

La création comme espace de justice et temple à habiter

Une clé de lecture de l'encyclique *Laudato si'*

Thierry Collaud*

L'encyclique *Laudato si'* (LS) du pape François sur «la sauvegarde de la maison commune» a été accueillie très favorablement par de nombreuses personnes actives dans ce que l'on pourrait appeler le combat écologique. Les réactions négatives sont aussi souvent venues de leurs adversaires climatosceptiques qui contestent une lecture qu'ils jugent dramatisée de l'état de la planète. Pour ceux qui saluent la prise de parole du pape, celui-ci s'inscrirait de manière bienvenue dans ce débat en amenant le poids de son autorité morale et spirituelle pour justifier une retenue dans l'utilisation des ressources naturelles. Cependant cette approche est insatisfaisante parce qu'elle ne fait pas droit, à la fois à la densité du document et plus fondamentalement à son caractère proprement théologique. L'encyclique se situe dans un cadre herméneutique tout différent de celui employé par les militants écologistes, et c'est ce cadre qui combine les références à l'enseignement social de l'Église et à la théologie de la création que cet article voudrait préciser.

Dans un discours théologique, l'homme et le monde ne peuvent pas être lus en faisant abstraction des grands axes interprétatifs qui structurent la théologie chrétienne: la création, l'alliance, l'incarnation et la rédemption. Une lecture théologique de l'encyclique doit donc partir de ces lieux de précompréhension pour voir comment ils apparaissent dans le texte final. Cette herméneutique ouvre en particulier deux clés de lecture de notre environnement créé qui seront explorées par cet article. La création y sera lue premièrement comme un *espace de justice* et deuxièmement comme un *temple à habiter*.

La réflexion sur l'*espace de justice* se développera à partir de la reconnaissance de l'unité indissociable que forment Dieu, l'homme et le monde et de la juste relation, sans confusion ni séparation, que chaque membre de la triade entretient avec les deux autres. Il s'agit de se distancer d'une part de rapports de pure extériorité, d'une triade

* Professeur d'éthique sociale chrétienne, Département de théologie morale, Université de Fribourg.
E-mail: thierry.collaud@unifr.ch.

éclatée, où, Dieu et l'homme étant mis à distance du monde, celui-ci est confiné dans une simple matérialité exploitable et peut devenir un objet d'étude et de manipulation, et d'autre part des rapports de (con-)fusion où une nature panthéisée absorbe Dieu et l'homme et les dissouts dans une biosphère idolâtrée. C'est cette reconnaissance de l'interaction *ajustée* de Dieu, de l'homme et de la création ainsi que de ses dérives qui fait poser la question de la *justice*. Celle-ci sera comprise dans son double sens d'harmonie cosmique et du fait de rendre à chacun ce qui lui est dû, en terme d'agir spécifique, mais aussi en terme d'une interrelation dans un espace commun.

Dans le deuxième volet de l'étude, en parlant de *temple à habiter*, nous tenterons de mettre à jour la dynamique dans laquelle sont pris ces trois éléments en développant la figure de l'habitation évoquée dès le titre de l'encyclique par le terme de «maison commune». Cela pour dire qu'une des relations à bien ajuster à laquelle renvoie la réflexion sur la justice est celle d'habitation ou d'inhabitation, c'est-à-dire d'accueil réciproque. Nous devons considérer cet élément dans sa circularité: l'homme habite dans le monde, mais le monde est présent en l'homme par son corps matériel, Dieu habite dans le monde et dans l'homme et, ultimement, ceux-ci sont appelés à un *re-ditus*, à un repos en Dieu. Il s'agira alors de se poser la question de la bonne manière d'habiter le monde, bonne manière qui sera décrite comme celle de l'habiter comme un *temple*. La désignation de l'habitat comme temple est extrêmement riche, elle ouvre le regard sur le monde comme lieu de beauté et de spiritualité, Dieu se révélant comme *présence habitante* et l'homme étant entraîné dans ce que l'on pourrait qualifier comme une *habitation sacerdotale*. Le descriptif devient prescriptif: l'assomption à la fonction sacerdotale (à la suite du Christ grand-prêtre) peut récapituler une morale de l'être-dans-la-création-sous-le-regard-de-Dieu, la tâche de l'homme étant par son action de permettre au cosmos d'être vraiment le temple qu'il est appelé à être¹.

1. La création comme espace de justice

1.1. Une écologie d'en haut

Très, voire trop souvent, on parle de la justice à partir du moment où l'injustice se fait évidente. Ceci est inévitable dans la mesure où l'injustice est omniprésente dans un monde habité par des pécheurs et où d'autre part le silence devant la plainte de l'opprimé est une injustice qui se surajoute à la première. Cela a cependant un grand

¹ Ces réflexions sont nourries par le livre d'Yves CONGAR, *Le mystère du temple ou l'économie de la présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse* (Lectio divina 22), Paris 1958., et en particulier par son dernier chapitre intitulé «L'économie providentielle de la présence de Dieu dans le monde» (pages 279-293).

désavantage, qui est de considérer que la justice ne consiste qu'à éviter ou réparer l'injustice. Or pour combattre l'injustice, ne faut-il pas avoir une vision large de la justice qui ouvre le regard au-delà du manque. Autrement dit nous devons dépasser le catalogage des blessures, de ce qui ne doit pas être, pour dire ce qui doit être, dire la santé qui, au-delà de l'absence de maladie, se décline dans toutes les dimensions du déploiement et de l'épanouissement.

Rechercher et vivre la vraie justice renvoie à une densité de sens beaucoup plus grande que le simple fait de respecter les garde-fous de la loi. C'est toute la signification des antithèses du *Sermon sur la montagne* (Mt 5,20-48) qui orientent vers une justice qui «surpasse» la justice légaliste des scribes et de pharisiens (Mt 5,20). Le sens de cette justice plus large peut se dire comme l'impératif d'un agir humain qui, dit Thomas d'Aquin, s'ajuste à autrui (*adaequatum alteri*)². Il s'agit pour *chacun* de modeler son action en fonction de l'autre et de ses besoins pour que la résultante soit *ajustée* et *équilibrée* (*secundum aliquem aequalitatis*), autrement dit *harmonieuse*, sans heurts et sans accrocs. Cet ajustement à l'autre va impliquer un échange où chacun donne et où chacun reçoit ce qui lui est dû, le sien (*suum*) dit simplement Thomas³, c'est-à-dire ce qui lui est nécessaire pour être pleinement. C'est à cet être plein que font référence les antithèses du Sermon quand elles indiquent, par exemple, que la justice parfaite, celle que l'on apprend du Père et qui nous appelle à la perfection d'être du Père (Mt 5,48), va bien au-delà du fait de ne pas tuer l'autre, mais mobilise le regard, la patience, le respect et finalement l'amour.

On considère en général la justice comme un déterminant de l'agir, mais elle possède aussi une dimension spatiale. Jésus rapproche la quête de la justice de la quête du Royaume de Dieu (Mt 6,33). Il désigne ainsi un espace ou un *lieu* (au sens aristotélien d'espace contenant et bienfaisant vers lequel chacun tend) que la justice balise et ordonne. C'est tout le sens grec de la justice comme *ordre* du monde, comme *harmonie* cosmique, mais cela renvoie aussi à la notion vétéro-testamentaire de justice qui peut prendre la dimension spatiale d'un *espace de vie*⁴ en présence de Dieu. Ces deux notions d'agir et d'espace sont inséparables. L'espace comme lieu favorable stimule l'émergence de la justice en acte, et l'agir juste valide et renforce le lieu et la manière de l'habiter.

C'est sur la base de ces réflexions sur une *justice* qui se décline dans les deux dimensions de l'agir relationnel et du lieu qu'on va essayer de penser le rapport que l'homme doit entretenir avec la nature et avec Dieu. On déploiera premièrement ce

² *Somme de théologie* II^a-II^{ae}, q. 57, art 2: *ius sive iustum est aliquid opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum*.

³ *Somme de théologie* II^a-II^{ae}, q. 58, art 11: *Et ideo proprius actus iustitiae nihil est aliud quam reddere unicuique quod suum est*.

