qui concerne l'environnement en Afrique. Il ne faut donc pas séparer les domaines, prendre en synergie ou les considérer comme écosystème. L'environnement naturel et la société ne sont pas séparables. Il faudrait s'abstenir d'une quelconque hiérarchisation des problèmes entre les domaines de la vie. Ils sont liés les uns aux autres, et ne peuvent, par conséquent, pas se résoudre de manière isolée. Il faut donc une appréhension globale des choses pour affronter les défis. En fait, les attaques de toutes sortes perpétrées sur la nature rétroagissent sur la société humaine. «L'écologie a longtemps été conçue comme une idéologie politique, celle d'un combat pour la nature. La crise environnementale globale, dont les contours se dessinent peu à peu, révèle que ce courant de pensée est plus fondamentalement un combat, pragmatique, pour l'homme. Devant ces prémisses, nous sommes tous des écologistes. Ce nouvel écologisme appelle des choix courageux, en rupture avec le modèle du passé, pour rendre compatible le bien-être des hommes et des femmes d'aujourd'hui avec celui des hommes de demain.

Les africains n'ont d'autre choix que de mener cette bataille écologique – et leurs partenaires avec eux. Alors l'humanité sortira renforcée de cette crise, riche du modèle de développement du 21^{ème} siècle.»⁶⁴⁹ L'indifférence face aux problèmes écologiques est un non-sens. Car, il y a des liens étroits entre ces problèmes et l'écologie, dont l'enjeu enfin de compte est la vie. Elle est appelée à conserver le sens de la relation avec la nature, de l'inclusion dans le cosmos, la vie communautaire, tout en se montrant ouverte aux apports des civilisations occidentale et asiatique, tels que la pensée critique et autocritique, les principes démocratiques, les droits de l'homme et de la femme et de l'enfant, les normes d'hygiène, etc.⁶⁵⁰.

L'Afrique est confrontée à plusieurs défis dont celui de droits humains, de démocratie, de santé, d'habitat, de transport, de communication, de pauvreté, de faim, de misère, de sous-alimentation, de sécurité sociale, de manque d'infrastructures et de manque de stabilité économique et politique, la corruption, le chômage, le manque d'eau potable. A cela s'ajoutent les déplacés internes qui fuient les conflits armés. qui exigent une nouvelle forme de réflexion. C'est le problème de la vie et de qualité de la vie. Or, le problème de la vie demeure une préoccupation première en Afrique noire. Il y a un besoin urgent que toutes les parties prenantes, en Afrique et dans le monde, agissent avec cohérence face aux problèmes. Certes, la pauvreté est inextricablement liée à l'environnement et des actions visant à protéger l'environnement doivent donc être adoptées. Les changements rapides touchant l'économie mondiale, les modèles de consommation, la population et les prévisions démographiques ont un impact négatif sur l'environnement. Il convient prendre en compte de l'impact des modifications de l'environnement sur les populations. Les êtres humains obligés de lutter pour survivre sont les plus vulnérables face aux changements environnementaux et ils souffrent davantage de leurs effets. Il faut donner à ces personnes une chance de mener une vie meilleure. L'Afrique a besoin d'une écologie qui tient compte de toutes les dimensions de l'existence humaine.

⁶⁴⁹ J-M. SEVERINO / O. RAY, *Le temps de l'Afrique*, p.270.

⁶⁵⁰ Cf. E. MORIN, *La voie pour l'avenir de l'humanité*, p.51.

CONCLUSION GÉNÉRALE

La préoccupation qui a présidée à cette étude est de savoir, outre les effets de la crise environnementale connus de tous, quel impact a-t-elle en Afrique, compte tenu de des représentations culturelles de l'environnement? Il était utile d'en saisir les enjeux de manière générale, tant le phénomène n'est pas typiquement africain, mais planétaire.

L'étude a été articulée en trois parties. Dans la première, il fallait identifier la dégradation de l'environnement à travers ses manifestations et en connaître les causes. La pollution de l'air, de l'eau et des sols, le réchauffement de l'atmosphère, destruction de la biodiversité ou l'extinction des espèces animales et végétales en sont les principales manifestations. Quant aux causes, crise environnementale est consécutive au progrès scientifique et la révolution industrielle, le rationalisme et la philosophie des Lumières, et l'économie de marché qui ont occasionné une intense exploitation de la nature, d'une part, et d'autre part ; elle est due à l'augmentation de la population mondiale qui implique celle des besoins en nourriture, logement, consommation de l'énergie, moyen de transport et communication, etc. Les racines de ces causes, à en croire Lynn White Junior, sont bibliques, notamment Gn 1, 26.28, où il est écrit: «Dieu dit: Faisons l'homme à notre image et comme notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, bestioles qui rampent sur la terre. Dieu bénit l'homme et dit : soyez féconds, multipliez-vous, emplissez la terre et soumettez la...».

Comme Lynn White Jr, Carl Amery, Peter Singer, Eugen Drewermann, etc., tiennent la Bible et la tradition judéo-chrétienne pour responsable de l'actuelle crise écologique. Selon eux, cette occurrence est à la base d'une intense exploitation de la nature. En outre, la Bible insiste sur les merveilles de l'homme - image de Dieu - aux dépens des autres créatures. Par ailleurs, à une époque, par la peur du panthéisme, la théologie chrétienne a tellement insisté sur la transcendance de Dieu, au point de consacrer son éloignement de l'univers et de désacraliser la création. Dieu s'est exilé loin de l'univers. La nature a été abandonnée au pouvoir de l'homme, qui l'a exploitée à volonté. Par contre, des penseurs tels que Jürgen Moltmann, John Baird Callicott, René Coste, etc. situe les racines de la crise écologique dans la volonté de l'homme moderne à se substituer à Dieu et de son penchant pour le profit et à la philosophie des Lumières.

Avant d'en venir à dégradation en tant que telle, il a été examiné les types des relations de l'homme avec la nature au cours de l'histoire. De manière générale, les

sociétés anciennes ne disposaient pas de moyen technique qui pouvait causer une intense détérioration de la nature. C'est avec l'avènement de la méthode expérimentale et la révolution industrielle qui s'en est suivi qu'il y a eu une forte exploitation de la nature ayant conduit à la crise écologique actuelle. De l'écologie, on retiendra qu'au départ, une branche de la biologie qui étudiait les relations et interactions entre les êtres organiques avec leur milieu, elle est actuellement la science de l'environnement, qui est l'ensemble du milieu naturel et le contexte socioculturel. En tant que discipline scientifique, l'écologie se situe au croisement de plusieurs sciences, grâce auxquelles, elle concilie l'amour de la nature et de l'homme, la culture et la nature. Elle promeut la vie, à travers la protection de l'environnement.

De la pratique de la protection de la nature et de l'environnement est née une éthique qui propose des normes pour une gestion responsable de la nature, de la terre et l'environnement. Pour les uns, la nature est à protéger en fonction de l'homme et de ses besoins et de son intérêt: c'est argument anthropocentrique. Pour les autres, la nature est un sujet de droit qui a une valeur propre, en tant tel, elle est à protéger pour elle-même un but propre indépendant de l'homme et de l'usage qu'il en fait. C'est l'argument physiocentrique. Par ailleurs, la nature est le lieu d'éclosion de la vie et le milieu qui la porte. C'est le biocentrisme. Un biocentrisme radicale plaide la cause des animaux en partant de leur capacité d'éprouver la douleur ou le sentiment et leur accorde une valeur propre (le pathocentrisme).

Pour la théologie la nature fait partie de la création et sa relation avec les autres créatures fait partie de la relation avec Dieu. C'est en tant que partie de la création que la nature devrait être protégée. Mais elle ne peut jamais être placée au même niveau que l'homme, même s'il partage la condition de créé avec les autres créatures. Sa création est un acte particulier. L'homme est l'interlocuteur de Dieu. Non seulement qu'il est image de Dieu, mais encore, ce dernier a mis en lui son souffle de vie. Dieu l'a associé à son action créatrice. Il l'a chargé de parachever ce qu'il a commencé pour le faire parvenir à son accomplissement total. L'homme a une responsabilité innée envers la création, qui est à la fois un don et un prêt reçu de Dieu. Face à la crise écologique, la foi chrétienne recommande une responsabilité dans la sérénité et la confiance et l'abandon à la providence divine, dans la gratitude. La panique ou l'alarmisme est un manque de confiance en Dieu, tandis que l'indifférence est irresponsable.

La dégradation de l'environnement en Afrique est traitée dans la dernière partie, en

rapport avec la cosmovision négro-africaine à partir de ses représentations culturelles. La cosmovision africaine est axée sur la vie. La vie est un principe fondamental qui renvoie à la relation, de la communauté, de la communion et de la solidarité cosmique. Elle est intégrée dans les relations de l'homme avec l'univers. Loin de se traduire par des principes métaphysiques à explorer et à pénétrer, elle est saisie à travers une somme de présences et de solidarités avec les réalités visibles et invisibles. La réalité existentielle y est toujours de manière globale, sans distinction formelle entre le profane et sacré, religieux et non religieux, spirituel et matériel, etc.⁶⁵¹. Dans la cosmovision africaine, la vie est coextensive à l'environnement qui détermine le mode de production et de consommation. Les représentations mentales des individus et des groupes sont fonction des conditions naturelles. Le milieu naturel détermine les activités des peuples. Le Négro-africain vit en symbiose avec la nature, la terre et le cosmos. Ce dernier est l'élément de référence à partir duquel la vie est pensée, comprise et rythmée. L'environnement donne une densité vitale à l'existence humaine.

Cependant, l'Afrique étant en pleine transformation, non seulement qu'elle connaît des changements et mutations au niveau morphologique, des structures et des institutions sociales et les attitudes fondamentales et conception de la vie, mais encore au niveau de sa cosmovision. Au niveau morphologique, le changement ne pose presque pas de problème. L'apport étranger contribue à l'éclosion de la vie et à en améliorer les conditions. Au plan des structures et des institutions sociales, dans les domaines, tels que la famille, le mariage, le droit et la justice, l'éducation, la santé, les institutions et structures locales fonctionnent aux côtés et les institutions étrangères. Cette cohabitation pense-t-on est un refus de se renier soi-même, lequel se fait plus forte au niveau des attitudes fondamentales de la vie, qui est la sphère de la compréhension et de l'intelligence que l'Africain a de lui-même, de la vie, du monde et de l'univers.

L'environnement dans l'imaginaire africain a trois dimensions, humain, spirituel et naturel. C'est le réseau des relations avec son milieu naturel, avec autrui et avec Dieu. Dans la pensée négro-africaine, l'environnement, c'est le monde matériel, c'est la nature ou le milieu physique, c'est l'univers, c'est aussi les hommes et les êtres immatériels et invisibles. Le réseau des relations avec les êtres surnaturels constitue l'environnement spirituel. C'est la sphère du commerce avec le sacré dont la présence pénètre l'univers. L'expérience religieuse négro-africaine confesse la présence des êtres invisibles dans

⁶⁵¹ Cf. J.S. MBITI, *Religions et philosophie africaines*, p.10.

l'univers. L'environnement naturel est le milieu physique ou la nature cosmique, qui sert de médium de l'alliance avec la totalité du réel. L'environnement humain, c'est le réseau des relations entre les hommes en communauté. Il dépasse le niveau des seuls vivants et s'étend aux ancêtres, aux morts et non-encore-nés.

Le cosmos est le champ d'accomplissement de la vie, le labyrinthe de l'ineffable présence de la vie en tous lieux. Dans le cosmos, l'homme est intégré dans une toile des relations concentriques qui s'imbriquent les unes les autres et tiennent l'univers en équilibre. Il communit avec la nature par la médiation du corps. Il existe une interaction entre l'homme et le cosmos de sorte que l'un ne saurait exister sans l'autre. Son salut dépend du cosmos et il n'y parvient qu'en sauvant le monde. L'homme est l'agent de régulation de l'harmonie cosmique, un maillon de la force vitale qui influence les autres et qui est aussi influençable par les autres. Il garde une vigilance face aux forces qui menacent la vie, à travers un ensemble de techniques, cérémonies et rites à chaque moment que le besoin l'exige.

