

LA DIMENSION SPIRITUELLE DE LA CRISE ÉCOLOGIQUE: UN APPEL À LA CONVERSION

«Le temps n'est plus à se lamenter sur les catastrophes écologiques. Ni à imaginer que, à lui seul, l'essor des technologies pourrait y porter remède. Le sursaut salvateur ne peut venir que d'un immense bouleversement de nos rapports à l'homme, aux autres vivants, à la nature. Le problème écologique nous concerne non seulement dans nos relations avec la nature mais aussi dans notre relation avec nous-mêmes.»

Edgar Morin

Un temps de crise

De toute évidence, quelque chose ne tourne pas rond dans notre monde. Les signes se multiplient qui révèlent un déséquilibre dans l'ordre naturel, et par là même, un déséquilibre qui se répercute dans la vie de l'humain. C'est cela qu'on appelle la «crise écologique», c'est à dire l'ensemble des manifestations (pollutions, épuisement des ressources, perte de la biodiversité, etc.) qui mettent en évidence une rupture d'équilibre majeure dans l'écosystème terre. Cette notion de crise est souvent chargée d'une dimension négative ou pessimiste. Or la crise, en soi, n'est pas un malheur ou un désastre, même si, fondamentalement, elle a un caractère menaçant et dangereux. Elle est, au sens strict, un symptôme qui met en lumière que quelque chose ne va pas.

Un regard plus approfondi sur l'étymologie du mot «crise» peut nous aider à en saisir toute la portée et à réagir de manière plus appropriée. Dans le vocabulaire grec, le terme «*krisis*» peut avoir plusieurs sens. Dans un premier temps, il peut signifier: «dénonciation, séparation, distinction, choix, élection, décision». En latin, on a surtout gardé le sens de «décision». En français, c'est à l'origine un terme médical. Par

exemple, dans le domaine de la santé, on fera référence à une «phase décisive d'une maladie»¹. Il a ensuite été transposé, par analogie, au domaine moral: «il se dit d'un moment critique [...]. De là, l'accent a été mis sur l'idée de trouble, de déséquilibre profond [...]». Le dictionnaire *Littré* définit son usage au sens figuré comme «un moment périlleux et décisif», et donne l'exemple de la «crise de la nature»: «nom donné aux grandes convulsions qui surviennent sur le globe terrestre»². Il s'agit donc, par extension, d'une «phase grave dans l'évolution des choses, des événements, des idées»³, caractérisée par une perturbation, un ébranlement, une rupture d'équilibre.

Mais le mot grec *krisis* a aussi, et ceci est très intéressant pour notre réflexion, une autre série de significations, à savoir celles de «jugement, contestation, sentence, condamnation, résultat, évaluation, solution, explication». Nous sommes effectivement dans un moment critique, décisif, une situation de bouleversement, mais qui se présente aussi comme un *jugement* porté sur notre manière de vivre. G. Siegwalt nous suggère de lire la crise comme un «jugement immanent», c'est à dire qui vient de l'intérieur de la réalité elle-même, une sorte d'évaluation qui est faite de notre civilisation. À travers la crise écologique, le réel fait connaître à l'être humain la dimension «insensée» de ses actions. En effet, l'humain ne peut intervenir sur la nature qu'en respectant ses lois. Les ignorer ne peut qu'être source de mort, tant pour la nature que pour nous.

Par «crise écologique», on comprend donc que l'humanité est à une étape *cruciale* de son évolution. Au double sens étymologique du mot «crucial»: 1) d'abord au

¹ *Dictionnaire Historique de la Langue Française*, sous la direction de A. Rey, Dictionnaires Le Robert, Paris, 1992, p.530.

² *Dictionnaire de la Langue Française P.-É. Littré*, t.II, éd. par l'Encyclopedia Britannica, Chicago, 1987, p.1339.