⁴ B. JANOWSKI, *Dialogues conflictuels avec Dieu. Une anthropologie des Psaumes* (Le monde de la Bible), Genève 2008, 345ss. avec renvoi à G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien-Testament*, Genève 1967, 325.

que l'on pourrait décrire comme des variables d'*ajustement* entre Dieu, l'homme et le monde. Ces trois acteurs doivent ajuster leurs relations et cela nous amène largement au-delà d'une écologie limitant son champ à une réflexion sur la modération de l'utilisation par l'homme des ressources de la planète. L'optatif *Laudato si'*, évoquant la louange comme due à un Tu, suggère déjà ce dépassement. D'autre part, en référence au lieu de la justice, il faut se demander quel est l'espace que nous avons à habiter ensemble et quelle est la bonne manière de l'habiter, de sorte qu'il soit un *espace de justice*, une *maison commune*, jusqu'à être un *temple*, avons-nous dit, où Dieu, l'homme et la création se trouvent engagés dans une commune occupation, avec toute la richesse sémantique de ce terme.

Nous nous situons là dans le sens de ce que l'on pourrait appeler «une écologie d'en haut» ou «écologie intégrale»⁵, qui n'est rien d'autre qu'une théologie de la création, qui part, non pas des difficultés et des injustices de l'*en-bas*, mais de la bonté et de la beauté originelle du monde créé d'*en-haut*, de la présence habitante du Créateur⁶ et de la place confiée à l'homme comme partenaire de Dieu et intendant de la création. La lecture de l'encyclique qui s'impose alors est une lecture esthétique et espérante. Elle part de la beauté de la maison commune et de ce qui s'y passe pour en contrepoint seulement, en dire les difficultés, mais toujours ramenant le regard à l'espace de la louange. Dès le début du texte, comme pour indiquer cette herméneutique, est convoquée la figure de François d'Assise qui vivait «dans une merveilleuse harmonie avec Dieu, avec les autres, avec la nature et avec lui-même» (LS 10).

1.2. La justice dans la création et ses acteurs

Il s'agit donc de penser les caractéristiques d'un espace harmonieux où chaque acteur reçoit ce qui lui est dû, c'est-à-dire ce par quoi il *est* pleinement. Ce lien à l'être implique de tenir compte de la nature spécifique de chacun⁷, de la particularité des trois acteurs et de leur asymétrie.

1.2.1. Dieu

Dieu, a ceci de particulier parmi les trois acteurs mentionnés, qu'il peut être dit d'emblée *ajusté*, acteur d'une justice dans sa plénitude, exempt en lui-même d'erreur d'ajustement c'est-à-dire d'injustice. La difficulté vient, non pas de son agir, mais de la reconnaissance qui est refusée à celui-ci, quand «nous ne reconnaissons plus

⁵ LS 4.

⁶ Gn 3,8: «... le Seigneur Dieu qui se promenait dans le jardin».

⁷ JEAN-PAUL II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 34: «Il faut (...) tenir compte de la nature de chaque être et de ses liens mutuels dans un système ordonné, qui est le cosmos», cité in LS 5.

aucune instance au-dessus de nous, mais ne voyons plus que nous-mêmes» (LS 68). L'élimination par l'homme de Dieu comme acteur est source d'injustice parce qu'elle fait éclater la triade Dieu-homme-crée. Elle conduit parallèlement à la non-reconnaissance de la création comme partenaire et à sa transformation en objet d'exploitation. Il est par conséquent nécessaire de rétablir Dieu comme acteur incontournable et de reconnaître la spécificité de son action, qui se dit d'une double manière dans l'articulation bénédiction-salut: d'abord comme une intentionnalité de vie qui sort de Dieu, *intentionnalité créatrice et bénissante* qui va trouver ultimement son achèvement dans l'*inhabitation salvatrice*.

1) *Dieu crée, donne, aime et bénit*. Affirmer que Dieu est le créateur du monde c'est donner son sens fort au présent du verbe. Dieu n'a pas créé le monde une fois pour toutes dans un passé lointain, mais il le crée continuellement⁹. De ce fait, l'homme ne peut pas occulter la présence constante du Créateur en considérant le monde comme *ayant été* créé et étant *maintenant* à sa disposition. Il lui faut bien plutôt lire le monde comme continuellement surgissant devant lui sous l'action créatrice.

Ce mouvement créateur *ad extra* peut être assimilé à un mouvement de *don*. La création est comme «un don qui surgit de la main ouverte du Père de tous» (LS 76). La création est donnée d'une manière particulière à l'homme, mais avant cela, elle est d'abord *donnée à elle-même*. Et dans la mesure où le bénéficiaire du don de l'être est objet d'amour, la création tout entière est *aimée* du Créateur¹⁰. Penser la création comme don n'est pas sans conséquence pour les récipiendaires et pour leur agir qui est appelé à prendre la forme de la *réception* pour que le donateur puisse vraiment être reconnu en tant que tel. La réception du don de la création et de l'amour qui s'y manifeste est alors le premier acte de justice demandé à l'homme, nous y reviendrons.

La *bénédiction* fait partie des premières paroles divines adressées aux créatures (Gn 1,22). En tant qu'originée dans le Créateur, elle est universelle et s'adresse à tous les êtres vivants. C. Westermann la désigne comme l'*action constante* de Dieu qu'il met en contraste avec son action événementielle¹¹. Elle participe à la continuité de l'action créatrice et cela se voit dans sa caractéristique principale qui est de faire surgir la vie et de la faire se multiplier. Dès les premières bénédictions de la Genèse, ce caractère fécondant est manifeste. La vie est appelée à se multiplier dans une richesse et une surabondance sans cesse attestées dans l'Écriture (par exemple dans les psaumes 65 ou 104). La bénédiction est donnée non seulement à l'homme, mais à

⁸ La citation est de Benoît XVI: «Le gaspillage des ressources de la Création commence là où nous ne reconnaissons plus ...».

⁹ «il est avec les choses... afin qu'elle soient», Y. CONGAR, *Le mystère du temple*, 283.

¹⁰ LS 76 citant Sg 11,24: «Tu aimes en effet tout ce qui existe ...».

¹¹ C. WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament* (or. *Théologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen 1978), Genève 2002, 126ss.

tous les êtres vivants qui l'entourent (cfr. Dt 7,13-16). D'autre part elle s'adresse rarement à l'individu isolé, mais elle implique presque toujours un lien communautaire, ne serait-ce que dans la promesse de générations futures.

2) *Dieu visite, rachète et sauve*. Une théologie pensée uniquement dans l'ordre de la création n'exprime pas l'entier de ce que contient la foi chrétienne. En particulier, elle court le risque de garder Dieu à distance du monde, accentuant par là sa position d'extériorité. Il resterait dans les cieux et enverrait de là sa parole créatrice (Ps 147). Or le Nouveau Testament vient déconstruire toute extériorité divine en Le montrant, dans son Incarnation, présent au monde de manière toute à fait inédite. Dieu devient «le cœur de la réalité du monde»¹² et sa présence incarnée a une signification radicale et transformante pour l'entier de la création. En s'unissant à l'homme dans le Christ, Dieu s'incarne d'une certaine manière dans tout le cosmos, ne serait-ce que parce que le corps humain renvoie par ses composantes à la quasi-totalité du monde biologique et physico-chimique. La chair humaine n'est pas isolée, mais elle est dans une interdépendance avec toute la biosphère, l'air, l'eau, les substances minérales et organiques, etc. «Dans le Verbe fait chair, Dieu embrasse de l'intérieur la totalité des créatures vivantes et finies», fait remarquer le théologien australien Denis Edwards¹³. Plus encore, dit-il, «en Jésus ressuscité, une partie de la communauté biologique de la terre est déjà pour toujours avec Dieu comme le signe et la promesse de l'avenir de toutes choses en Dieu».

L'incarnation prend «un sens cosmique»¹⁴ parce qu'elle révèle et accentue la présence de Dieu dans le monde, mais aussi parce qu'elle indique que Dieu maintient son regard approuvateur sur le monde. Dieu n'a pas pour but d'exfiltrer les humains englués dans une matérialité néfaste, mais il vient les rejoindre validant par-là l'homme en sa corporéité et le monde qu'il habite. *Dieu vient habiter le monde et ce faisant en révèle la dignité*. Cela indique bien l'unité entre l'homme et le cosmos et aussi le type de rapports, dignes et dignifiants, que l'homme doit avoir avec celui-ci.