La nature est le lieu où religion, intérêt, sentiment, amour, colère, espoir et désespoir, tendresse et compassion constituent les regards croisés qui forment l'identité de l'homme. Elle porte la vie et fournit à travers l'usage réel ou une symbolique de ses éléments les forces capables d'endiguer la maladie et la mort. Les conditions naturelles (climat, relief, hydrographie, la végétation, etc.) déterminent le mode de vie, de production et de consommation d'un milieu. La communion avec la nature crée une harmonie avec le monde extérieur. La terre est le sanctuaire de la vie. Elle a une fonction médiatrice de participation cosmique. La terre est toujours présente comme podium sur lequel se passe la scène. Elle met l'homme aux prises avec tout l'univers à travers un mouvement cosmique. La terre est témoin de l'histoire et un lieu de mémoire, qui accueille l'homme à sa venue au monde et le recueille comme sa dernière demeure. Le système foncier traditionnel impliquait un contrôle des terres par les communautés locales, qui assurait une stabilité dans la gestion et une sécurité du droit d'usage et de propriété. La gestion de la terre était régie par des interdits, des prohibitions voire des totems dont la violation avait une incidence sur la fécondité des humains et des animaux et sur la fertilité du sol. L'homme y est lié par des liens d'ordre naturel ou physiques et culturel. Dans ce sens, habiter un milieu, c'est lui donner vie, c'est l'humaniser.

Quant à la crise environnementale en Afrique, l'état des lieux de l'environnement indique que le continent se dégrade à un rythme effréné. Les causes en sont naturelles et

humaines. D'abord la situation géographique du continent entre les tropiques rend très variable le climat dans certaines régions d'un point de vue intra-saisonnier et décennal et rend variable le régime pluviométrique. De même, l'avancé du sahel et des déserts cause la perte de terres fertiles et des forêts, etc. Quant aux causes humaines, outre l'industrie du bois, l'exploitation minière et pétrolière, la culture de rente et l'élevage intensif, il y a la pauvreté des populations autochtones qui prélèvent toujours davantage dans la nature. La nationalisation des terres a occasionné leur expropriation et surexploitation. Le manque de stratégie dans l'occupation des terres occasionne sa mauvaise exploitation. Il y a encore l'urbanisme inadapté dans un continent en pleine explosion urbaine. L'instabilité politique dans plusieurs pays, les guerres et conflits armés n'est pas en reste.

Quant à l'impact de la détérioration de l'environnement en Afrique, c'est notre thèse, l'Afrique étant sortie du cadre profondément traditionnel, dont les valeurs constituaient la référence à partir duquel la vie était pensée et où se décidait l'avenir, il s'en suit une désacralisation de l'univers qui met en souffrance la connaturalité de la vie en Afrique. Les rapports à Dieu, à la nature, à la terre, à l'arbre, à l'eau, à l'environnement, à l'univers ont changé. Ces éléments cosmiques ont perdu leur charge émotionnelle. Il y a perte de correspondance directe entre la production et la consommation. La terre, la nature, la forêt s'évalue en fonction de ce qu'elle peut rapporter en termes économiques. Cette nouvelle économie a bouleversé les rapports sociaux, elle a occasionné l'irruption des pauvres. Le travail se fait moyennant une valeur monétaire. La médiation de l'argent la domination sur les autres. La dégradation de l'environnement bouleverse les systèmes qui donnaient une vision cohérente de l'univers et qui le tenaient en équilibre. Elle effrite le sens du sacré qui caractérise la cosmovision africain, où ce qui touche à la vie, touche aux rapports avec le cosmos, la terre, la nature, l'homme et l'Absolu. Elle touche à la foi au Créateur du ciel et de la terre, de l'univers visible et invisible. La crise environnementale touche donc aux pratiques socioculturelles et religieuses et spirituelles qui sont le socle de l'identité négro-africaine. Elle affecte le culte des ancêtres et aux relations avec les esprits, les génies, les morts, qui sont l'essence de la vie et la raison d'être-au-monde du négro-africain. Bref, étant donné les représentations culturelles de l'environnement dans l'imaginaire africain, la dégradation de l'environnement touche l'existence incarnée de

l'Africain, à sa cosmovision, à sa conception de la vie, la connaturalité et à sa religion. Somme toute, la dégradation de l'environnement touche à l'identité négro-africaine.

L'Afrique ne peut plus être indifférente face à l'exigence écologique qui implique la qualité de la communication et des participations affectives et effectives avec autrui en tant que l'une des voies d'entrée de la vie bonne. Celle-ci se traduit par le bien-être existentiel et non seulement matériel. La vie bonne suppose la satisfaction des besoins élémentaires. C'est une vie d'attention sympathique, solidaire et de compréhension pour l'autre que soi, qui préserve et favorise l'épanouissement de toute vie. L'exigence écologique implique une ouverture au monde environnant, elle permet de ne pas s'enfermer dans des illusions et des simplifications massives. Elle libère l'espace pour le progrès de l'attention et de la distinction face au réel et à la nature en particulier⁶⁵². L'Afrique est invitée à revisiter son sens de la vie et la signification de la relation de l'homme avec l'environnement à la lumière de la révélation chrétienne. C'est un défi pour l'Église en Afrique. L'Église doit chercher dans le patrimoine culturel africain des enseignements susceptibles de répondre aux problèmes actuels du continent dans le respect de l'environnement, dans un esprit d'ouverture à apports des autres cultures. Cela signifie, la vie en Afrique est à repenser en fonction de l'exigence écologique et à la lumière de la foi chrétienne. La crise écologique devient un domaine de l'évangélisation pour promouvoir la vie en abondance en Afrique.

Dès lors une conception de la vie qui frise le culte de la vie, doit faire place à la culture de la vie. L'Afrique devrait élargir sa conception de la vie, en demeurant ouverte et critique aux apports extérieurs. La vie de qualité ne se réduit pas à l'abondance matérielle. L'amélioration des conditions de vie devrait prendre en compte de problème de l'environnement et des principes écologiques. L'Afrique a intérêt à interroger dans un esprit d'enrichissement mutuel, aussi bien l'histoire de l'Occident que les traditions non africaines pour ne pas de tomber dans le piège d'une vie aux dépens de l'environnement, qui pourrait engendrer une catastrophe écologique plus grave que l'actuelle. Il faut prendre en compte l'impact des modifications de l'environnement sur la vie des populations devenues vulnérables et condamnées à la survie face aux changements environnementaux. L'Afrique a besoin d'une écologie de l'homme. Cependant, le niveau de la conscience écologique y est encore bas. On a longtemps cru

⁶⁵² Cf. S. HABER, *Sentiment moral et sentiment de la nature*, in: *Crise éthique, éthique de crise*, *Enthropia*, n°6, (2009), p.50-51.

que l'écologie est un problème des pays industrialisés qui est loin de répondre aux aspirations réelles de sa population africaines et des problèmes auxquels l'Afrique est confrontée. C'est se tromper gravement de penser que ce continent n'est pas concernée par la crise écologique. La politique de la chaise vide au rendez-vous de l'écologie lui sera fatale, surtout qu'il lui manque des moyens de sa politique pour faire face à la crise environnementale. Une approche interactive qui saisit le réel comme un ensemble ou totalité constituée de systèmes et écosystèmes où tous les éléments interagissent les uns avec les autres. Elle devrait concilier écologie et économie en vue d'un développement durable selon l'expression consacrée de nos jours, sans aggraver la crise environnementale à partir des principes écologiques, en étudiant les conditions de l'apparition et du développement de la vie, en interprétant et orientant la réalité historique et globale du continent africain dans son passé, son présent et son avenir, et qui prenne compte de toutes les structures traditionnelles et modernes en fonction de l'expérience de la civilisation occidentale et la tradition chrétienne.

BIBLIOGRAPHIE

1. DOCUMENTS DU MAGISTÈRE

- BENOIT XVI, *Si tu veux construire la paix, protège la création. Message pour la journée mondiale de la paix*, 2010.
- _____, Lettre Encyclique *Caritas in Veritate*, 29 juin 2009.
- _____, Exhortation apostolique post-synodale *Africae Munus*, 2011
- Catéchisme de l'Église Catholique, Paris 1992.
- Conseil pontifical justice et paix, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, Paris 2006.
- JEAN PAUL II, Lettre encyclique *Sollicitudo rei socialis*, 30 décembre 1987.
- _____, *La paix avec Dieu Créateur, la paix avec toute la création. Message pour la journée mondial de la paix*, 1990.
- _____, *Evangelium vitae*, Lettre encyclique 25 mars 1995.
- _____, Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa*, 14 septembre 1995.
- _____, *Défendre la valeur de la vie et promouvoir la santé, c'est créer une écologie intérieure véritablement digne de l'homme. Message pour la 5^{ème} Journée mondiale du malade*, 11 février 2000.
- PAUL VI, Lettre encyclique *Populorum progressio*, du 26 mars 1967.
- _____, Message *Africa terrarum*, du 29 octobre 1967.
- _____, Exhortation apostolique post-synodale *Evangelii nuntiandi*, 8 décembre 1975.
- _____, *Allocution sur la pollution de l'air et de l'eau*, 27 mars 1971.
- _____, *Église et la conférence des nations unies sur l'environnement*, Discours à la conférence de Stockholm, 5-17 juin 1972.
- Vatican II, *Constitution pastorale Gaudium et Spes. L'Église dans le monde de ce temps*. Les seize documents conciliaires, texte intégral, Montréal / Paris 1967.

2. LEXIQUES ET DICTIONNAIRES

- BRUGUÈS, J-L., *Dictionnaire de morale*, Paris,
- DÜWELL, M., HÜBENTHAL, C., WERNER, M.H., *Handbuch der Ethik*, Stuttgart / Weimar, 2006.

HALTER, H. / LOCKBÜHLER (Hrsg.), *Lexikon der Umweltethik*, Göttingen 1985.

HÖFFE, O. (Hrsg.), *Lexikon der Ethik*, München ⁷2008

JESSEN, H.-H. / TREBS, H. (Hrsg.), *Theologisches Lexikon*, Berlin 1980.

LACOSTE, Y. (Éditeur), *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris ²2007.

VORGRIMLER, H., *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg ³2000.

3. ECOLOGIE, ENVIRONNEMENT ET ÉTHIQUE DE L'ENVIRONNEMENT

ACOT, P., *Histoire de l'écologie*, Paris 1988.

ALLEGRE, C., *L'imposture climatique ou la fausse écologie*, Paris 2010.

ALTNER, G., *Schöpfung am Abgrund. Die Theologie und die Umweltfrage*, Neukirchen 1974.

_____, *Ökologisch orientierte Theologie zwischen Sozialethik und Naturrecht*, in: *Una Sancta* 34 (1979), 230-240.

_____, *Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart 1989.

_____, *La communauté des créatures, communauté de droit, le nouveau contrat des générations*, in : *Pas de ciel sans la terre. Ecologie et théologie*, Concilium 236 (1991), p.69-80.

ALTVATER, E., *Grenzen der Globalisierung: Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft*, Münster 1996.

AMERY, C., *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Hamburg 1972.

ANDRE, P. (Éditeurs), *L'avenir d'un monde fini : jalons pour une éthique du développement durable. Un dialogue entre Albert Jacquard et Hubert Reeves : un débat interdisciplinaire*, Montréal 1991.

ANDREAS-GRIESEBACH, M., *Eine Ethik für die Natur. Dem Weg eine neue Richtung geben*, Zürich 1991.

AUBERT, J-M., *Un nouveau champ éthique : L'écologie*, in: *Revue des sciences religieuses* 3 (1982), p.201-219.

_____, *Justice - Paix - Création*, in: *Environnement, création et éthique*. Le Supplément. *Revue d'Éthique et Théologie morale*, 169 (1989), p.101-110.

AUBIN, L., *Enjeux sociologiques, anthropologiques et éthiques du développement durable*, in: M. STRENGER (Éditeur), *Écologie et création. Enjeux et perspectives pour le christianisme aujourd'hui*, Paris 2008, p.83-97.