³ *Petit Robert*, Paris, 1983, p.424.

sens de *carrefour*, dérivé de «croix» (qui fait référence aux poteaux indicateurs à la croisée des chemins, souvent des croix) et ensuite 2) au sens de *critique*, c'est à dire au caractère décisif d'une situation. Une décision devra être prise sur la direction à prendre, qu'on le veuille ou non. Nous ne pouvons échapper à cette épreuve, à ce défi, peut-être le plus grand lancé à l'humanité. Déjà, de nombreux indices nous donnent à penser que la trajectoire actuelle, centrée sur la croissance économique illimitée, n'est plus tenable, et qu'une nécessaire réorientation de nos sociétés est à instaurer.

Par conséquent, on peut dire que toute crise est nécessairement le lieu d'un réalignement, faute de quoi elle est déjà annonciatrice d'une destruction plus ou moins imminente, «si la tendance se maintient»... La crise appelle donc une *décision* radicale: soit en faveur d'un changement de direction vers le rétablissement de l'équilibre vital, soit en faveur de la poursuite de notre visée actuelle jusqu'à une éventuelle rupture complète et irréversible des équilibres bio-physiques nécessaires au maintien de la vie.

La crise oblige donc à un double mouvement. Dans un premier temps, elle oblige à nous *retourner*, c'est à dire à regarder derrière, à nous arrêter pour prendre acte des raisons qui ont conduit à cet état de perturbation majeure. Si nous sommes à cette croisée, à ce carrefour décisif, c'est parce que nous avons suivi un certain chemin. On ne peut prendre une décision éclairée sur l'avenir qu'en connaissance de cause, en étant lucide par rapport à la genèse de cette situation. Qu'y a-t-il de sous-jacent à cet état de choses? Quels sont les facteurs, historiques et autres, qui ont contribué à nourrir cette visée? Quelles valeurs ont été promues et cultivées jusqu'à produire cette récolte? Ceci étant clarifié, la crise oblige aussi, dans un deuxième temps, à se *détourner*, à regarder ailleurs, à penser autrement, pour inventer un chemin neuf qui conduit à un possible rétablissement de l'harmonie. Nous ne pourrons sortir de la crise qu'en infléchissant de manière radicale notre trajectoire de plus en plus périlleuse. Le monde politique occidental ne cesse de proclamer que l'on peut et que l'on doit continuer d'avancer dans la même logique économique qui épuise la terre et aliène les humains. En réalité, il est

de plus en plus évident et impératif qu'il faut changer de direction, se détourner de cette obsession du progrès et du profit illimités.

La crise peut donc être vécue comme un temps de *purification*, au sens d'assainir, de clarifier et de rectifier. La symbolique médicale, où la crise renvoie à un changement, en mieux ou en pire, d'une situation pathologique (crise de foie), peut très bien être transposée dans la perspective écologique. Si on se fie au diagnostic posé sur la santé de notre civilisation que constitue la crise écologique, l'espèce humaine semble incapable, pour le moment, de vivre sainement. Nous entretenons avec la nature une relation malsaine. C'est tout un système vital qui est en crise, et les maux humains ne sont que des symptômes, maintenant impossible à manquer, d'une crise beaucoup plus globale. Ce sont nos sociétés industrielles qui ont entraîné la multiplication des détresses psychologiques, des suicides, des crimes, et de ce que l'on appelle les «maladies de civilisation». Les «maladies de civilisation», autrement dit l'ensemble des pathologies qui se généralisent à l'intérieur des sociétés industrielles, illustrent bien ce à quoi conduisent le surplus et l'excès (de nourriture, de travail, de stress, de sédentarité, de divertissement, de stimulation, etc.). Ils mènent aux maladies cardio-vasculaires, au diabète, à l'hypertension, à l'obésité, aux troubles du fonctionnement digestif et du sommeil, à divers types de cancer, aux problèmes psychologiques, etc. Donc la santé, c'est à dire l'équilibre de l'organisme, qui est un des facteurs fondamentaux contribuant au bien-être de la personne, est menacé par la surabondance de nos sociétés de consommation et par le rythme de vie qu'impose celle-ci. Dans ces phénomènes épidémiologiques, c'est l'interrelation de tous les éléments qui constituent la vie, qui est rendue manifeste. L'être humain ne peut espérer vivre en santé sur une planète malade: l'insanité de notre mode de vie engendre inévitablement l'insanité de notre environnement, laquelle rejaillit à nouveau sur notre santé.