¹² D. EDWARDS, *Points clés d'une théologie de l'écologie: Incarnation, Evolution, Communion* (15 novembre 2015), conférence, Fribourg 2015. Voir aussi de cet auteur: *Ecology at the heart of faith* (Religion & science), Maryknoll 2006; *Partaking of God: Trinity, evolution, and ecology*, Collegeville 2014.

¹³ *Ibid.* Cfr. dans ce sens JEAN-PAUL II, Enc. *Dominum et vivificantem*, 50: «... L'Incarnation de Dieu-Fils signifie que la nature humaine est élevée à l'unité avec Dieu, mais aussi, en elle, *en un sens, tout ce qui est "chair"*: toute l'humanité, tout le monde visible et matériel. L'Incarnation a donc aussi un sens cosmique, une dimension cosmique. Le "premier-né de toute créature", en s'incarnant dans l'humanité individuelle du Christ, s'unit en quelque sorte avec toute la réalité de l'homme, qui est aussi "chair", et, en elle, avec toute "chair" avec toute la création».

¹⁴ JEAN-PAUL II, *ibid.*

1.2.2. La création

1) *Le rapport de l'homme au reste de la création.* Dans la triade Dieu-homme-monde que nous avons décrite, l'homme a une place ambiguë que reconnaît déjà l'anthropologie biblique. Il est à la fois tiré de la poussière et en même temps à peine moindre qu'un dieu (Ps 8,6). Il a une place à part dans la création, par rapport aux autres créatures, ce qui est loin d'être unanimement accepté aujourd'hui, voire activement contesté¹⁵. Mais en même temps il n'est pas séparé de la création. L'homme est une créature comme les autres, il ne doit pas être divinisé. Le théologien canadien Douglas Hall¹⁶ souligne l'importance de ne pas réduire cette ambiguïté et d'articuler judicieusement les deux concepts d'identification et de différenciation. Selon lui, «la crise écologique résulte de l'accentuation excessive et unilatérale de la *différenciation* de l'humain avec la nature et de la négation – du moins la tentative de négation – de la dimension d'identification de ce dernier avec celle-ci»¹⁷. *Laudato si'* souligne que l'exploitation sans limites et la domination du monde créé surviennent quand nous ne nous sentons plus «intimement unis à tout ce qui existe» par des liens de fraternité (LS 11). D. Hall propose de corriger cela en remettant l'accent sur l'*identification* et sur l'importance de comprendre le rapport homme-nature en termes de créaturité (*creaturehood*) partagée, la place particulière de l'homme étant définie alors non pas en termes de supériorité, mais de «vocation particulière» (cfr. aussi LS 220).

2) *La création se reçoit et se déploie.* Être une créature signifie *se recevoir* du Créateur et, pour l'homme, en être conscient. Tout *don* implique une *réception* active pour être vraiment un don. Se recevoir n'est pas purement passif, mais signifie, au sens le plus fondamental, un *advenir* à l'être en réponse au don du Créateur. Dieu donne l'être pour que cet être advienne en réponse.

Advenir à l'être se dit comme *devenir ce que l'on est*, c'est-à-dire se placer dans une dynamique de déploiement de son être jusqu'à l'épanouissement. Déploiement individuel de chaque être, mais déploiement collectif aussi dans la fécondité de l'espèce, comme lorsqu'au soir du 5^e jour de la création, Dieu bénit les animaux peuplant la mer et l'air: «soyez féconds et prolifiques, emplissez l'eau des mers et que les oiseaux se multiplient sur la terre» (Gn 1,22). Cette fécondité va aller jusqu'à s'exprimer en termes de multiplication des espèces, ce que nous appelons la biodiversité. La beauté du Créateur se reflète dans les créatures et leur diversité est nécessaire pour en dire, ne serait-ce qu'imparfaitement, la dimension infinie. La multiplicité incommensurable des êtres, expression de la fécondité de la création doit être reçue et respectée

¹⁵ LS 90 dénonce cette «obsession pour nier toute prééminence à la personne humaine».

¹⁶ D. J. HALL, *Être image de Dieu Le stewardship de l'humain dans la création* (or. *Imaging God. Dominion as Stewardship*, Grand Rapids 1986), Paris 1998.

¹⁷ L. VAILLANCOURT, *Le concept de stewardship chez Douglas J. Hall comme fondement d'une théologie écologique christocentrée*, dans *Studies in religion* 29/1 (2000) 35-53.

pour sa beauté, mais aussi parce qu'elle est le lieu de l'interaction de toutes les créatures: «toutes les créatures sont liées, chacune doit être valorisée avec affection et admiration, et tous, en tant qu'êtres, nous avons besoin les uns des autres» (LS 42). Il faut alors aussi savoir parler de l'*advenir* à l'être de la création en tant que tout organique.

La création doit ce déploiement à Dieu et elle se le doit à elle-même. L'injustice, c'est-à-dire le refus de ce qui est dû, se trouve donc dans tout ce qui empêche volontairement ce déploiement. Les êtres créés ont un droit à ne pas être restreints dans leur éclosion à la vie. Ils ont un droit à être dans leur diversité parce que les diverses espèces ont une valeur en elles-mêmes (LS 33), d'où importance de la biodiversité, même si elle ne sert à rien. La création a droit à sa propre beauté incomparable qui ne doit pas être détruite pour être remplacée par nos artefacts (LS 34).

3) *La création loue et chante*. Le psaume 65 dans sa deuxième partie exprime magnifiquement l'action de Dieu et sa présence qui amène le monde à la plénitude de la vie: «*Tu visites la terre et tu l'abreuves*». Le dernier verset de ce psaume vient comme une réponse de la création à ce don de la vie et cette réponse est un chant: «*Tout exulte et chante!*», cette exultation ici constatée est en d'autres endroits encouragée par le texte biblique: «*Louez-le, soleil et lune ...*» (Ps 148 cité in LS 72).

La métaphore du chant dit cette beauté qui sort de Dieu et éclate dans l'univers. Le chant dit l'achèvement du déploiement de la création. Il n'y a plus qu'à être là, dans le repos laudatif du sabbat. C'est à ce moment alors que l'univers se constitue comme temple, parce qu'il a reçu pleinement le don, qu'il l'a pris au sérieux en le faisant advenir jusqu'à la beauté. Cette beauté qui remplit le monde est montrée, désignée par celui-ci à l'homme. L'univers devient ainsi «un splendide livre dans lequel Dieu nous parle et nous révèle quelque chose de sa beauté et de sa bonté» (LS 12)¹⁸.

Le chant et la louange ont cependant une dimension eschatologique. La terre n'est pas autosatisfaite, mais elle est en attente, en espérance, en enfantement d'un accomplissement encore à venir: «que la terre s'ouvre, que s'épanouisse le salut, et que germe la justice» (Is, 45,8, *Rorate caeli*).

1.2.3. La communauté humaine

L'homme dans ce jeu à trois que nous décrivons a une place très particulière. Dieu est une intentionnalité aimante, source de la vie, il la donne sans retenue. La création reçoit cette vie et la déploie dans une manifestation de richesses et de beauté. L'homme, être matériel et spirituel, déterminé et libre, fait partie du monde créé et en même temps il est capable de le transcender. Par sa nature corporelle, il reçoit la vie

¹⁸ Le pape renvoie à François d'Assise. On pourrait rajouter cette citation d'Isidore de Séville par Bonaventure: «Par la beauté limitée de la créature, Dieu fait comprendre sa beauté qui est sans limites», *In Sent. I*, d. 3, p. 1, q. 2, sed contra.

et par sa liberté il peut prendre une part active dans la transmission de ce don. Malheureusement il est aussi capable de le refuser ou de le détourner à son seul profit. On pourrait dire que l'homme et l'élément variable de l'équation que constitue notre triade et qu'il peut en orienter le résultat vers le positif ou négatif. Il est, dit *Laudato si'* au § 66, au cœur de trois relations vitales, avec Dieu, avec le prochain et avec la Terre, qui sont mises à mal par le péché. La référence à Gn 3,15-17 souligne la responsabilité de l'homme dans la perte de l'harmonie originelle au sein de la création. L'homme peut ainsi être considéré comme un facteur d'injustice dans la création par la perturbation de la dynamique du don. Mais, souligne le pape, c'est aussi par lui (mais non pas *de* lui) qu'advient la guérison (*LS* 58). «Il suffit d'un être humain bon pour qu'il y ait de l'espérance» (*LS* 71). La référence à François d'Assise est capitale pour montrer non seulement un chemin de «réconciliation universelle avec toutes les créatures», mais la possibilité concrète pour un homme ouvert à la grâce d'en prendre soin et d'y cheminer.