- AUER, A., *Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*, Düsseldorf 1984.
- BARBARIN, P., *Création et providence. J'étais à ses côtés comme le Maître d'œuvre*», in: *L'homme et la nature*, Paris, 2009, p.181-197.
- BARDE, P., GERELLI, E., *Économie et politique de l'environnement*, Paris 1977.
- BARTMANN, H. / JOHN, K. D. (Hrsg.), *Umwelt, Beschäftigung und Zukunft der Wachstumsgesellschaften*, Wiesbaden 1998.
- BASTAIRE, H. / BASTAIRE, J., *Lettre à François d'Assise. Sur la fraternité cosmique*, Paris 2001.
- _____, *Pour une écologie chrétienne*, Paris 2004.
- _____, *Carences et promesses franciscaines*, in: M. STRENGER (Éditeur), *Écologie et création. Enjeux et perspectives pour le christianisme aujourd'hui*, Paris 2008, p.29-35.
- _____, *La terre de gloire. Essai d'écologie parousiaque*, Paris 2010.
- _____, *Pour en finir avec White Jr*, in : D. BOURG / P. ROCH (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève 2010, p.69-76.
- BATESON, G., *Vers une écologie de l'esprit*, Tome 1, Paris 1982.
- BAUMAN, A., *Planète terre. Les ressources naturelles*, Saint Etienne de Montluc, 2009.
- BAYER, N., *Les chrétiens et l'écologie*, in: *Actualité Religieuse dans le monde*, mai 1989.
- BEAUCHAMP, A., *Réflexion théologique à propos d'une éthique de l'environnement*, in: *Science et Esprit*, 32 (1980), p. 217-233.
- _____, *Pour une sagesse de l'environnement. Essai sur une éthique et une spiritualité chrétienne de l'environnement*, Outremont / Québec 1991.
- _____, *Introduction à l'éthique de l'environnement*, Montréal 1993.
- _____, *Devant la création : regards de science, regards de foi*, Montréal 1997.
- _____, *Création et écologie, redéfinir notre rapport à la Terre*, in: *Christus* 185, (2000), p.29-37.
- BEDOUELLE, G., *L'artiste devant la Création : humilité et reconnaissance*, in: M. STRENGER (Éditeur), *Écologie et création. Enjeux et perspectives pour le christianisme aujourd'hui*, Paris 2008, p.13-15.

- BERTHOUSOZ, R., *Pour une éthique de l'environnement : la responsabilité des chrétiens dans la sauvegarde de la création*, in : *Environnement, création et éthique*. Le Supplément, Revue d'Éthique et Théologie morale, 169 (1989), p.43-87.
- BETRANT et alii. , *Ecologie à l'école*, Paris 1997.
- BIRNBACHER, D., *Natürlichkeit*, Berlin 2006.
- _____, *Sind wir für die Natur verantwortlich?* in: D. BIRNBACHER (Hrsg.), *Ökologie und Ethik*, Stuttgart 2008, 103-140.
- BLANDIN, P., *L'écologie à la rencontre de l'éthique*, in: *L'écologie. Humanisme ou naturalisme ?*, *La vie en question*, Ethique, n°13(3/1994), p. 47-53.
- _____, *La biodiversité, héritage pour le futur*, in: M. STRENGER (Éditeur), *Planète Vie. Planète Mort. L'heure de Choix*, Paris 2006, p.47-55.
- BOFF, L., *La terre en devenir. Une nouvelle théologie de la libération*, Paris 1994.
- _____, *La théologie de libération et l'écologie. Alternative, confrontation complémentarité?*, in: *Ecologie et pauvreté*, Concilium 261 (1995), p.89-101.
- BÖHME, G. / BÖHME, H., *Feuer, Wasser, Erde, Luft, eine Kulturgeschichte der Elemente*, München 1996.
- BONE, E.C., *Pour une théologie de l'environnement*, in: Revue théologique de Louvain, 93(1971), p.145-165.
- BONNEFOUS, *Réconcilier l'homme et la nature*, 1990.
- BOSELMANN, K., *Im Namen der Natur. Der Weg zum ökologischen Rechtsstaat*, Bern 1989.
- BOURDIAL, I. (Éditeur), *La vie et l'écologie*, Paris 2001.
- BOURG, D., *Technologie, environnement et spiritualité*, in: D. BOURG / P. ROCH (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève 2010, p.25-38.
- BRENNER, A., *Ökologische Ethik*, Leipzig 1996.
- BRÜGGEMEIER, F-J. / ROMMLSPACHER, T. (Hrsg.), *Besiegte Natur – Geschichte der Umwelt im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1989.
- BRUNDTLAND, G.H. (Éditeur), *Notre avenir à tous. Rapport de la commission mondiale sur l'environnement et le développement*, Montréal 1988.

- BURGGAEVE, R., *Responsabilité « d'un ciel nouveau » et « d'une terre nouvelle »*, in: *Pas de ciel sans la terre. Ecologie et théologie*, Conclium 236(1991), p.129-141.
- BWALWEL, J.-P., *Kinshasa. Eclatement urbain et criminalité écologique*, in: *Ecologie et Théologie africaine*, Revue Africaine de Théologie, Volume 26, n°56, 2004, p.283-296.
- CALDARA, A.M., *Environnement en péril. Sauvegarder les écosystèmes menacés de la terre*, Paris 1994.
- CAILLICOTT, J.B., *Die begrifflichen Grundlagen der land ethic*, in: A. KREBS (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier-und ökoethische Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, 211-246.
- _____, *Genèse. La Bible et l'écologie*, traduit de l'anglais (américain) Dominique Bellec, Marseille 2009.
- _____, *Éthique de la terre*, Paris 2010.
- _____, *Pensées de la Terre. Méditerranée, Inde, Chine, Japon, Afrique, Amériques, Australie : la nature dans les cultures du monde*, traduction de l'anglais (américain) par Pierre Madelin, Paris 2011.
- CAMDESSUS, M., *Responsabilité et développement*, in : *L'homme et la nature*, Paris 2009, p.161-176.
- CARMODY, J., «Sagesse écologique » et tendance à remythologiser la vie, in: *Pas de ciel sans la terre. Ecologie et théologie*, Conclium 236(1991), p.115-125.
- CASPAR, P., *Le rapport de l'homme à la nature : le risque de l'antiscience*, in: *L'écologie. Humanisme ou naturalisme ?*, *La vie en question*, Ethique, n°13(3/1994), p.91-100.
- CHALIER, C., *De la physique classique au souci écologique*, Paris 1992.
- CHAPELLE, C.K., *Jainisme, non-violence et écologie*, in : D. BOURG / P. ROCH (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève 2010, p. 221-231.
- CHAPOUTIER, G., *Entre soucis écologiques et soucis zoologiques*, in: *L'écologie. Humanisme ou naturalisme ?*, *La vie en question*, Ethique, n°13 (3/1994), p.86-90.
- CHARBONNEAU, B., *Un nouveau fait social : le mouvement écologique*, in: *Ecologie et théologie*, Foi et Vie, 73/5-6, (1974), p.82-92.

- CHAUSSADE, J-P., *Énergie et transport*, in: M. STRENGER (Éditeur), *Planète Vie. Planète Mort. L'heure de Choix*, Paris 2006, p.71-82.
- CLARK, S.R.L., *Gaia und die Formen des Lebens*, in: A. KREBS (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier-und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt Am Main 1997, 144-164.
- COMMOR, B., *Quelle terre laisserons-nous à nos enfants ?*, Paris 1996.
- COMTE-SPONVILLE, A. (Éditeur), *Écologie et spiritualité*, Paris 2006
- CONTE, P., *Pour sortir de l'impasse écologique*, Perpignan 2008.
- COSTE, R., *Justice, paix et gérance de la nature*, Paris 1989.
- _____, *La dynamique œcuménique «justice, paix et sauvegarde de la création»*, in: *Pas de ciel sans la terre. Ecologie et théologie*, Concilium 236 (1991), p.29-42.
- _____, *Dieu et écologie. Environnement, Théologie et spiritualité*, Paris 1994.
- _____, *Les défis de la paix à l'aube du 3^e Millénaire : quelles tâches pour l'Église*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 117 (1995), p.321-338.
- _____, *Pour un regard chrétien sur l'écologie et l'environnement*, in: M. STRENGER (Éditeur), *Planète Vie, Planète Mort. L'heure de Choix*, Paris 2006, p.261-271.
- COURTILLOT, V., *Quel réchauffement climatique ? Le regard du géomagnéticien*, in: *L'homme et la nature*, Paris, 2009, p.121-136.
- DAUL, J-M., *De la gérance à la peur*, in : *L'homme et la nature*, Paris, 2009, p.7-25.
- DE BACCIOCCHI, J., *Pour le salut de l'homme et de la nature*, in: *Écologie et théologie*, Foi et Vie, 73 /5-6 (1974), p.110-131.
- DEJEANT-PONS, M., *Un long chemin. Stockholm – Rio- Johannesburg*, in: STRENGER (Éditeur), *Planète Vie, Planète Mort. L'heure de Choix*, Paris 2006, p.19-36.
- DELANZT, A., *Faire réussir la création. La théologie dans le débat actuel sur la nature*, in: P. COLIN (Éditeur), *De la nature. De la physique classique au souci écologique*, Paris 1992, p.9-20.
- DELORT, W-R. / WALTER, F., *Histoire de l'environnement européen*, Paris 2001.
- DEMARET, J. / LAMBERT, D., *Le Principe anthropique. L'homme est-il le centre de l'univers ?*, Paris 1994.

- DE PLUNKETT, P., *L'écologie. De la Bible à nos jours. Pour en finir avec les idées reçues*, Paris 2008.
- DE ROOSE, F. / VAN PARIS, P., *La pensée écologique*, Bruxelles 1991.
- DE SANTA ANA, J., *Le système socio-économique actuel, cause du déséquilibre économique et de la pauvreté*, in : *Écologie et pauvreté*, Concilium 261(1995), p.13-23.
- DE TAVERNIER, J., *L'histoire humaine dite «profane», véhicule de l'histoire du salut et du malheur. «Hors du monde, point de salut», in : Pas de ciel sans la terre. Ecologie et théologie*, in, Concilium 236(1991), p.13-26.
- DE WITT, C. B. (Éditeur), *L'environnement et le chrétien*, Québec 1995.
- DORE, J., *L'homme devant, dans, contre, avec la nature : Les réflexions écologiques d'un théologien*, in: *Actualité religieuse dans le monde* du 15 mai 1989.
- DORGNON, R. / DORGNON, N., *Economie de l'environnement*, Paris 1988.
- DOTTFRIED, Z., *Ökologie und Umwelt in der Geschichte*, Marburg 1994.
- DOUMA, J., *Bible et écologie*, Aix-en Provence 1991.
- DRAI, R., *Le Principe de «non gaspillage» dans l'économie biblique et dans le droit hébraïque*, in: *Crise éthique, éthique de crise ?*, Entropia, n°6, 2009, p.11-21.
- DREWERMANN, E., *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und der Menschen im Erbe des Christentums*, Regensburg ⁶1990.
- DROUIN, J-M., *L'écologie et son histoire*, Paris 1993.
- DUMAS, A., *Crise écologique et doctrine de la Création*, in: *Recherches de sciences religieuses*, 62 (1974), p.563-578.
- EATON, H., *Quel rôle pour les religions dans une ère écologique ?*, in: D. BOURG / P. ROCH (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève 2010, p.127-142.
- Écologie, spiritualité: la rencontre. Des sages visionnaires au chevet de la planète*, Gap 2007
- Ecologie et théologie*, Foi et Vie, n° 5-6, Décembre 1974.
- Écologie*, in: *Encyclopaediae universalis*, Volume 5, p.923-931.
- EGGER, M. M. *La création, Lieu des énergies divines*, in: D. BOURG / P. ROCH (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève 2010, p.77-90.

- ELLUL, J., *Rapport de l'homme à la Création selon la bible*, in: *Écologie et théologie*, Foi et Vie, 73 /5-6 (1974), p.137-156.
- Environnement*, in: *Encyclopaediae universalis*, Volume 6, p.311-313.
- ERBRICH, P., *Grenzen des Wachstums. Ethische Aspekte*, in: *Una Sancta*, 29 (1974), 212-219.
- ESQUIVEL VELÁSQUEZ, J., *Spiritualité de la terre*, in: *Ecologie et pauvreté*, Concilium 261 (1995), p.77-88.
- ETZIONI, A., *Die Verantwortungsgesellschaft*, Frankfurt am Main 1997.
- FARGUES, M., *L'homme et la terre en péril*, Paris 1994.
- FEINBERG, J., *Die Rechte der Tiere und zukünftigen Generationen*, in: D. BIRNBACHER (Hrsg.), *Ökologie und Ethik*, Stuttgart 2008, 140-179.
- FERNANDEZ, I., *Questions sur l'éthique écologiste*, in: *L'écologie. Humanisme ou naturalisme ?*, *La vie en question*, Ethique, n°13(3/1994), p.65-66.
- FERRARI, O., *Une vision intégrée de la biodiversité : L'exemple des structures nomades de l'identité Moklen*, in: D. BOURG / P. ROCH (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève 2010, p.203-219.
- FERRY, L., *Nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris 1992.
- FISC HESSER, B. / DUPUIS-TATE, M.F., *Le guide illustré de l'écologie*, Turin 2007
- FRASER-DARLING, F., *Die Verantwortung des Menschen für seine Umwelt*, in: D. BIRNBACHER (Hrsg.), *Ökologie und Ethik*, Stuttgart 2008, 9-19.
- FRITZSCHE, H., *Ökologie*, in: *Theologisches Lexikon*, Berlin 1980, 380-382.
- FISCHER, J., *Handlungsfelder angewandter Ethik. Eine theologische Orientierung. Zum ethischen Status von Mensch und Tier*, 106-116.
- FOLSCHEID, D., *Pour une philosophie de l'écologie*, in: *L'écologie. Humanisme ou naturalisme ?*, *La vie en question*, Ethique, n°13(3/1994), p.7-34.
- FOLZ, J-M., *Environnement et entreprises*, in: D. BOURG / P. ROCH (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève 2010, p.312-315.
- FORSCHNER, M., *Environnement*, in: *Dictionnaire de morale*, Paris / Fribourg 1983.
- FRANKENA, W.K., *Ethik und die Umwelt*, in: A. KREBS (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier-und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt Am Main 1997, 271-295.