1) *L'homme a une place particulière dans la création.* Comme corps vivants, nous sommes constamment dans un flux d'échange avec l'environnement qui nous fournit l'air, l'eau, les minéraux ou les protéines (*LS* 2). Nous faisons partie de la création et en même temps il est fondamental que nous prenions conscience que l'homme n'est pas noyé dans la masse de l'univers, mais qu'il s'en différencie doublement. Premièrement, par ses capacités rationnelles et sa liberté, il crée le lien entre le monde matériel et le monde spirituel (signification de l'image de Dieu déposée en lui) et deuxièmement il est le lieu où le Verbe se fait chair, où Dieu vient prendre corps. La référence christologie est capitale pour éviter le glissement vers une cosmologie panthéiste ou spiritualiste. Paradoxalement l'Incarnation maintient la distance entre Dieu et sa création et en même temps valide la place particulière et la responsabilité assignée à l'homme dans celle-ci. Dans l'ordre de la création l'homme reçoit le monde, il le travaille et veille sur lui. Dans l'ordre de la rédemption, l'homme filialisé et sacerdotalisé est appelé à porter les souffrances et les gémissements de la création, à accepter d'être recréé afin d'être le ministre de la recréation de toutes choses.

2) *L'homme reçoit le monde comme un don.* Du fait de ses capacités cognitives, la réception du don divin prend chez l'homme une densité différente de chez les autres créatures. Ici, la variable d'ajustement cherche le juste rapport entre le don reçu et la propriété. Confondant les deux choses, l'homme méconnaît le don, c'est-à-dire, qu'il ignore que le don implique une précédence, une forme et une finalité qu'il ne maîtrise pas (*LS* 67)¹⁹. Quand il prend le monde au lieu de le recevoir, quand il se l'approprie pour ses propres fins, il est source d'injustice parce qu'il ne donne pas à ses partenaires ce qui leur est dû: vis-à-vis de Dieu en refusant de s'inscrire dans la

¹⁹ Cfr. déjà JEAN-PAUL II, *La paix avec Dieu créateur, la paix avec toute la création*, Message pour la journée mondiale de la paix, 1990.

logique du don qui implique réception et réponse, vis-à-vis de la création qu'il ne reconnaît pas et ne respecte dans ce qu'elle est et vis-à-vis des autres hommes qu'il prive du don en se l'accaparant.

La réception du don implique nécessairement une certaine forme d'appropriation. Ce qui est reçu est intégré par le récipiendaire et fait partie désormais de son monde. Cependant à la différence de l'appropriation captatrice et thésaurisante, il s'agit d'une appropriation respectueuse de la chose reçue et non exclusive. Sur ce point la réflexion en éthique sociale chrétienne a toujours cherché à penser un droit indiscutable à la propriété qui soit cependant soumise à la nécessité commune. *Gaudium et spes* au § 69 résume une tradition remontant aux Pères de l'Église qui module la propriété légitime par la responsabilité: «l'homme, dans l'usage qu'il en fait, ne doit jamais tenir les choses qu'il possède légitimement comme n'appartenant qu'à lui, mais les regarder aussi comme communes». Le Concile cite le *Décret de Gratien*: «Donne à manger à celui qui meurt de faim, car, si tu ne lui as pas donné à manger, tu l'as tué». L'appropriation captatrice et exclusive refuse de voir le manque creusé chez l'autre et elle le tue c'est-à-dire qu'elle l'empêche d'être. Elle ne lui rend pas justice et elle ne rend pas justice à Dieu qui lui offre cet être. C'est une particularité de *Laudato si'* d'insister sur le fait que cela est valable pour les frères humains, mais aussi pour le reste de la création.

3) *L'homme travaille le monde et il le garde en respectant son rythme et avec douceur*. Le commandement de Genèse 1,26 et 28 donnant licence et ordre à l'homme d'emplir la terre et de la soumettre a souvent été mal compris, comme s'il validait la propriété de l'homme sur la terre²⁰. Or le pouvoir reçu n'est pas un pouvoir discrétionnaire, mais un pouvoir qui s'inscrit dans la geste créatrice divine, un pouvoir «à l'image de Dieu», tel que le récit de la création vient de le décrire, c'est-à-dire un pouvoir pour organiser et déployer le monde en prolongement de l'agir du Créateur²¹. Il s'agit d'une *puissance d'agir* conférée à l'homme pour collaborer à l'œuvre créatrice de Dieu. Genèse 2,15 confirme cette notion de *puissance organisatrice responsable* en indiquant que l'homme est placé par Dieu dans le jardin pour le cultiver et le garder.

L'homme a donc des droits et des devoirs dans ce travail du monde qui lui est assigné. Ce que l'homme doit au jardin c'est de le cultiver, ce que le jardin doit à

²⁰ Le médiéviste Lynn White, dans un article, critiquable et critiqué, qui a eu un grand retentissement (*The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, dans *Science* 155/3767 [1967] 1203-1207) rend le Christianisme responsable de la crise écologique actuelle parce que celui-ci, par son anthropocentrisme de droit divin, justifierait l'exploitation de la nature par l'homme pour ses propres fins.

²¹ C. Westermann montre que l'injonction à la soumission de la terre en Gn 1,26 et 28 doit être lue à la lumière de Gn 1,29 qui d'emblée exclut un droit de préhension vis-à-vis des animaux, et à la lumière de Gn 1,16 où le soleil et la lune reçoivent une «puissance» sur le jour et la nuit qui est organisatrice et non pas captatrice: C. WESTERMANN, *Genesis Kapitel 1-3*, Neukirchen 1999, 219. Cfr. aussi A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain: lecture de Genèse, 1,1-12,4* (Lire la Bible 148), Paris 2007, 41.

l'homme c'est sa nourriture (Gn 1,29); celui-ci peut «prélever de la bonté de la terre ce qui lui est nécessaire pour survivre» (LS 67), mais ce faisant il veille à en préserver la fécondité issue de la bénédiction divine. Le travail à faire dans la création doit toujours être pensé «à partir du premier don originel des choses fait par Dieu»²² et à partir de la cohérence, de l'harmonie et de la beauté que celui-ci a mise dans le jardin qu'il a planté (Gn 2,8). Dans ce sens, l'intervention de l'homme sur la nature ne doit pas tant viser à la modifier qu'à l'aider à s'épanouir dans la dynamique instaurée par l'agir créateur divin²³.

Le développement durable doit être pensé dans ce sens: le travail effectué dans le monde ne peut pas mettre en danger la finalité de ce monde qui est d'être là pour sa fin propre et non seulement comme réservoir de matériau. S'il faut respecter le rythme de la nature, ce n'est pas tant parce qu'il ne faut pas l'épuiser et garder une certaine réserve pour les générations futures, mais c'est principalement pour se maintenir en harmonie avec elle et, en tant que co-créature, s'inscrire dans la fin commune de la création. Tous ces éléments nous amènent à penser l'homme dans un cheminement respectueux du monde, une co-évolution des êtres humains et de la nature. L'image du jardinier suggérée par le texte biblique est très parlante. Celui-ci travaille sa terre, il l'accompagne dans son mûrissement, et aussi il contemple émerveillé le travail souterrain et le surgissement qui s'accomplit en elle.