- FREY, R. G. , *Rechte, Interessen, Wünsche und Überzeugungen*, in: A. KREBS (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier-und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, 76-91.
- FREY, C., *Konfliktfelder des Lebens. Theologische Studien zur Bioethik. Natur und Schöpfung aus der Perspektive einer Verantwortungsethik am Beispiel der Gentechnologie*, 126-141.
- FROISSART, Y., *Le point en Agriculture*, in: M. STRENGER (Éditeur), *Planète Vie. Planète Mort. L'heure de Choix*, Paris 2006, p.99-105.
- FUCHS, E. / HUNYANDI, M. (Éditeurs), *Éthique et natures*, Genève 1992.
- GADYNAS, E., *Écologie sociale du point de vue des pauvres*, in: *Ecologie et pauvreté*, Concilium 261(1995), 135-145.
- GAILLARD, J., *Les catholiques et la protection des animaux*, in: M. STRENGER (Éditeur), *Écologie et création. Enjeux et perspectives pour le christianisme aujourd'hui*, Paris 2008, p.37-45.
- GANOCZY, A., *Ökologie*, in: W. BEINERT (Hrsg.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, 1987, 395-396.
- _____, *Perspectives écologiques dans la doctrine chrétienne de la création*, in: *Pas de ciel sans la terre. Ecologie et théologie*, Concilium 236 (1991), p.57-68.
- GISEL, P., *Retour sur l'anthropocentrisme occidental. Son histoire différenciée, ses forces, ses risques*, in: D. BOURG / P. ROCH (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève 2010, p.91-103.
- GIBELLINI, R., *Débat théologique sur l'écologie*, in: *Ecologie et pauvreté*, Concilium 261(1995), p.159-169.
- GLOY, K., *Les types fondamentaux des accès culturels à la nature*, in: D. BOURG / P. ROCH, (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève 2010, p.235-246.
- GORZ, A., *Capitalisme, socialisme et écologie*, Paris 1991.
- GOUILLOUD, M. R., *Le kaléidoscope (De l'environnement à l'écologie)*, in: *L'écologie. Humanisme ou naturalisme ?*, *La vie en question*, Ethique, n°13(3/1994), p.67-75.

- GRANDJEAN, A., *L'Apocalypse n'aura pas lieu*, in: D. BOURG / P. ROCH (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève 2010, p.317-330.
- GREISCH, J., *Serviteurs et otages de la nature ? La nature comme objet de responsabilité*, in: P. COLIN (Éditeur), *De la nature. De la physique classique au souci écologique*, Paris 1992, p.319-359.
- GRINEVALD, J., *La thèse de Lynn White, Jr (1966). Sur les racines historiques, culturelles et religieuses de la crise écologique de la civilisation industrielle moderne*, in: D. BOURG / P. ROCH (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève 2010, p.39-67.
- HABERMAS, J., *Die Herausforderung der ökologischen Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende Konzeption*, in: KREBS, A. (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier-und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, 92- 99.
- HADJADJ, F., *Le sabbat de la terre*, in: *L'homme et la nature*, p. 63-81.
- HARE, T. / DELCOIGNE, C., *Destruction de l'habitat*, Paris 1992.
- HARI, A., *L'écologie et la Bible*, Paris 1995.
- HAUFF, J. (Hrsg.), *Mensch und Mitwelt*, Wien 1993.
- HENSMAN, C. R., *Principes d'une éthique socio-environnementale. Rapports entre la terre et la vie*, in: *Ecologie et pauvreté*, Concilium 261(1995), p.147-158.
- HERVIEU-LEGER, D. (Éditeur), *Religion et écologie*, Paris 1993.
- HESS, G., *Par delà l'expérience esthétique de la nature*, in: D. BOURG / P. ROCH (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève 2010, p.265-279.
- HÖSLE, V., *Philosophie der ökologischen Krise*, München 1991.
- HULOT, N., *La spiritualité à l'heure du choix*, in: D. BOURG / P. ROCH (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève 2010, p.247-253.
- HUNEAU, D., *Magnifier la création à travers la musique*, in: M. STRENGER (Éditeur), *Écologie et création. Enjeux et perspectives pour le christianisme aujourd'hui*, Paris 2008, p.151-169.

- HUNZE, G., *Die Entdeckung der Welt als Schöpfung. Religiöses Lernen in naturwissenschaftlich geprägten Lebenswelten*, Stuttgart 2007.
- IRRGANG, B., *Christliche Umwelt. Eine Einführung*, München 1992.
- _____, *Genethik*, in: J. NIDA-RÜMELIN (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung, Ein Handbuch*, Stuttgart 1996, 510-551.
- IVANOFF, J., *L'ethnologie, une science dépassée pour l'environnement ? L'exemple de la relation à l'environnement fantasmé chez les malais musulmans du sud de la Thaïlande et son efficacité dans la gestion contemporaine des ressources naturelles*, in: D. BOURG / P. ROCH (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève 2010, p.181-202.
- IZENZAMA MAFOUTA, N., *Le paradigme écologique du développement durable en Afrique subsaharienne à l'ère de la mondialisation. Une lecture éthico-anthropologique de l'écodéveloppement*, Bern /Berlin / Bruxelles / Frankfurt am Main 2008.
- JACQUEMIN, D., *Écologie, éthique de la création*, Louvain-la-Neuve 1994.
- JONAS, H., *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main 1979.
- JONAS, H., *Prinzip der Verantwortung. Zur Grundlegung einer Zukunftsethik*, in: A. KREBS (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier-und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, 165- 182.
- JONAS, H., *Une éthique pour la nature*, Paris 2000.
- KABALA MATUKA, D., *Protection des écosystèmes et développement des sociétés. État d'urgence en Afrique*, Paris 1994.
- KÄ MANA, *Pour l'éthique de la vie: Bible, écologie et reconstruction de l'Afrique*, in: KÄ MANA / J.B. KENBOGNE (Éditeurs), *Ethique écologique et reconstruction de l'Afrique*, Yaoundé 1997, p.24-64.
- KABEMBA NZENGU, E., *Pour une théologie africaine de l'écologie. Argumentaire biblique, critique de l'écologisme et défis*, in: *Telema* 119 (2004), p.24-33.
- _____, *Création, écologie et Justice générationnelle. Esquisse d'une théologie de la terre d'Afrique*, in: *Telema*, 2(2009), p.63-81.
- KEMPF, H., *Comment les riches détruisent la planète*, Paris 2007.
- _____, *Pour sauver la planète, sortez du capitalisme*, Paris, 2009.

- KISS, A., *Pénurie d'eau*, in: M. STRENGER (Éditeur), *Planète Vie. Planète Mort. L'heure de Choix*, Paris 2006, p.107-113.
- KLINKEN, J., *Le troisième élément du processus JPIC. L'écologie entre la théologie et la science*, in: *Pas de ciel sans la terre. Ecologie et théologie*, Concilium 236 (1991), p.81-96.
- KLOEPFER, M. (Hrsg.), *Umweltstaat*, Berlin / Heidelberg 1989.
- KOLB, A. / ESTERBAUER, R. / RUCKENBAUER, H. W., *Ökonomie, Ökologie, Ethik. Von Wissen zum richtigen Handeln*, 90-204.
- KOSCIUSKO-MORIZET, N. / D'ORNELLAS, P., *Une écologie digne de l'homme ? Développement durable et bioéthique*, Paris 2010.
- KREBS, A., *Ökologische Ethik I: Grundlagen und Grundbegriffe*, in: J. NIDA-RÜMELIN (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung, Ein Handbuch*, Stuttgart 1996, 346-285.
- KREBS, A., *Naturethik im Überblick*, in: A. KREBS (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier-und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, 337-379.
- KRESSMANN, E., *L'homme et la nature*, in: *Ecologie et théologie, Foi et Vie*, 73 (5-6/1974), p.69-81.
- LACROIX, M., *Pour une éthique écologiste*, in: *L'écologie. Humanisme ou naturalisme ?*, *La vie en question, Ethique*, n°13(3/1994), p.54-64.
- LANDRON, O., *Le catholicisme vert. Histoire des relations entre l'Église et la nature au XX^e Siècle*, Paris 2008.
- _____, *L'agriculture biologique dans le catholicisme français*, in: M. STRENGER (Éditeur), *Écologie et création. Enjeux et perspectives pour le christianisme aujourd'hui*, Paris 2008, p.57-71.
- LANG, D., *L'Église et la question écologique. La crise écologique, une urgence pour la foi. Soixante ans de réflexions chrétiennes*, Paris 2008.
- LARCHER, L., *La face cachée de l'écologie. Un antihumanisme contemporain ?*, Paris 2004.
- _____, *La Deep ecology (Écologie profonde) ou la montée des extrêmes*, in: M. STRENGER (Éditeur), *Écologie et création. Enjeux et perspectives pour le christianisme aujourd'hui*, Paris 2008, p.75-81.

- LAROUSSE, C., *Éducation à l'environnement : La famille et l'école en première ligne*,
in: M. STRENGER (Éditeur), *Planète Vie, Planète Mort. L'heure de Choix*,
Paris 2006, p.219-228.
- LEBRETON, P., *La nature en crise*, Paris 1988.
- LEIMBACH, J., *Die Rechte der Natur*, Basel / Frankfurt am Main 1988.
- LENK, H. / MARING, M., *Natur – Umwelt – Ethik*, Hamburg / London 2003.
- LEOPOLD, A., *L'Almanach d'un comté de sables*, Paris 2000.
- LONCHAMP, J-P., *La cosmologie actuelle et quelques réflexions sur le «principe anthropique»*, in: *Environnement, Création et éthique. Le Supplément, Revue d'Éthique et Théologie morale*, 169 (1989), p.28-32.
- LOVELOCK, J., *La Terre est un être vivant : l'hypothèse de la Gaïa*, Paris 1999.
_____, *La Revanche de la Gaïa, pourquoi la Terre riposte-t-elle ?*, Paris 2007.
- LÜKE, U., *Ökologie*, in: W. BEINERT / B. STUNBENRAUCH (Hrsg.), *Neues Lexikon der Dogmatik*, Freiburg / Basel / Wien 2012, 508-509.
- LUKOKI LUYEYE, F., *Le développement et les risques écologiques*, in: *Ecologie et Théologie africaine, Revue Africaine de Théologie*, Volume 26, n°56, 2004, p.297-310.
- MADALME, J-M., *Le Christ et le cosmos. Incidence de la cosmologie moderne sur la théologie*, Paris 1993.
- MALUMA MANANGA G.T., A. / NGOMPER ILUNGA, R., *Guerres et problèmes de l'environnement en Afrique. Cas de la République démocratique du Congo*, in: *Développement et Coopération*, n°3 (Mai-Juin) 2002, pp.18-23.
- MALUNAT, B-M., *Weltnatur und Staatenwelt. Gefahren unter dem Gesetz der Ökonomie*, Zürich / Osnabrück, 1988
- MANZONE, *Écologie et théologie*, in: *Revue de Théologie Morale*, 108 (1995), p.525-539.
- MARCOS, S., *La terre sacrée. Perspectives mésoaméricaines*, in: *Ecologie et pauvreté, Concilium* 261(1995), p.43-55.
- MARIKO KELETIGUI, *La mort de la brousse. La dégradation de l'environnement au Sahel*, Paris 1996.
- MARTIN, A., *Une réflexion théologique sur l'écologie*, in: *Écologie et théologie, Foi et Vie*, 73(5-6/1974), p.167-175.