Dans ce sens, il faut aussi considérer *le temps* comme une variable d'ajustement. Il s'agit pour l'homme et la création de faire coïncider leurs temps et non pas pour l'un d'imposer son temps à l'autre. *Laudato si'* dénonce à juste titre une rapidité qui emballe de plus en plus la course des sociétés humaines et qui ne tient pas compte des rythmes biologiques et de leur lenteur (LS 18). Rythme du jour et de la nuit, rythme des saisons, que l'homme qui veut tout, tout le temps ne supporte plus; rythmes humains que l'on cherche à nier par une médecine «anti-âge» ou que l'on contredit par exemple en induisant des grossesses après la ménopause. La nécessité, mais aussi la richesse d'une redécouverte du rythme de la création tout entière²⁴ amènent alors à poser un regard critique sur une conception de l'économie fondée sur l'immédiateté, valorisant le changement perpétuel alors que les écosystèmes demandent une stabilité, une patience et «un regard qui aille au-delà de l'immédiat» (LS 36).

La dernière variable à ajuster est celle qui oscille entre *force et douceur*. Si le Créateur confie à l'homme un pouvoir, celui-ci «n'a rien de mou et n'est certainement pas

²² JEAN-PAUL II, Enc. *Centesimus annus*, 37.

²³ *Compendium DSE*, § 460.

²⁴ On remarquera à ce propos la positivité reconnue de plus en plus aux méthodes de régulation naturelle des naissances où les femmes et les couples valorisent la capacité de se réinscrire dans le temps du corps.

exempt de force»²⁵, mais à l'image de Dieu l'humain doit savoir maîtriser sa puissance et y faire habiter la douceur. Cette dernière n'est pas une simple retenue de la force, mais a une positivité propre: elle nous rappelle que Dieu qui déploie l'univers est un Dieu de tendresse, de bonté, de fidélité, de compassion et d'amour. Ces caractéristiques font partie de sa puissance. Elles nous indiquent la bonne manière de l'exercer. L'injustice viendra alors d'une force excessive non enrichie par la douceur. C'est la force de l'avidité mise par l'homme au service de la satisfaction exclusive de ses besoins, ne faisant plus droit aux besoins des autres, que ce soient d'autres humains ou d'autres êtres créés. Cette force injuste qui devient violence irrespectueuse, polluante et captatrice (*LS* 20-30) défait l'harmonie de la création, elle arrache et elle déchire, c'est-à-dire qu'elle provoque de la souffrance. *Laudato si'*, qui se définit comme une encyclique sociale (*LS* 15), souligne de manière répétée que l'avidité blesse autant la nature que les autres humains. De manière parlante alors, le pape François identifie dès le début de son texte la création et les pauvres «les plus abandonnés et maltraités» gémissants et souffrants (*LS* 2 renvoyant à Rm 8,22).

Rétablir la justice c'est retrouver la douceur dans la force, mais aussi concilier celle-ci avec le don. On est renvoyé à tout l'enseignement social traitant de la propriété comme force à utiliser au service d'autrui. *LS* 9 cite le Patriarche Bartholomée qui invite à passer «de l'avidité à la générosité» dans une ascèse qui soit une capacité positive de donner et non simplement de renoncer. Le monde peut alors devenir pour l'homme «sacrement de communion», l'un est l'autre se trouvant enrichi, dans une relation qui corrige ses erreurs d'ajustement et retrouve la justice, parce que le troisième terme, Dieu, voit reconnue sa présence «même dans les plus petits détails du vêtement sans couture de la création».

4) *L'homme rend grâce*. Depuis les travaux de Marcel Mauss²⁶, la réflexion sur le don et sur sa dynamique sociale, si elle dit la nécessité et l'importance de la réception pour valider le don, dit aussi l'inévitabilité d'un prolongement du don qui est issu de celui qui reçoit (contre-don). Si un don est vraiment reçu, le recevant devient alors un donnant. Ce don en retour, n'est pas le fait d'un devoir, mais il surgit spontanément de la dynamique du don. Dans notre cas il se dirige vers les deux autres termes de la triade que sont Dieu et la création. Le contre-don qui est dû à Dieu c'est la louange et la bénédiction. De par sa position particulière dans l'échelle des êtres, l'homme a la tâche de relayer la louange des créatures, de la faire advenir à la parole²⁷. Vis-à-vis de la création, l'homme a la tâche, bien au-delà du simple respect, de lui donner la possibilité d'advenir à l'être faisant ainsi office de co-créateur.

²⁵ A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham*, 41.

²⁶ M. MAUSS, *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris 2007.

²⁷ Cfr. ci-dessous.

2. La création comme temple à habiter

Nous avons, jusque-là, défini les rapports entre Dieu, l'homme et le monde en termes de relations plus ou moins bien ajustées. Une autre clé de lecture que l'on peut explorer est la lecture topologique suggérée par le deuxième récit de la création. L'auteur biblique y décrit le monde créé comme un espace géographique, un jardin, dans lequel l'être humain est spécifiquement installé par Dieu. Le texte de l'Écriture est ici interpellant, en décrivant deux fois l'arrivée de l'homme dans le jardin²⁸: au verset 8, Dieu dépose l'humain sans plus de précisions²⁹; c'est le verset 15 qui déploie le sens de cet être-posé-là d'une manière plus dense. Le terme hébreu (*hifil* de la racine *nuwach*), que l'on traduit habituellement en français par «établir», possède un contenu sémantique large et signifie «poser» avec deux connotations intéressantes³⁰: 1) *poser pour le repos*, ce qui qualifie le lieu où l'on est posé comme un lieu reposant, c'est-à-dire agréable et ajusté à celui qui doit y trouver le repos; 2) *poser pour laisser*, ce qui implique un retrait de celui qui pose et une permission d'être pour celui qui est posé, mais aussi une attente sur sa manière d'être. La suite du verset 15 précise cela en montrant que l'humain est installé *pour* cultiver et garder le jardin.

L'homme est donc sur terre non pas posé, mais installé, non pas comme un simple occupant, mais pour y être un *habitant*. On peut renvoyer ici aux riches analyses de Martin Heidegger sur ce thème³¹. Pour le philosophe, les humains *habitent* lorsqu'ils *ménagent* les quatre dimensions qu'il nomme quadriparti (*Geviert*: terre, ciel, divins, mortels)³². Plus précisément, «*les mortels habitent alors qu'ils sauvent la terre*», c'est-à-dire que, refusant de s'en rendre maîtres ils la libèrent et la laissent revenir à son être propre; «*alors qu'ils accueillent le ciel comme ciel*» c'est-à-dire qu'ils respectent le déroulement du temps avec ses rythmes et «qu'ils ne font pas de la nuit le jour et du jour une course sans répit»; «*alors qu'ils attendent les divins*», qu'ils vivent leur absence sans se faire à eux-mêmes leurs dieux; et finalement, «*les mortels habitent lorsqu'ils conduisent leur être propre*». La description que fait Heidegger de ce *ménagement* (*Schonen*) rejoint ce que nous avons évoqué plus haut en terme d'*advenir*

²⁸ Le texte est lu dans une naïveté seconde telle que proposée par Ricœur, qui n'ignore pas, mais dépasse herméneutiquement la lecture exégétique historico-critique qui rattache plutôt cette double occurrence à la nécessité d'harmoniser deux textes d'origine différente. Cfr. C. WESTERMANN, *Genesis Kapitel 1-3*, 299.

²⁹ שׁוּם / *sum*: poser, placer.

³⁰ H. W. F. GESONIUS, *Gesenius' Hebrew and Chaldee lexicon to the Old Testament scriptures*, transl. S. Prideaux Tregelles, Grand Rapids 1979, 539.

³¹ M. HEIDEGGER, *Bâtir, habiter, penser*, in *Essais et conférences*, Paris 1980; ID., *...L'homme habite en poète...*, in *ibid.*

³² M. HEIDEGGER, *Bâtir, habiter, penser*, 177.

à l'être qui peut se dire plus précisément comme un *laisser-dans-son-être*, mais aussi d'un *ramener-à-l'être*, d'un *sauvegarder*, d'un *entourer* et d'un *protéger*³³. Il déploie la richesse de l'habitation d'un monde qui peut alors être considéré, pour les humains, comme le lieu au sens aristotélicien du terme, c'est-à-dire l'endroit enveloppant vers lequel ils sont conduits et dans lequel ils peuvent reposer³⁴.