- MBUNGU MUTU, J., *Éthique écologique et principe de responsabilité. La théorie éthique de Hans Jonas face au progrès technologique et à la crise écologique*, Frankfurt am Main 2010.
- MEYER-ABICH, K. M., *Wege zum Frieden mit der Natur*, München 1984.
- _____, *Wissenschaft für die Zukunft. Holistisches Denken in ökologischer und gesellschaftlicher Verantwortung*, München 1988.
- _____, *Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt*, München 1990.
- MIKA, R. L-M., *Population et environnement : de la non évidence d'une corrélation à l'éthique de l'environnement*, in: *Ecologie et Théologie africaine*, Revue Africaine de Théologie, Volume 26, n°56, 2004, p.257-282.
- MOLTMANN, J., *Gott im Projekt der modernen Welt. Beitrag zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, München 1997.
- MORAND-DEVILLER, J., *Le droit de l'environnement*, Paris ¹⁰2010.
- MORENY, P., *La vie entière*, 1996.
- MORIN, E., *Redresseurs d'espérance pour une planète en détresse*, in: *Crise éthique, éthique de la crise?*, Entropia, n°6 (2009), p.181-189.
- MORIN, E., *La voie. Pour l'avenir de l'humanité*, Paris 2011.
- MUDIJI MALANDA GILOMBE, T., *L'environnement et l'avenir de l'homme en Afrique*, in: *Revue de philosophie de Kinshasa*, Volume 5, n°7-8 (1991), p.221-231.
- MUELLER-JOURDAN, P., *L'homme et son écosystème : entre échec et promesses. Traces antiques d'une cohabitation responsable : entre échec et promesse*, in: M. STRENGE (Éditeur), *Écologie et création. Enjeux et perspectives pour le christianisme aujourd'hui*, Paris 2008, p.99-111.
- MUYENGO MULOMBE, S., *Entre la bioéthique et l'Écologie : Les OGM*, in: *Ecologie et Théologie africaine*, Revue Africaine de Théologie, Volume 26, n°56, 2004, p.243-256.
- NAESS, A., *Die Tiefenökologische Bewegung. Einige philosophische Aspekte*, in: A. KREBS (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier-und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, 182-210.
- NASH, J., *L'homme et sa responsabilité à l'égard de l'environnement*, in: *Concilium* 110 (1975), p.35-46.

- NIDA-RÜMELIN, J., *Tierethik I: Zu den philosophischen und ethischen Grundlagen des Tierschutzes*, in: J. NIDA-RÜMELIN (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethik und ihre theoretische Fundierung, Ein Handbuch*, Stuttgart 1996, 458-483.
- _____, *Wert des Lebens*, in: J. NIDA-RÜMELIN (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung, Ein Handbuch*, Stuttgart 1996, 832-861.
- NIDA-RÜNELIN, J. / VON DER PFORDTEN, D., *Tierethik II. Zu den ethischen Grundlagen des Deutschen Tierschutzes*, in: J. NIDA-RÜMELIN (Hrsg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*, Stuttgart 1996, 484-509.
- NLEME-NLEME, J-A., *Écologie, Église et Société. Les enjeux majeurs de la déforestation au Caméroun*, Paris 2003.
- NZUZI MASUANA, S., *La crise écologique et les enjeux pour la théologie de la création et les théories du développement*, in: *Revue Africaine de Théologie*, n°55, 2004, p.140-154.
- OTT, K., *Ökologie und Ethik. Ein Versuch praktischer Philosophie*, Tübingen 1994.
- _____, *Umweltethik. Zur Einführung*, Dresden 2010.
- PAPAUX, A., *Nature d'hier et d'aujourd'hui : De l'illimité à l'indisponible. Ou ne plus parler du genre humain*, in: D. BOURG /P. ROCH (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève 2010, p.113-126.
- PASSMORE, J., *Den Unrat beseitigen. Überlegungen zur ökologischen Mode*, in: D. BIRNBACHER (Hrsg.), *Ökologie und Ethik*, Stuttgart 2008,207-246.
- PELT, J-M., *Conflits et solidarités dans la nature et la société*, in : *Environnement, création et éthique. Le Supplément. Revue d'Éthique et Théologie morale*, 169 (1989), p.15-27.
- _____, *La terre en héritage*, Paris 2000.
- _____, *Dieu de l'univers. Science et foi*, Paris 2008.
- _____, *L'impact de l'environnement sur la santé*, in: L. ISRAEL (Éditeur), *Santé médecine et société*, Paris 2010.
- PENG, M. K., *Environnement*, in: *État du Tiers-monde*, Paris 1989.

- PFORDTEN VON DER, D., *Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschliche Verhältnis gegenüber der Natur*, Hamburg 1996.
- PIPE, J., *Planète terre. Les écosystèmes*, Saint Étienne de Montluc 2009.
- PERES, J.N. (Éditeur), *L'avenir de la Terre, un défi pour les Églises*, Paris 2010.
- PÉRILLON, F., *Les territoires à risques de l'urbanisme*, in: M. STRENGER (Éditeur), *Planète Vie. Planète Mort. L'heure de Choix*, Paris 2006, p.57-70.
- POUCOUTA, P., *La théologie africaine au défi de l'écologie*, in: *Ecologie et Théologie africaine*, Revue Africaine de Théologie, Volume 26, n°56, 2004, p.171-186.
- PRATT, E-H. (Hrsg.), *Kurswechsel oder Untergang – die ökologische Rettung der Natur*, Frankfurt am Main / Berlin / Bern / New York / Paris / Wien 1994.
- PNUE, *L'avenir de l'environnement en Afrique. Le passé, le présent et l'avenir*, Nairobi 2002.
- _____, *L'avenir de l'environnement en Afrique. Le passé, le présent et l'avenir*, Nairobi 2006.
- RACINE, J-B., *Villes et spiritualités : Décrypter les projets derrière les objets, mondes intérieurs et productions d'urbanité*, in: D. BOURG/ P. ROCH (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève 2010, p.296-309.
- RAFFIN, J.-P., *De l'écologie*, in : *L'écologie. Humanisme ou naturalisme ?*, *La vie en question*, Ethique, n°13(3/1994), p.35-46.
- _____, *Les organismes génétiquement modifiés (OGM) : Peurs, profits et promesses*, in: M. STRENGER (Éditeur), *Planète Vie. Planète Mort. L'heure de Choix*, Paris 2006, p.83-97.
- RAMOS REGIDOR, J., *Quelques prémisses pour une théologie écosociale de la libération*, in: *Ecologie et pauvreté*, Concilium 261(1995), p.103-119.
- REGAN, T., *Wie man Rechte für Tiere begründet*, in: A. KREBS (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier-und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, 33-46.
- REVOL, F., *Le christianisme est-il responsable de la crise écologique*, in: *Crise éthique, éthique de crise ?*, Entropia, n°6, 2009, p.22-38.
- REY, D., *Peut-on être catho et écolo ? Lettre sur l'écologie*, Perpignan 2012.

- RIBAUT, J.-P., *La responsabilité chrétienne face à l'environnement*, in: *L'écologie. Humanisme ou naturalisme ?*, *La vie en question*, Ethique, n°13(3/1994), p.76-85.
- _____, *Les actions des Églises en Europe en matière d'écologie*, in: M. STRENGER (Éditeur), *Écologie et création. Enjeux et perspectives pour le Christianisme aujourd'hui*, Paris 2008, p.47-56.
- RIBEIRO, B., *La conscience écologique en Amazonie. L'expérience indigène*, in: *Ecologie et pauvreté*, Concilium 261 (1995), p.25-42.
- RICKEN, F., *Anthropozentrismus oder Biozentrismus? Begründungsprobleme der ökologischen Ethik*, in: *Theologie und Philosophie* 62 (1987), 1-21.
- ROCH, P., *La nature, source d'inspiration spirituelle*, in: D. BOURG / P. ROCH (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève 2010, p.255-263.
- ROCK, M., *Theologie der Natur und ihre anthropologisch-ethischen Konsequenzen*, in: D. BIRNBACHER (Hrsg.), *Ökologie und Ethik*, Stuttgart 2008, 72-102.
- ROLSTON, H., *Werte in der Natur und die Natur der Werte*, in: A. KREBS (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier-und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, 247-270.
- ROUSSEAU, M-C., *Au fil de la tapisserie : de Lurçat à Dom Robert, les ornements de la création*, in: M. STRENGER (Éditeur), *Écologie et création. Enjeux et perspectives pour le christianisme aujourd'hui*, Paris 2008, p.115-128.
- ROUX, P., *Pour découvrir la pensée de l'Église*, in: M. STRENGER (Éditeur), *Planète Vie. Planète Mort. L'heure de Choix*, Paris 2006, p.169-176.
- SANTEDI KINKUPU, L., *Pour une nouvelle sagesse d'habiter le monde*, in: *Ecologie et théologie africaine*, *Revue Africaine de Théologie*, volume 25, n°56, 2004, p.167-170.
- SCARLES, H., *L'environnement non humain*, Paris 1996.
- SCHÄFER-GUIGNIER, O., *Et demain la terre. Christianisme et écologie*, Genève 1990.
- _____, *Le concept de nature en éthique de l'environnement*, in: E. FUCHS / M. HUNYADI (Éditeurs), *Éthique et nature*, Genève 1992, p.123-148.

- SCHEGEL, J-L., *Un objet de polémique : l'usage du mot «nature» dans l'Église catholique*, in: D. BOURG / P. ROCH (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève 2010, p.105-112.
- SCHLÖMANN, M., *Wachstum und Eschatologie. Die Herausforderung der christlichen Theologie durch die Umweltkrise*, Stuttgart 1973.
- SCHÖGEL, H., *Umwelt und Ökologie. Theologisch-ethische Aspekte*, in: M. BÖHNKE/ T. SÖDING (Hrsg.), *Orientierung finden. Ethik der Lebensbereiche, Theologische Module*, Band 5, (2008), 127-165.
- SCHOOYANS, M., *Croissance démographique et développement – vieillissement et suicide démographique de l'Europe*, in: *L'homme et la nature*, Paris 2009, p.139-151.
- SCHRAMM, E. (Hrsg.), *Ökologielesebuch. Ausgewählte Texte zur Entwicklung ökologischen Denkens . Von Beginn der Neuzeit bis zum Club of Rom (1971)*, Frankfurt am Main 1984.
- SCHWEITZER, A., *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, München 2003.
- SEEL, M., *Ästhetische und moralische Anerkennung der Natur*, in: A. KREBS (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier-und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, 307-330.
- SERAGELDIN, I., *La protection des forêts tropicales ombrophiles de l'Afrique*, Abidjan 1991.
- SERRES, M., *Le contrat naturel*, Paris 1992.
- SIEFERLE, R-P., *Rückblick auf die Natur. Eine Geschichte des Menschen und seiner Umwelt*, München 1997.
- SIEGWALD, G., *La crise écologique, un défi pour la pensée, pour la foi et pour la praxis*, in : *Environnement, Création et éthique. Le Supplément, Revue d'Éthique et Théologie morale*, 169 (1989), p.88-100.
- SINGER, P., *Questions d'éthique pratique, traduit de l'anglais par Max Marcuzzi*, Paris, 1993.
- _____, *Alle Tiere sind gleich*, in: A. KREBS (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier-und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, 13-32.

- SITTER, B., *Plädoyer für das Naturrechtsdenken. Zur Anerkennung von Eigenrechten der Natur*, Basel 1984.
- SPAEMANN, R., *Technische Eingriffe in der Natur als Problem der politischen Ethik*, in: D. BIRNBACHER (Hrsg.), *Ökologie und Ethik*, Stuttgart 2008, 180-206.
- SPINSANTI, S., *L'écologie*, in: S. DE FIORES/ T. GOFFI (Éditeurs), *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Adaptation française par François Vial, Paris 2001, p.280-293.
- STRENGER, M., *L'Église et protection de la nature : les apports de la Bible et du Magistère*, in: M. STRENGER (Éditeur), *Écologie et création. Enjeux et perspectives pour le christianisme aujourd'hui*, Paris 2008, p.19-28.
- SUBLON, R., *Écologie et sujet. L'un et l'autre*, in: *Environnement, création et éthique. Le Supplément, Revue d'Éthique et Théologie morale*, 169 (1989), p.33-41.
- SUTTNER, B.G., *Die 10 Gebote. Eine Ethik für den Alltag im 21. Jahrhundert*, Staffelsee 2007.
- TALBOT, A., *Le développement solidaire et durable. Une perspective éthique*, in: M. STRENGER (Éditeur), *Planète Vie. Planète Mort. L'heure de choix*, Paris 2006, p.137-152.
- TAYLOR, P.W., *Die Ethik der Achtung gegenüber der Natur*, in: A. KREBS (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier-und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, 111-143.
- TAZIEFF, H., *La terre cessera-t-elle de tourner? Pollutions réelles, imaginaires*, Paris 1992.
- TERRASON, F., *La peur de la nature*, Paris 1990.
- TERRIEN, P., *Saint François d'Assise, d'Olivier Messiaen, un opéra écologique*, in: M. STRENGER (Éditeur), *Écologie et création. Enjeux et perspectives pour le christianisme aujourd'hui*, Paris 2008, p.129-150.
- TESSIER, R., *Déplacements du sacré dans la société moderne. Culture, politique, économie, écologie*, Paris 1994.
- TETTAMANZI, DIONIGO, *Vivre et souffrir: Relever le défi*, Paris 2004.
- THÉVENIN, P., *Promouvoir le développement durable dans nos différents engagements. Quelques pistes de réflexion*, in: M. STRENGER (Éditeur), *Planète Vie. Planète Mort. L'heure de Choix*, Paris 2006, p.201-208.

- TIMBERLAKA, L., *L'Afrique en crise. La banqueroute de l'environnement*, Paris 1985.
- TORRANCE, T.F., *Prescription et description: loi morale et loi naturelle*, in: *L'écologie. Humanisme ou naturalisme ?*, *La vie en question*, Ethique, n°13(3/1994), p.101-109.
- TRÉMOLET DE VILLERS, J., *La faute à qui ?*, in: *L'homme et la nature*, Paris 2009, p.93-112.
- TRIBE, L.H., *Was spricht gegen Plastikbäume*, in: D. BIRNBACHER (Hrsg.), *Ökologie und Ethik*, Stuttgart 2008, 20-71.
- TUGENDHAT, E., *Wer sind alle?*, in: A. KREBS (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier-und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, 100-110.
- TURCK, J., *Changer nos comportements quotidiens pour préserver la planète*, in: M. STRENGER (Éditeur), *Planète Vie, Planète Mort. L'heure de Choix*, Paris 2006, p.209-218.
- UEHLINGER, C., *Le cri de la terre. Perspectives bibliques*, in: *Ecologie et pauvreté*, Concilium 261(1995), p. 59-76.
- VAILLANCOURT, *Religion, écologie et environnement*, in: J.M. LAROCHE / G. MENARD, *L'étude de la religion au Québec, Bilan et perspective*, Laval 2001, p.439-504.
- VALETTE, R., *Démographie et développement*, in: M. STRENGER (Éditeur), *Planète Vie. Planète Mort. L'heure de Choix*, Paris 2006, p.37-45.
- VERLINDE, J.M., *La dérive d'une écologie sacralisante*, in: M. STRENGER (Éditeur), *Planète Vie. Planète Mort. L'heure de Choix*, Paris 2006, p.153-167.
- VERNIER, J., *L'environnement*, Paris 2001.
- VISSERT HOOFT, W.A., *Les matériaux bibliques pour l'élaboration d'une théologie de la nature*, in: *Ecologie et théologie, Foi et Vie*, 73 (5-6/1974), p.96-107.
- _____, *Dionysos ou saint François*, in : *Écologie et théologie, Foi et Vie*, 73 (5-6/1974), p.176-182.
- VON DER PFORTEN, D., *Ökologische Ethik. Zur Rechtfertigung menschlichen Verhaltens gegenüber der Natur*, Reinbek 1996.
- VON WEIZSÄCKER, C. F., *Le temps presse*, Paris 1987.

- VON WEIZSÄCKER, E-U. (Hrsg.), *Humanökologie und Umweltschutz. Studien zur Friedensforschung*, Stuttgart, München 1972.
- _____, *Erdpolitik. Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt*, Darmstadt 1989.
- WASWANDI KAKULE NGOLIKO, *Ethique écologique chrétienne et promotion africaine de l'environnement*, in: *Revue Africaine de Théologie* 17(1993), p.59-77.
- WERNER, H-J., *Eins mit der Natur*, München 1986.
- WERNER, K., *Fondements et perspectives d'une éthique écologique. Le problème de responsabilité de l'avenir, un défi à la théologie*, in : *Pas de ciel sans la terre. Ecologie et théologie*, Concilium 236 (1991), p.97-113.
- WHITE, L. Jr, *Les racines de notre crise écologique*, in: D. BOURG / P. ROCH (Éditeurs), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève 2010, p.13-24.
- WIELENGE, B., *Vers un nouveau modèle de production. D'une économie de croissance illimitée vers une économie de suffisance humaine. Expérience de production communautaire et équilibre écologique*, in: *Ecologie et pauvreté*, Concilium 261(1995), p.123-133.
- WILLIAMS, B., *Muß die Sorge um die Umwelt vom Menschen ausgehen?*, in: A. KREBS (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier-und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, 296-306.
- WOLF, U., *Haben wir eine moralische Verpflichtung gegen Tiere?*, in: A. KREBS (Hrsg.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier-und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, 47-75.
- WRIGHT, N.T., *Pour une éducation relative à l'environnement*, in: *Le courrier de l'Unesco*, 5 (1980), p.7-11.

4. CREATION - NATURE

- ALTNER, G., *Schöpfung am Abgrund. Die Theologie vor der Umweltfrage*, Neukirchen 1974.
- ARNOULD, J., *Sauvegarde de la terre et avenir de la création : un théologien se laisse interroger*, in: M. STRENGER (Éditeur), *Planète Vie. Planète Mort. L'heure de Choix*, Paris 2006, p.121-135.

- ASKANI, H-C., *Schöpfung als Bekenntnis*, Tübingen 2006.
- BASTAIRE, H. / BASTAIRE, J., *Le Salut de la création*, Paris 1996.
- _____, *Le chant des créatures. Les chrétiens et l'univers. D'Irenée à Claudel*, Paris 1996.
- _____, *La Création, pourquoi faire ? Une réponse aux créationnistes*, Paris 2010.
- BEAUCHAMP, A., *Devant la création : regards de science, regards de foi*, Montréal 1997.
- BEACHAMP, P., *Au commencement, Dieu crée ou les sept jours de la création*, in: *Testament biblique*, Paris 2001, p.15-32.
- CHALIER, C., *Alliance avec la nature*, Paris 1989.
- DENIS, H., *Je crois au Dieu créateur*, Paris 1997.
- DEUTSCHE BISCHÖFE, *Handeln für die Zukunft der Schöpfung*, Bonn 1998.
- GABUS, J.-P., *Avenir de la société. Respect de la création*, in: *Paix, justice et intégrité de la création*, Dossiers présentés par Pax Christi Wallonie Bruxelles, T. 2, Bruxelles 1988.
- GANOCZY, A., *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur - Theologie, Mystik, Naturwissenschaften. Ein kritischer Versuch*, Düsseldorf 1992.
- _____, *Schöpfungslehre*, in: W. BEINERT (Hrsg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, Bd. 1, Paderborn, München / Wien / Zürich 1995, 363-495.
- GUITTON, G., *Saint François d'Assise et la création*, in: *La spiritualité de Saint François d'Assise par les Rédacteurs de l'Evangile aujourd'hui*. Revue de spiritualité franciscaine, Paris 1991.
- HABER, S., *Sentiment moral et sentiment de la nature*, in: *Crise éthique, éthique de la crise?*, Entropia, n°6 (2009), p.39-53.
- HADOT, P., *Le Voile d'Isis. Essais sur l'histoire de l'idée de la nature*, Paris 2004.
- IGNACE IV. , *Sauver la création*, Paris 1989.
- ILUNGA MBALA, F., *La vie éternelle comme réalité intégrale. Une vision holistique de l'eschatologie chrétienne à partir de l'horizon de la cosmologie contemporaine*, in: *Ecologie et Théologie africaine*, Revue Africaine de Théologie, Volume 26, n°56, 2004, p.209-225.
- KEHL, M., *Und Gott sah dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Freiburg / Basel / Wien 2006.

- _____, *Schöpfung. Warum es uns gibt*, Freiburg / Basel / Wien 2010.
- KENMOGNE, J-B. / KÄ MANA, *Pour la vie en abondance. L'expérience du Cercle International pour la Promotion de la Création*, Bafoussam 2002.
- KI-ZERBO, J., *Les compagnons du soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, Paris 1992.
- KRAUS, G., *Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre (Grundrisse zur Dogmatik 2)*, Frankfurt am Main 1997.
- KUMBU KI KUMBU, E., *Les déplacements récents de la théologie de la création. Du tournant anthropologique au paradigme écologique*, in: *Ecologie et Théologie africaine*, Revue Africaine de Théologie, Volume 26, n°56, 2004, p.227-241.
- LACOQUE, A. / RICOEUR, P., *Penser la Bible*, Paris 1998.
- LIBAMBU, M.-W., *Création du monde et bonté de Dieu chez saint Augustin. Les tâches du discours théologiques sur l'écologie*, in: *Ecologie et Théologie africaine*, Revue Africaine de Théologie, Volume 26, n°56, 2004, p.187-207.
- LINK, C., *Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts (HST 7/2)*, Gütersloh 1991.
- MOLTMANN, J. (Hrsg.), *Versöhnung mit der Natur ?*, München 1986.
- _____, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1993.
- MONTENAT, C., PLATEAUX, L, ROUX, P, *Pour lire la création. Pour lire l'évolution*, Paris 2007.
- MÜLLER, G. L., *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie. Schöpfungslehre*, Freiburg / Basel / Wien 1995, 155-223.
- PANNENBERG, W., *Natur und Mensch und die Zukunft der Schöpfung. Beiträge zur systematischen Theologie. Band 2*, Göttingen 2000.
- SANDER, H J., *Natur und Schöpfung. Die Realität im Prozess*, Frankfurt am Main 1991.
- TEILHARD DE CHARDIN, P., *La place de l'homme dans la nature. Le groupe zoologique humain*, Paris 1956.
- WENIN, A., *Humain et nature, femme et homme : Différences fondatrices ou initiales ? Réflexion à partir des récits de Créations en genèse 1-3*, in : *Recherches de science religieuse*, 101/3 Juillet-Septembre 2013, pp.401-420.

5. ETUDES AFRICAINES

- AGOSSOU, M-J., *Christianisme africain. Une fraternité au-delà de l'ethnie*, Paris 1987.
- AKENDA KAPUMBA, J-C., *Philosophie et problèmes du christianisme africain. Pour une philosophie chrétienne de la vie*, Kinshasa 2006.
- ALBARRAN, F. / OUEDRAOGO, S., *Conservation des sols, initiatives villageoises et coopération au Burkina*, in: *L'homme et la nature en Afrique*, Politique africaine, n°53, Mars 1994, p.89-96.
- ATAL SA-ANGANG, *La communauté entrave et/ou tremplin pour l'épanouissement de la personne ?*, in: K.J. RIVINIUS (Hrsg.), *Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas*, Sankt Augustin 1983, 46-70.
- _____, *Conception de la vie, de la mort et de l'au-delà*, in: *Religions traditionnelles africaines et projet de société*. Actes du 5^{ème} colloque internationale du CERA, Kinshasa, 1997, p.23-28.
- BALANDIER, G., *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*, Paris 1982.
- BARTHÉLEMY, J. C., *Santé et développement en Afrique*, in: L. IRRRAEL (Éditeur), *Santé, médecin, société*, Paris, 2010.
- BELLONCLE, G., *La question paysanne en Afrique noire*, Paris 1982.
- _____, *La question éducative en Afrique*, Paris 1984.
- BERTHELEMY, J.-C., *Santé et développement en Afrique*, in: ISRAEL, L. (Éditeur), *Santé, médecine et société*, Paris 2010.
- BILETSI ONIM, E., *L'inculturation de l'éthique chrétienne en Afrique*, in : *Ethique chrétienne et sociétés africaines*. Actes de la seizième Semaine théologique de Kinshasa, Kinshasa 1987, p.19-36.
- BIMWENYI KWESHI, O., *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris 1981.
- BISEWO PESA, I., *Ethique communicationnelle de la palabre africaine*, Frankfurt am Main 2011.
- BUAKASA TULU KIA MPANZU, *L'impact de la religion africaine sur l'Afrique aujourd'hui. Latence et patience*, in : *Religions africaines et christianisme*, Cahiers des Religions Africaines, Volume 12, Kinshasa 1978, p.21-32.