Habiter serait donc la capacité que les humains ont, parce qu'ils auraient trouvé leur lieu, de ménager l'environnement en respectant le rythme propre dans lequel il s'inscrit et il les inscrit; d'élever leur regard et de reconnaître une transcendance, c'est-à-dire un au-delà du visible, un au-delà du maîtrisable, du calculable et du mesurable³⁵, assignant alors comme lieu à l'habitation humaine plus que la terre, «l'entre-deux du ciel et de la terre»; et, ce faisant, de pouvoir être soi-même.

Si le philosophe mentionne «les mortels» comme étant les sujets de cette habitation il ne parle pas dans ces deux textes de l'*habiter-ensemble*, de la *co-habitation*. Or le Dieu biblique, à la différence des *divins* heideggeriens toujours objets d'attente, fait partie de ces co-habitants de la terre. Il n'est pas tant à attendre qu'à découvrir et à reconnaître dans le monde. Il s'y promène et vient en respirer le souffle du soir, dit le poète biblique (Gn 3,8). Il est attentif à l'homme, il s'inquiète de ne pas le voir et il n'est pas indifférent à sa manière d'occuper le cosmos. «En tout temps, dit Martin Buber, Dieu interpelle chaque homme: "Où es-tu dans ton monde?"»³⁶. Cette présence de Dieu qui déborde les lieux assignés au sacré pour emplir toute la terre est suggérée par Isaïe quand il décrit la gloire de Dieu qui «emplit toute la terre» (Is, 6,3). La gloire de Dieu est prise ici dans son sens biblique et signifie «le poids d'un être dans l'existence»³⁷ autrement dit la densité de sa présence qui confère au lieu qu'il investit une dignité particulière. La création en tant que *theatrum gloriae Dei*³⁸, devient le lieu où les humains sont appelés à vivre et à agir en présence de et avec Dieu. Nous appellerons alors, à juste titre «*temple*» ce lieu d'un être-en-présence-de-la-divinité. Dans ce sens, la justice ultime à rendre au monde et à Dieu renvoie au mode d'habitation des humains: il s'agit d'habiter la création de la vraie manière, comme on habite dans un temple, c'est-à-dire de manière liturgique. Il faut ici pousser l'intuition de Heidegger qui dit qu'il n'y a qu'une vraie manière d'habiter le monde: c'est de

³³ *Ibid.*

³⁴ ARISTOTE, *Physique* IV, 4, 210b,32-211a,6.

³⁵ M. HEIDEGGER, *...L'homme habite en poète...*, 244.

³⁶ M. BUBER, *Le chemin de l'homme d'après la doctrine hassidique* (or. *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, Den Haag-Amsterdam 1947), Paris 1995, 10.

³⁷ X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris 2007¹², 504

³⁸ J. MOLTSMANN, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création* (or. *Gott in der Schöpfung*, München 1985), Paris 1988, 88.

l'habiter en poète³⁹ et de décrire ce que devient le poète dans le temple, c'est-à-dire un priant, un célébrant, et un communiant.

2.1. La création lieu de la prière

Entrer dans le temple et lui rendre justice c'est y discerner Dieu et, l'ayant discerné, prendre sa présence au sérieux, c'est-à-dire tourner son regard et son espérance vers lui dans une attitude de prière. Prier, c'est se décentrer d'une auto-habitation du monde pour accepter d'être pris dans le jeu de cet habitant premier. Répondre à la question «Où es-tu?», c'est accepter de ne pas se cacher et oser le «Me voici!» (Is 6,8) d'un face à face déstabilisant. Prier enfin c'est sortir d'une attitude analytique déconstructrice (*Je-Cela* chez Buber), pour, pourrait-on dire, se laisser saisir par l'atmosphère du lieu, se laisser prendre dans un mouvement non maîtrisé de reconnaissance émerveillée et, au-delà des mots et des concepts, consentir à entrer dans la relation que propose le *Tu* divin. Sortir d'une expérience questionnante du monde pour le voir transformé par la Présence de celui qui me dis Tu, ne serait-ce pas le type d'expérience vécue par Marie de Magdala le matin de Pâques (Jn 20 14-18). Parce qu'elle a consenti à l'appel: «Marie!», elle a pu transformer sa quête matérielle d'un cadavre, en prière: «Rabbouni!», le jardin a tout à coup révélé son être-temple dans lequel elle a «vu le Seigneur».

La capacité de la prière dans le temple du monde c'est la possibilité d'échapper à ce que le philosophe Giuseppe Capograssi appelle le «désespoir du fini»⁴⁰. Il intitule un chapitre de son *Introduction à la vie éthique*: «Suicide et prière», en référence à une lettre que Baudelaire écrivait à sa mère où le poète dit son obsession par l'idée du suicide et sa prière pour essayer d'y échapper. Ce que Capograssi essaye alors de montrer c'est comment l'humain tente, par tous les moyens, de vivre dans le monde en échappant à la nécessité de la prière. Il veut par lui-même maîtriser le fini et y trouver de l'infini. C'est le mouvement qu'il nomme, la «narcose du divertissement» et qu'il décline sous la forme du jeu, du travail et de la guerre. L'homme va croire y trouver de l'absolu, un «succédané de la vie éternelle», qui ne fera cependant illusion qu'un temps. Ce «perpétuel agir, qui est une façon perpétuelle de n'arriver à rien» est une clé de lecture intéressante pour lire la vie de l'homme dans le monde créé, une tentation de maîtrise se libérant de la transcendance créatrice et habitante, qui se révèle au final aliénante et dont l'échec amène l'homme désespéré au bord du suicide. «Il y a le moment suprême du suicide, le véritable désespoir, le jugement selon lequel

³⁹ M. HEIDEGGER, *...L'homme habite en poète ...*

⁴⁰ G. CAPOGRASSI, *Introduction à la vie éthique* (Lettres d'Italie), Trocy-en-Multien 2012, 171ss. Il est très proche des analyses de Paul Ricœur sur l'opposition refus-consentement face à «la tristesse du fini» dans *Philosophie de la volonté*, I: *Le volontaire et l'involontaire* (1950), Paris 2009, 427ss.

il n'y a plus rien à faire dans le fini, que c'en est fini avec le fini. Ce moment coïncide avec le moment de la prière, c'est-à-dire avec le moment de l'espérance»⁴¹.

La prière est la reconnaissance d'une création habitée non seulement par les humains finis, mais par un Autre. Elle est alors précisément le premier enjeu d'une espérance pour le monde et pour nous dans le monde. Elle conduit à l'acceptation d'une dé-prise, conduisant à une sortie de la distraction, pour endosser une fragilité aussi fragile que la plus faible des créatures. Il faut oser la prière dans et pour le monde comme «désir tremblant, demande tremblante et presque informulée»⁴² d'une autre qualité d'être, d'une autre qualité dans la réception de l'être et des êtres. Dit d'une autre manière, la prière est l'ajustement à Dieu, qui provoque l'ajustement au monde.

2.2. La création, lieu de l'émerveillement et de la louange

Finalement dans sa capacité de reconnaître la Présence, la prière ne serait-elle pas l'attitude qui amène au vrai repos, rendant justice à cette dimension évoquée ci-dessus du *nuwach* de Gn 2,15 (être-posé-dans-le monde par Dieu), qui est d'être posé pour le repos, repos qui ne se trouve qu'en Dieu, dit saint Augustin⁴³. Dieu établirait l'homme dans son *lieu* qui est son vrai *lieu* et lieu de son repos parce que Dieu s'y trouve aussi. Le repos de l'homme dans la création est alors loin des images de *farniente* véhiculées par nos contemporains vendeurs de loisirs. Le repos en Dieu est un repos *sabbatique*, le repos de la reconnaissance, le repos à la fin de l'inquiétude du cœur, le repos où surgissent l'émerveillement et la louange. Comme le dit J. Moltmann, «aucun exode politique, social et économique hors de l'oppression, du déracinement et de l'exploitation ne conduira réellement à la liberté d'un monde humain sans le sabbat, sans l'abandon de toutes les œuvres, sans le délassement et le repos dans la présence de Dieu»⁴⁴. C'est cette attitude *sabbatique* qui est l'attitude appropriée à l'être-dans-le-monde-comme-dans-un-temple, qui rend justice à la création comme temple et à Dieu comme à son habitant premier, qui «fait connaître, sanctifie et bénit le monde comme création»⁴⁵.