- _____, *Lire la religion africaine*, Ottignies 1988.
- _____, *Réinventer l'Afrique : de la tradition à la modernité au Congo-Zaïre*, Paris 1996.
- BUCHMANN, J., *L'Afrique noire indépendante*, Paris 1962.
- BUJO, B., *Morale africaine et foi chrétienne*, Kinshasa 1975.
- _____, *Pour une éthique africano-christocentrique*, in: NGINDU MUSHETE (Éditeur), *Combats pour un christianisme africain. Mélanges en l'honneur du professeur V. Mulago*, Kinshasa 1981, p.21-31.
- _____, *Die ethische Dimension der Gemeinschaft. Das afrikanische Modell im Nord-Süd Dialog*, Freiburg / Basel 1993.
- _____, *Dieu devient homme en Afrique noire. Méditation sur l'incarnation*, Kinshasa 1996.
- _____, *Die Bedeutung der Spirituellen im Leben des Afrikaners als Ansatzpunkt für eine gesunde Ökologie*, in: H. KESSLER (Hrsg.), *Ökologische im Dialog der Kulturen und Religionen*, Darmstadt 1996, 88-101.
- _____, *Leben im Einklang mit der Natur. Für eine Ethik der Ganzheit*, in: K. HILPERT/ G. HASENHÜTTL (Hrsg.), *Schöpfungstheologie und Naturwissenschaften*, Paderborn / München / Wien 1999, 243-253.
- _____, *Wider den Universalanspruch westlicher Moral. Grundlagen afrikanischer Ethik*, Freiburg / Basel / Wien 2000.
- _____, *Le notre Père. Son impact sur la vie quotidienne. Méditation d'un théologien africain*, Kinshasa 2001.
- _____, *Plädoyer für ein neues Modell von Ehe und Sexualität. Afrikanische Anfrage an das westliche Christentum*, Freiburg / Basel / Wien 2007.
- _____, *Le rôle du cosmos dans le processus de la constitution de la personne*, in : *Telema*, 2 (2011), p.4-14.
- _____, *Communauté et individu dans l'Afrique d'aujourd'hui. Devoirs et responsabilité*, in: *Telema*, n°1(2012), p.7-17.
- BUJO, B. / ILUNGA MUYA, J. (Éditeurs), *Théologie africaine au XXI^e Siècle. Quelques figures*, Volume 1, Fribourg 2002.
- CHESSAIS, J. C., *La croissance démographique, frein... ou moteur du développement*, in: S. BRUNEL (Éditeur), *Tiers Monde*, Paris 1987, p.119-142.
- CHEZA, M., *Le synode africain. Histoire et textes*, Paris 1996.

- CHEZA, M. / DERROITTE, H. / LUNEAU, R., *Les évêques d'Afriques parlent 1969-1992. Documents pour le synode africain*, Paris 1992.
- CHIPENDA, J., *Les défis de l'Afrique*, in: KÄ MANA, J.B. KENBOGNE (Éditeurs), *Ethique écologique et reconstruction de l'Afrique*, Yaoundé 1997, p.67-74.
- CONSTANTIN, F., *L'homme et la nature en Afrique : «Une gestion à réinventer»*, in: *L'homme et la nature en Afrique*, Politique africaine, n°53, Mars 1994, p.3-10.
- COPANS, J., *La longue marche de la modernité africaine, Savoirs démocratie*, Paris 1990.
- COULIBALY, N-V., *Ce que l'Afrique d'hier peut dire au monde d'aujourd'hui*, in: *Interculture* 78 (1983), p.2-15.
- COQUERY-VIDROVICH, C., *Afrique noire, permanences et ruptures*, Paris 1992.
- COULON, C., *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Paris 1983.
- DAMMAN, E., *Les religions d'Afrique*, Paris 1964.
- DAVIDSON, B., *Les Africains. Introduction à l'histoire d'une culture*, Paris 1971.
- DERRIENNIC, H., *Famines et dominations en Afrique noire, paysans et éleveurs du Sahel sous le joug*, Paris 1977.
- DÉVÉRIN, Y., *L'Arbre chez les Mossi : de rival à partenaire*, in: M.C. CORMIER / D. JUHÉ-BEAULATON / J. BOUTRAIS / B. ROUSSEL (Éditeurs), *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*, p.403-413.
- DIOUF, M., *L'Afrique dans la mondialisation*, Paris 2002.
- DUMONT, H., *Das christliche Menschenbild: der Mensch als Person und Gemeinwesen*, in: J.K. RIVINIUS (Hrsg.), *Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas*, Sankt Augustin 1983, 25-35.
- EBOUSSI BOULAGA, F., *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris 1977.
- _____, *Christianisme sans fétiches. Révélation et domination*, Paris 1981.
- _____, *A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris 1991.
- _____, *Reconstruction culturelle et politique de l'Afrique*, in: KÄ MANA / J.B. KENBOGNE (Éditeurs), *Ethique écologique et reconstruction de l'Afrique*, Yaoundé 1997, p.77-87.
- ELA, J-M., *Le cri de l'homme africain*, Paris 1980.

- _____, *L'Afrique des villages*, Paris 1982.
- _____, *La ville en Afrique noire*, Paris 1983.
- _____, *Ma foi d'Africain*, Paris 1985.
- _____, *Afrique : l'irruption des Pauvres. Société contre ingérence, Pouvoir et argent*, Paris 1994.
- _____, *Restituer l'histoire aux sociétés africaines. Promouvoir les sciences sociales en Afrique noire*, Paris 1994.
- _____, *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire*, Paris 1998.
- _____, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris 2003.
- ELA, J-M. / LUNEAU, R., *Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles*, Paris 1981.
- ERIYO, T. H., *Die afrikanischen Totenriten und deren Einfluss auf das Christliche Verständnis vom Tod und vom Leben nach dem Tod*, in: W. PRAWDZIK (Hrsg.), *Wirklichkeit und Theologie*, Sankt Augustin 1988, 61-71.
- ERNY, P., *L'enfant et son milieu en Afrique noire. Essai sur l'éducation traditionnelle*, Paris 1987
- ETUNGA MANGUELLE, D., *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel?* Paris 1991.
- EWANE, K., *Religions africaines et écologie*, in: KÄ MANA / J.B. KENBOGNE (Éditeurs), *Ethique écologique et reconstruction de l'Afrique*, Yaoundé 1997, p.121-128.
- HARRISON, P., *Une Afrique verte*, Paris / Wageningen 1991.
- FAIRHEAD, J. / LEACH, M., *Représentations culturelles africaine et gestion de l'environnement*, in : *L'homme et la nature en Afrique*, Politique africaine, n°53, Mars 1994, p.11-23.
- FÉRON, E., *Du lobbying international à l'intérêt local : variations à partir d'un congrès ordinaire*, in : *L'homme et la nature en Afrique*, Politique africaine, n°53, Mars 1994, p.97-107.
- GÉRARD, J., *Un parti vert au Sénégal : une participation militante*, in : *L'homme et la nature en Afrique*, Politique africaine, n°53, Mars 1994, p.75-88.
- HEBGA, M., *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris 1998.
- HUGON, P., *L'économie de l'Afrique*, Paris 1993.

- KÄ MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir ? Bousculer l'imaginaire africain. Essai d'éthique politique*, Paris 1993.
- _____, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris 1993.
- _____, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Paris / Yaoundé / Nairobi / Lomé 1994.
- _____, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, Paris / Yaoundé 2000.
- _____, *Christianismes africains. Construire l'espérance*, Cotonou, 2004.
- KABASELE LUMBALA, F., *Alliances avec le Christ en Afrique. Inculturation des rites religieux au Zaïre*, Athènes 1987.
- _____, *Le christianisme et l'Afrique. Une chance réciproque*, Paris 1993.
- KABASELE, F. / DORE, J. / LUNEAU, R., (Éditeurs), *Chemins de christologie africaine*, Paris 2001.
- KABOU, A., *Et si l'Afrique refusait le développement*, Paris 1991.
- KI-ZERBO, J., *Histoire de l'Afrique noire. D'hier à demain*, Paris 1972.
- _____, *A quand l'Afrique ? Entretiens avec René Holenstein*, Paris 2003.
- KIWOWELE, J., *Begriff und Funktion afrikanischen Lebens und afrikanischer Kulturen (Afrikanität)*, in: H. BETTSCHIED (Hrsg.), *Das Problem einer afrikanischen Theologie*, Sankt Augustin 1983, 87-95.
- KOBIA, S., *Le courage de l'espérance. Les racines d'une vision nouvelle pour l'Eglise et sa vocation en Afrique*, Paris 2006.
- KOSSI TOSSOU, J., *Afrikanische Symbolwelt und Theologie*, in: PRAWDZIK (Hrsg.), *Wirklichkeit und Theologie*, Sankt Augustin 1988, 41-59.
- LALEYE ISSIAKA, P., *Relations interpersonnelles et sortilèges. Réflexion sur la conception négro-africaine de la personne et les causes de la persistance de la sorcellerie*, in: *L'expérience religieuse africaine et les relations interpersonnelles. Actes du colloque d'Abidjan 16- 20 septembre 1980*, Abidjan 1982, p.273-286.
- _____, *La personnalité négro-africaine comme lieu d'interrogation sur la genèse de La faute du péché*, in: K. J. RIVINIUS (Hrsg.), *Schuld, Sühne und Erlösung In Zentralafrika (Zaire) und der christlichen Theologie Europas*, Sankt Augustin 1983, 126-146.

- LEONARD, E. / IBO, J.G., *Appropriation et gestion de la rente forestière en Côte-d'Ivoire*, in : *L'homme et la nature en Afrique*, Politique africaine, n°53, Mars 1994, p.25-36.
- LEYMARIE, P. / PERRET, T., *Les 100 clés de l'Afrique*, Paris 2006.
- LUNEAU, R., *Comprendre l'Afrique*, Paris 2000.
- MARQUART, M., *Krankheit und Heilen in West-Afrika*, in: W. PRAWDZIK (Hrsg.), *Wirklichkeit und Theologie*, Sankt Augustin 1988, 33-39.
- MATANGILA MUSADILA, L., *La catégorie de la faute chez les Mbala (Bantous)*. *Paul Ricœur en question*, Paris 2000.
- MATUNGULU OTENE, «Etre-avec» pour vivre vrai, Lubumbashi 1982.
 _____, *Une spiritualité de l'«être-avec»*, Kinshasa 1991.
- MAURIER, H., *Approche théologique des Religions africaines*, in: *Revue du clergé africain*, 24(1969), p.5-15.
- MAWANZI NDOMBE, C., *Das symbolische Denken als Schlüssel zum Verständnis der negro-afrikanischen (Bantu-) Weltanschauung. Eine religionsphilosophische Deutung im Anschluss an die Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Frankfurt am Main 2008.
- MAWUTO AFAN, R., *Reconnaissance des cultures et dialogue interculturel*, in : C. LUTERBACHER-MAINER / S. LEHR-ROSENBERG (Hrsg.), *Weisheit in Vielfalt. Afrikanisches und westliches Denken im Dialog. Sagesse dans la pluralité. L'Afrique et l'Occident en dialogue*, p.23-32.
- MBEMBE, A., *Afrique indocile. Christianisme, pouvoir et États en société postcoloniale*, Paris 1988.
- MBITI, J. S., *Religions et philosophie africaines*, Yaoundé 1972.
- MBONYENKIEBE, S., *Faute, péché, pénitence et réconciliation dans les Traditions de quelques sociétés d'Afrique centrale*, in: K. J. RIVINIUS (Hrsg.), *Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas*, Sankt Augustin 1983, 174-163.
- MESSI METOGO, E., *Dieu peut-il mourir en Afrique ? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, Paris / Yaoundé 1997.
- MIKA MFITZSCHE, R., *Enjeux éthiques de la régulation des naissances en Afrique. Sexualité, fécondité et développement*, Louvain-la-Neuve 1998.