L'encyclique du pape François, dans son titre même oriente vers cette attitude sabbatique, de même que, par sa tonalité franciscaine marquée dès les premières lignes, elle nous invite à une louange qui surgit de l'émerveillement. Saint Bonaventure, dans son *Itinerarium* y insiste fortement en déclarant que la création tout entière

⁴¹ G. CAPOGRASSI, *Introduction à la vie éthique*, 172.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Confessions*, I, 1: «... cor nostrum inquietum est donec requiescat in Te».

⁴⁴ J. MOLTSMANN, *Dieu dans la création*, 351.

⁴⁵ *Ibid.*

montre, crie et fait sentir à l'homme les merveilles que le Créateur y a déposé et que celui qui ne le voit pas et ne s'inscrit pas dans ce mouvement de louange, est un aveugle, un sourd, un muet et un sot⁴⁶.

Cette reconnaissance émerveillée devient alors une «connaissance communicative»⁴⁷ dit Moltmann, faisant référence à une connaissance qui dépasse ce que l'on entend par connaissance intellectuelle et qui rejoint la connaissance biblique surgissant de la communion de deux êtres. Cette connaissance est inséparable de la reconnaissance joyeuse et de la louange issues de la prise de conscience commune du don d'être créé. L'homme et la création entrent en «dialogue devant le créateur commun».

«Tout le cosmos est un temple de Dieu, mais il l'ignore»⁴⁸ dit Congar. Je pense que, si justement on sort de la connaissance conçue de manière purement intellectuelle, cette formule est excessive. Il y a pour toutes les créatures une manière d'être tournée vers son créateur qui dénote une sorte d'intelligence de ce pourquoi elle *est* (ceci fait partie de ce que j'ai dit plus haut de la réception du don de l'être). François d'Assise l'avait parfaitement compris. «Il entraînait en communication avec toute la création, et il prêchait même aux fleurs "en les invitant à louer le Seigneur, comme si elles étaient dotées de raison". Sa réaction était bien plus qu'une valorisation intellectuelle ou qu'un calcul économique, parce que pour lui, n'importe quelle créature était une sœur, unie à lui par des liens d'affection»⁴⁹.

Si l'homme n'a pas à faire connaître au monde son être-temple, il n'en est pas moins, du fait de ses capacités intellectuelles éminentes par rapport aux autres créatures, investi de la belle responsabilité de récapituler et de faire remonter la louange de toute la création vers Dieu. «L'homme chante la liturgie cosmique et le cosmos chante à travers lui le chant éternel de la création devant son créateur»⁵⁰. L'homme est porte-parole et médiateur de la création tout entière, mais il ne peut l'être que s'il s'inscrit dans une harmonie avec le créé, s'il développe cette connaissance communicative où l'autre ne peut être connu que dans une co-existence respectueuse et

⁴⁶ «Celui que tant de splendeurs créées n'illuminent pas est un aveugle. Celui que tant de cris ne réveillent pas est un sourd. Celui que toutes ces oeuvres ne poussent pas à louer Dieu est un muet. Celui que tant de signes ne forcent pas à reconnaître le Premier Principe est un sot. Ouvre les yeux, prête l'oreille de ton âme, délie tes lèvres, applique ton cœur: toutes les créatures te feront voir, entendre, louer, aimer, servir, glorifier et adorer ton Dieu», BONAVENTURE, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, Paris 1990, 43.

⁴⁷ J. MOLTSMANN, *Dieu dans la création*, 99.

⁴⁸ Y. CONGAR, *Le mystère du temple*, 283.

⁴⁹ LS 11, citation de THOMAS DE CELANO, *Vita prima de saint François*, XXIX, 8: FF 460.

⁵⁰ J. MOLTSMANN, *Dieu dans la création*, 101. Cfr. aussi Y. CONGAR, *Le mystère du temple*, 293: «la louange du monde a besoin de celle de l'homme qui en doit être l'interprète et le médiateur, par son travail, et surtout par le chant de ses lèvres»; *Gaudium et spes*, 14: «Corps et âme, mais vraiment un, l'homme est, dans sa condition corporelle même, un résumé de l'univers des choses qui trouvent ainsi, en lui, leur sommet, et peuvent librement louer leur Créateur»; également pour cette idée chez Bonaventure, voir L. SOLIGNAC, *La théologie symbolique de saint Bonaventure*, Paris 2010.

amoureuse où, dit encore *Laudato si'* à propos de saint François, «n'importe quelle créature était une sœur, unie à lui par des liens d'affection» (LS 11).

2.3. La création, lieu du rassemblement communautaire

La fonction du temple est d'appeler et de rassembler ceux qui y reconnaissent la présence de la divinité. Entrer dans le temple c'est quitter la *regio dissimilitudinis* de la ressemblance perdue, non reconnue ou niée, pour entrer dans la *regio fraternitatis*, dans le lieu d'un rassemblement communautaire qui, en tant qu'il est rassemblement devant Dieu créateur et Père, implique la fraternité des participants. Mais plus encore, cette fraternité prend une dimension cosmique et s'étend à toutes les créatures. L'encyclique dès son début l'indique en parlant de notre maison commune comme d'une sœur et en faisant référence au Cantique des créatures franciscain (LS 1). Cette fraternité doit nous unir à toute créature par des liens d'affection et de tendresse (LS 11)⁵¹.

Parler du cosmos comme du temple par excellence, cela veut dire qu'il est le vrai lieu du rassemblement communautaire. Nos églises ne sont alors pas des lieux de refuge dont on ferme les portes pour s'isoler du monde dans une insularité paradisiaque, mais, parce que faisant partie du cosmos-temple, elles doivent être des lieux ouverts sur le monde disant pleinement le monde et le récapitulant.

2.3.1. La récapitulation eucharistique

Attribuer à l'humain une fonction sacerdotale dans le temple de la création renvoie au Christ qui le premier remplit cette fonction et qui nous permet de le faire à sa suite. Dans ce sens-là tout ce qui vient d'être dit ne peut être compris qu'au travers du prisme du Christ serviteur et *sacerdos* par excellence. «En lui *habite corporellement* la plénitude de la divinité» dit l'hymne du début de l'épître aux Colossiens (Col 2,9). Si nous reprenons le terme «habiter», dans son sens fort tel que décrit plus haut, cela signifie que l'habitation corporelle du Christ confère au corps de chair sa densité la plus forte, voir même qu'elle fait jaillir en lui un plus qu'on va traduire théologiquement en termes d'élévation ou de divinisation (LS 235-236). Cette éminente dignité que l'humain acquiert en étant ainsi visité «se communique jusqu'au temple

⁵¹ Jean-Paul II évoquait déjà cette dimension de la spiritualité franciscaine dans son *Message pour la journée de la paix* en 1990, au § 16: «Selon le témoignage du Pauvre d'Assise, en étant en paix avec Dieu nous pouvons mieux nous consacrer à bâtir la paix avec toute la création, inséparable de la paix entre les peuples. Je souhaite que son inspiration nous aide à garder toujours vivant le sens de notre "fraternité" avec toutes les choses qui ont été créées bonnes et belles par Dieu tout-puissant, et qu'elle nous rappelle le grave devoir de les respecter et de les préserver avec soin, dans le cadre de la fraternité humaine la plus large et la plus haute».

cosmique»⁵². Le monde entier «entraîné dans le destin spirituel de l'homme» voit sa condition transfigurée par l'incarnation du Verbe et par sa résurrection.