- MUDIJI MALANDA GILOMBE, *Liens du pouvoir avec le sol*, in : *Religions traditionnelles africaines et projets de société*. Actes du cinquième colloque international du CERA, Kinshasa 1997, p.31-45.
- MUDIMBE, Y.V., *La relation traditionnelle des bantu et leur vision du monde*, Kinshasa 1973.
- MUFUTA KABEMBA, *L'art dans la célébration cosmique*, in: *Médiations africaines du sacré. Célébrations créatrices et langage religieux*, Numéro spécial, Cahiers des Religions Africaines, n°3, Volume XX-XXI, 1987, p.193-207.
- MUJYNYA, E.N., *Le mal et le fondement dernier de la morale chez les bantu interlacustres*, in: Cahiers des Religions Africaines 3 (1969), p.55-78.
- MUKULU MBANGI, S., *Jésus-Christ - Vie et sociétés africaines. Prolégomènes à une théologie de la vie*, Frankfurt am Main 2006.
- MULAGO, V., *Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face l'unité vitale ecclésiale*, Paris 1965.
- _____, *Le dieu des bantu*, in: *Cahiers des religions africaines* 1(1968), 23-64.
- _____, *La religion traditionnelle des bantu et leur vision du monde*, Kinshasa, 1980.
- _____, *Fin ultime de l'homme africain dans sa religion traditionnelle et son accomplissement dans le Christ*, in: K. J. RIVINIUS (Hrsg.), *Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas*, Sankt Augustin 1983, p.222-263.
- _____, *Mariage Traditionnel africain et mariage chrétien. Pour une pastorale et une liturgie inculturées*, Kinshasa 1991.
- MULUMA MUNANGA, G.T., A. / NOGMPER ILUNGA, R., *Guerre et problèmes de l'environnement en Afrique. Cas de la République démocratique du Congo*, in: *Développement et Coopération* n°3, Kinshasa 2002, p.18-23.
- MUROMBEDZI, J.C., *Campfire ou alliance impie : la conservation par le profit local*, in: *L'homme et la nature en Afrique*, Politique africaine, n°53, Mars 1994, p.64-74.
- MVENG, E., *L'art d'Afrique noire. Liturgie cosmique et langage religieux*, Yaoundé 1974.
- _____, *Essai d'anthropologie négro-africaine. La personne humaine*, in: *Religions africaines et christianisme*. Actes du colloque International de Kinshasa, Kinshasa 1978, p.85-96.

- _____, *L'Afrique dans l'Eglise. Parole d'un croyant*, Paris 1985.
- _____, *Spiritualité africaine et spiritualité chrétienne*, in: *Afrique et ses formes de vie spirituelle*, Actes du colloque international de Kinshasa, Kinshasa 1990, p.263-279.
- MVUEZOLO MIKEMBI, I. / SISWA SAKAZAKU, R., *Le sens du progrès*, in: *Religions traditionnelles africaines et projet de société*. Actes du cinquième colloque international du CERA, Kinshasa, 1977, p.241-247.
- NDOUNYIM, M., *Rôle de l'Église et des ONG chrétiennes dans l'État en Afrique : responsabilité écologique et politique*, in: KÄ MANA / J.B. KENBOGNE (Éditeurs), *Ethique écologique et reconstruction de l'Afrique*, Yaoundé 1997, p.91-95.
- NGIMBI NSEKA, H., *Ethique et intersubjectivité. Essai sur les fondements philosophiques de la vie en société*, Kinshasa 2001.
- NGOUPANDE, J.P., *Les racines historiques et culturelles de la crise africaine*, in: *Des problèmes actuels de l'Afrique aux espérances d'un synode*. Revue de l'Institut Catholique d'Afrique de l'Ouest, 3(1992), p.9-44.
- NGWEY NGOND'A NDENGE, *La tâche écologique de la philosophie en terre africaine*, in: *Philosophie africaine et ordre social*. Actes de la 9^{ème} Semaine philosophique de Kinshasa, Kinshasa 1985, p.51-56.
- _____, *Ville africaine: Lieu de gestation d'une civilisation nouvelle*, in: *La ville africaine et ses urgences vitales*. Actes du 5^{ème} Séminaire scientifique régional de Philosophie, Kinshasa 1988.
- NOTHOMB, D., *Un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attentes*, Bruxelles 1969.
- NTEDIKA KONDE, J., *Qui est fondateur de la loi morale : Dieu et /ou les ancêtres ?*, in: J.K. RIVINIUS (Hrsg.), *Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas*, Sankt Augustin 1983, 96-101.
- NYEME TESE, J-A, *Mungu. Éthique en un milieu africain. Gentilisme et Christianisme*, Ingenbohl 1980.
- _____, *Les grands problèmes éthiques de l'Afrique*, in : *Ethique et société*. Actes de La 3^{ème} Semaine philosophique de Kinshasa, Kinshasa, 1980, p.17-26.
- _____, *L'Afrique subsaharienne et le drame de la pauvreté. Destin ou défi?*, in: *Jahrbuch für Kontextuelle Theologie*, Frankfurt am Main 1995, p.210-217.

- _____, *Notion de «être-avec» dans l'anthropologie africaine. Suggestions pour un monde meilleur*, in: *Ein Glaube in vielen Kulturen. Theologisch- und soziopastorale Perspektive für ein neues Miteinander von Kirche und Gesellschaft in der Welt*, Frankfurt am Main 1996, 77-99.
- _____, (Éditeur), *La mondialisation vue du sud. Une approche multidisciplinaire*, Volume 2, Kananga 2000.
- OZANKOM, C., *Christliche Botschaft und afrikanische Kultur. Zur Bedeutung der afrikanischen Tradition in der afrikanischen Theologie am Beispiel des Kongos*, München 1999.
- PEEMANS, J.P., *Crise de la modernisation et pratiques populaires au Zaïre et en Afrique*, Paris 1997.
- PENOUKOU, E. J., *Églises d'Afrique. Proposition d'avenir*, Paris 1984.
- PERON, X., *Flamands roses, éléphants blancs et idées noires : conservation en pays maasäi*, in: *L'homme et la nature en Afrique*, Politique africaine, n°53, Mars 1994, p.37-51.
- POUCOUTA, P., *Lettres aux Églises d'Afrique. Apocalypse 1-3*, Paris / Yaoundé 1997.
- SANON TITIANMA, A., *Tierce Eglise ma mère ou la conversion d'une communauté païenne au Christ*, Bobo-Dioulasso, 1977.
- SAYER, J., *Kirchliche Entwicklungszusammenarbeit und Friede*, in: LUTERBACHER-MAINER, C. / LEHR-ROSENBERG, S. (Hrsg.), *Weisheit in Vielfalt. Afrikanische und westliches Denken in Dialog / Sagesse dans la pluralité. L'Afrique et l'Occident en dialogue*, Fribourg 2006, 269-283.
- SCHWARZ, A., *Colonialistes, Africanistes et Africains*, Montréal 1979.
- _____, (Éditeur), *Les faux prophètes de l'Afrique ou l'Afri(eu)canisme*, Québec 1980.
- _____, *Les dupes de la modernisation, développement urbain et sous-Développement en Afrique*, Montréal 1983.
- SEVERINO, J.-M. / RAY, O., *Le temps de l'Afrique*, Paris 2010.
- SMITH, S., *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt ?*, Paris 2003.
- SOEDE YAOVI, N., *Ethique africaine chrétienne aujourd'hui et demain. Signification et problématique*, in : *Des problèmes actuels de l'Afrique aux espérances d'un synode*, Revue de l'Institut catholique de l'Afrique de l'Ouest 3(1992), p.67-84.

- _____, *Anthropologie et éthique de l'être. Approche africaine chrétienne de l'existence*, in: C. LUTERBACHER-MAINER / S. LEHR-ROSENBERG (Hrsg.), *Weisheit in Vielfalt. Afrikanische und westliches Denken in Dialog / Sagesse dans la pluralité. L'Afrique et l'Occident en dialogue*, Fribourg 2006, p.109-127.
- STAMM, A., *La parole est un monde. Sagesses africaines*, Paris 1999.
- SUNDERMEIER, T., *Nur gemeinsam können wir leben. Das Menschenbild schwarzafrikanischen Religionen*, Mohn 1990.
- TAKFORNYAN, A., *Conservation et développement local au Niokolo Koba*, in: *L'homme et la nature en Afrique*, Politique africaine, n°53, Mars 1994, p.52-63.
- TEMPELS, P., *Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik*, Heidelberg 1956.
- THIEL, J. F., *Begriff und Funktion der Afrikanität*, in: H. BETTSCHIEDER (Hrsg.), *Das Problem einer afrikanischen Theologie*, Sankt Augustin 1978, 97-104.
- THOMAS, L-V., *Les sages dépossédés. Univers magique d'Afrique*, Paris 1977.
- _____, *Corps et société : le cas négro-africain*, in : *Afrique et ses formes de vie spirituelle*, Kinshasa 1990, 193-214.
- THOMAS, L-V. / LUNEAU, R., *La terre africaine et ses religions*, Paris 2004.
- TIMBERLAKE, L., *L'Afrique en crise. La banqueroute de l'environnement*, Paris 1985.
- TOURÉ, A. / KONATE, Y., *Sacrifices dans la ville, le citoyen chez le devin en Côte d'Ivoire*, Abidjan 1990.
- TSHAMALENGA NTUMBA, *La philosophie de la faute chez les luba*, in: *Péché, pénitence et réconciliation. Tradition chrétienne et culture africaine. Actes de la 9^{ème} Semaine théologique de Kinshasa*, Kinshasa 1978.
- TSHIBANGU, T., *La théologie africaine. Manifeste et programme pour le développement des activités théologiques en Afrique*, Kinshasa 1987.
- TSHIBILONDA NGOY, A., *Ethique et engagement communautaire. L'homme et sa destinée*, Kananga 2000.
- _____, *Famille africaine et mutations socio-culturelles, Hommage au prof. Bénézet Bujo*, in: LUTERBACHER-MAINER, C. / LEHR-ROSENBERG, S. (Éditeurs), *Weisheit in Vielfalt. Afrikanische und westliches Denken in Dialog / Sagesse dans la pluralité. L'Afrique et l'Occident en dialogue*,

Fribourg 2006, p.171-183.

TUMI, C., *Dieu désire sauver l'Afrique*, in: KÄ MANA / J.B. KENBOGNE (Éditeurs),
Ethique écologique et reconstruction de l'Afrique, Yaoundé 1997, p.11-19.

ZAHAN, D., *Religion, spiritualité et pensée africaine*, Paris 1970.

6. AUTRES ETUDES

DESCOLA, P., *Par-delà nature et culture*, Paris 2005.

DECROP, G., *Pour une révolution éthique*, in: *Crise éthique, éthique de la crise*,
Enthropia, n°6 (2009), p.5-10.

DE SENARCLENS, P., *La mondialisation. Théories, enjeux et débats*, Paris 2002.

GASSAMA, M. (Éditeur), *L'Afrique répond à Sarkozy. Contre le discours de Dakar*,
Paris 2008.

GOLDSMITH, E., MANDER, J. (Éditeurs), *Le procès de la mondialisation*, Paris 2001.

HÄBERLI, R. / GESSLER, R. / GROSSENBACHER-MANSUY, W. /

LEHMANNPOLLHEIMER, D., *Objectif qualité de la vie. Développement durable. Une exigence écologique, une stratégie économique, un processus social. Synthèse du Programme prioritaire Environnement Suisse*, Genève 2002.

KIYANGI MEYA, R., *Délinquance et violence juvénile. Pour une éthique de responsabilité en République Démocratique du Congo*, Frankfurt am Main 2011.

LATOUCHE, SERGE, *Le pari de la croissance*, Paris 2006.

LEBRAS, H., *Population*, Paris 1985.

LOUP, J., MINGUET, H., *L'éthique ou le chaos ?*, Paris 2001.

MALDAMÉ, J.-M., *L'univers du Big Bang : Lecture biblique. Le Christ et le cosmos*,
Paris 2001.

MARCHADOUR, A. / NEUHAUS, D., *La terre, la Bible et l'histoire. «Vers le pays que je te ferai voir»*, Paris 2006.

MORIN, E., *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Paris 2001.

_____, *La voie pour l'avenir de l'humanité*, Paris 2011.

PLATON, *Œuvres complètes*, tome X, Timée – Critias, Texte établi et traduit par Albert Rivaud, Paris 1970.

- RAISER, K., *Une culture de la vie. Transformer la globalisation et violence*, Paris 2003.
- SANTEDI KINKUPU, L., *Dogme et inculturation en Afrique. Perspective d'une théologie de l'invention*, Paris 2003.
- _____, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris 2005.
- SIMON, J. L., *L'homme notre dernière chance*, Paris 1985.
- TROISFONTAINES, R., *Une vie pour la vie. Une morale de la communion des personnes*, Bruxelles 2007.
- VON RAD, G., *Das erste Buch Moses. Genesis 1-12,9*, Göttingen 1949.
- WENIN, A., *D'Adam à Abraham ou errances de l'humain. Lecture de Genèse 1, 1-12, 4*, Paris 2007.
- WESTERMANN, C., *Genesis 1-11* (Biblische Kommentar. Altes Testament Bd I/1), Neukirchen- Vluyn 1974.
- WILLIAME, J-C., *Chronique d'une prédation industrielle*, Paris 1986.
- WRIGHT, N.T., *Nouveaux cieux, nouvelle terre*, Aix-en-Provence 2004.