Et c'est pour nous jour après jour dans le sacrement de l'eucharistie que la rencontre entre l'Homme véritable et la création se réalise. Il est la forme renouvelée où Dieu visite sa création et où celle-ci l'accueille et lui offre l'hospitalité. La connaissance communicative devient *connaissance eucharistique* de Dieu et de la création. Par là nous sommes rendus capables de rendre à la création son dû, c'est-à-dire de l'amener à cette rencontre transfigurante avec sa Source. L'Eucharistie célébrée *sur l'autel du monde*⁵³ «unit le ciel et la terre, elle embrasse et pénètre toute la création» (LS 236) qui devient alors vraiment toute entière temple. Les épis d'abord dispersés sur les collines⁵⁴ qui ont été rassemblés pour devenir un seul pain par le «travail des hommes» sont la figure du monde convoqué à la récapitulation eucharistique, convoqué pour accueillir Celui qui vient et se transformer en lui.

Le rassemblement eucharistique récapitule de manière exemplaire l'inhabitation de Dieu dans sa création, la présence spécifique des humains et leur travail qui révèle la dignité des créatures et les amène à la louange eucharistique qui est le sommet de toute la dynamique laudatrice du monde. La création et les humains communient dans un mouvement général d'action de grâce envers le Créateur.

La table eucharistique centre du temple cosmique, comme le lieu où se rejoint la réalité la plus forte de Dieu, de l'homme et du monde créé est alors à la base d'une exigence éthique forte pour faire justice à chacun: exigence d'hospitalité jusqu'à l'accueil de Dieu en nous, exigence de fraternité jusqu'à la communion et finalement exigence de reconnaissance du don ouvrant sur la louange où l'homme entraîne la création. Ce mouvement eucharistique où la création est réellement habitée comme un temple va être considéré comme l'actualisation partielle, toujours provisoire c'est-à-dire toujours à rechercher à nouveau, de ce moment évoqué au chapitre 8 de l'épître aux Romains où parce que les humains vivront comme fils de Dieu, cesseront les douleurs et l'inharmonie du monde créé. La création saura qu'elle est un temple quand il y aura en son sein le peuple sacerdotal qui remplira son office. Comme le dit magnifiquement le théologien orthodoxe Jean Zizioulas: «L'eucharistie appelle l'homme à rapporter à Dieu le monde entier... l'eucharistie éclaire la relation de l'homme à la nature. Elle lui offre la possibilité d'aimer pleinement la nature et d'en être le roi sans

⁵² Y. CONGAR, *Le mystère du temple*, 289.

⁵³ JEAN-PAUL II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 8. Cfr. aussi *Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise* au § 455: «Non seulement l'intériorité de l'homme est assainie, mais toute sa corporéité est touchée par la force rédemptrice du Christ; la création tout entière prend part au renouveau qui jaillit de la Pâque du Seigneur, bien que dans les gémissements des douleurs de l'enfantement (cfr. Rm 8,19-23), en attendant que voient le jour "un ciel nouveau et une terre nouvelle" (Ap 21,1), don de la fin des temps, du salut achevé».

⁵⁴ *Didachè* 9, 5.

en être l'esclave et sans la revendiquer pour lui seul. Car lorsque l'homme revendique la création pour lui, l'ordre du monde est renversé et la création est en guerre avec Dieu. L'eucharistie révèle que l'homme, au lieu d'être le propriétaire de la création, en est le prêtre qui l'offre à Dieu, libérant ainsi et la nature et l'homme de leurs propres limitations»⁵⁵.

Conclusion

La crise écologique actuelle vient d'une injustice rompant l'harmonie entre Dieu, l'homme et la création. L'homme pécheur recherche son propre intérêt égoïste au lieu de contempler la présence de Dieu dans la totalité du monde créé. L'harmonie ne sera retrouvée que par un homme libéré capable de changer son regard sur le lieu qu'il habite, de le voir non comme un entrepôt où sont accumulés les matériaux qu'il va utiliser, mais comme un temple à habiter, ou encore un lieu où il reçoit l'hospitalité. L'homme alors est appelé à passer d'une *logique d'utilisation* du monde, fût-elle raisonnable, à une *logique d'habitation* ou mieux, de co-habitation. Cela l'entraîne à se comporter dans le monde comme on le fait dans la maison d'un ami: avec délicatesse et attention. Il en jouit comme d'un endroit délicieux où, en tant qu'invité, il peut entrer et se reposer⁵⁶. Le changement du rapport au monde est radical parce que tout ce qui s'y trouve est pris dans ce champ du don et de l'hospitalité. L'appropriation et la dévalorisation des êtres qui nous entourent sont impossibles si toute chose est rapportée à l'Hôte et au respect amical qui lui est dû. Tout être du monde, des personnes aux choses les plus petites, si fragile et si limité soit-il, «si peu d'être qu'il ait», dit Bonaventure⁵⁷, est pénétré de l'intentionnalité hospitalière de Dieu et, de ce fait, ne peut pas être négligé, mais doit être pris dans la dynamique de cette «amitié débordante» que François d'Assise avait pour toute créature et dont l'encyclique *Laudato si'* a rappelé l'exigence vitale pour notre vie «écologique».

⁵⁵ J. ZIZIOULAS, *L'Eglise et ses institutions* (Orthodoxie 3), Paris 2011, 308.

⁵⁶ C. DI SANTE, *L'eucaristia terra di benedizione. Saggio di antropologia biblica*, Bologna 1987, 26.

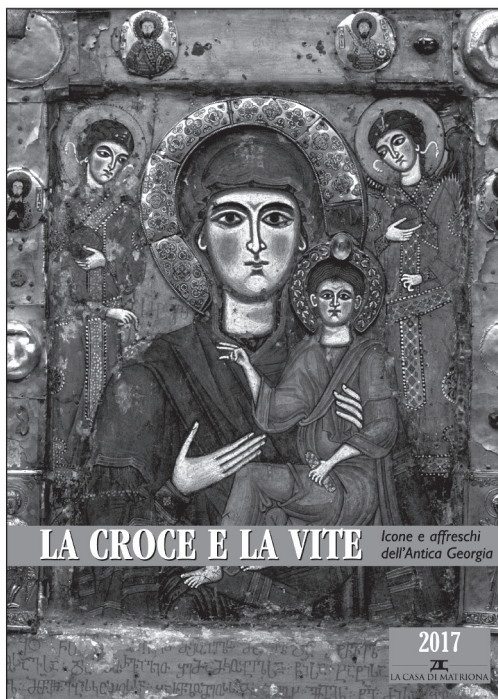
⁵⁷ *Breviloquium*, 2,12,2.

Résumé

L'article propose de lire l'encyclique *Laudato si'* à partir de clés de lecture plus théologique qu'écologique. Le rapport à la création doit être compris comme un rapport théologique où les éléments fondamentaux de la théologie de la création et de la rédemption sont pris en compte. Premièrement il s'agit de voir la création comme un espace de justice où l'homme a la tâche d'ajuster les relations au sein de la triade Dieu-homme-monde en rendant à chacun ce qui lui est dû à partir de la prise de conscience du don premier du Créateur. Deuxièmement la création est lue comme un temple à habiter, c'est-à-dire un espace habité par Dieu et où l'homme peut prier, louer et communier.

Abstract

The article proposes to read the encyclical *Laudato si'* more from a theological than from an ecological point of view. The relation to creation must be understood as a theological topic where the fundamental elements of the theology of creation and redemption have to be taken into consideration. First of all, the creation appears as a space of justice where man has the task to work on the relations in the triad God-man-world, so that each part receives the specific importance, parting from the first gift of the Creator. Another important aspect is creation seen as a temple to live in, that is a space in which God is present and where man can pray, praise and communicate.



LA CROCE E LA VITE

*Icane e affreschi
dell'Antica Georgia*

LIBRO-CALENDARIO 2017

cm 31x44 • pp. 50

25 tavole a colori

Ed. italiana € 15,00

disponibile

anche in francese



L'UNITÀ SEGNO DEI TEMPI

*Il drammatico percorso
dell'unità delle Chiese
nella storia e le nuove
prospettive ecumeniche*

pp. 92 • € 7,00

ACQUISTABILI ANCHE ONLINE SUL PORTALE WWW.LANUOVAEUROPA.ORG



R.C. Edizioni • Tel.: +39-035-294021
rcediz@tin.it • www.russiacristiana.org