La crise nous indique la nécessité de changer. En cela, elle est porteuse d'un avenir, d'une «promesse» (Egger) : celle d'une possible guérison, d'un retour à la santé. «Le chaos actuel, déclare E. Morin, porte en lui la genèse d'un

monde nouveau»⁴. La crise peut donc être comprise comme une étape de croissance (on parle d'ailleurs de la «crise de l'adolescence») pour l'humanité en route vers une plus grande maturité.

La crise est donc l'occasion par excellence pour apprendre, pour découvrir, pour aller ailleurs (dans la mesure où nous ne sommes pas allés trop loin, où nous n'avons pas atteint un seuil d'irréversibilité). La crise (qu'on pense par exemple à une crise cardiaque subie dans la force de l'âge, consécutive à tout un mode de vie), fait prendre conscience des ratées, des fragilités, des incohérences, des mauvaises perceptions, des habitudes néfastes, etc. À cause du processus de remise en question qu'elle déclenche, elle est susceptible de nous conduire à une meilleure connaissance de qui nous sommes, à une conscience plus vive de notre place dans le monde, et à une plus grande sagesse de vie.

Ce mouvement de retournement/détournement auquel nous convie la crise, en langage spirituel, s'appelle précisément une «conversion». Une conversion est un changement de vie, une décision où on abandonne notre manière de faire habituelle, qui n'est plus source de vie, pour entreprendre quelque chose de nouveau. C'est exactement ce à quoi nous interpelle la crise écologique. Tout comme au plan spirituel, elle conduit à une nouvelle vision de nous-mêmes et un nouveau regard sur le monde.

Une nouvelle vision de nous-mêmes

L'éthique écologique est la plupart du temps comprise comme une tentative de protéger les bases de la vie (que ce soit la vie en général ou la vie

⁴ Cité par M-M. Egger, dans «La double transformation», *La Chair et le Souffle*, 1(1), 2006 p.41.

humaine). Elle se présente comme une réponse rationnelle, logique, intelligente, devant la destruction des différentes formes de vie, une vie constituée d'éléments biochimiques qui ont besoin d'un équilibre pour maintenir leur intégrité. Cette conception est malheureusement un peu réductrice, car elle nous maintient dans une extériorité entre l'humain et son «environnement». C'est d'ailleurs de cette manière dont nous en parlons le plus souvent, l'«environnement», sans réaliser qu'en parlant ainsi nous faisons référence à «ce qui nous environne» à «ce qui nous entoure», donc ce qui est extérieur à l'humain. Or c'est justement cette conception du rapport entre l'humain et la nature, conçus comme deux entités séparés, qui est à l'origine la crise écologique.

En effet, ce qui est à la racine de la crise écologique, c'est cette représentation du monde et de l'humain fondée sur le *dualisme* et l'*anthropocentrisme*, c'est à dire le fait de nous penser et de vivre comme étant «séparés» de la nature, et du même coup, «au-dessus» de la nature, ayant une plus grande valeur, destinés à exercer un pouvoir sur elle. Cette image de nous-mêmes, en tant que «maîtres de la nature» et «centres du monde», remonte au siècle des Lumières. Mais c'est le développement de la science et de la technologie qui a permis de concrétiser la «domination» de l'humain sur la nature. Le christianisme a malheureusement, au cours de son histoire, contribué à la perpétuation du dualisme, (celui entre Dieu et le monde, celui entre l'humain et la nature, celui entre le corps et l'esprit) et de l'anthropocentrisme (bien que la place centrale qu'occupe l'Incarnation et la Résurrection dans la vision chrétienne devrait nous interdire toute forme de dualisme).

On découvre aujourd'hui que l'humain ne peut pas être coupé de la nature sans subir lui aussi une réduction, une «aliénation». Et ce dualisme entre l'humain et la nature se continue à l'intérieur de l'homme en un dualisme corps (nature) et esprit (raison, âme). Là aussi, le manque de reconnaissance de son unité, de son intégrité, se manifeste dans la maladie, autant celle du corps que de

l'esprit. Lorsque l'humain réduit les choses (et même son propre corps) à n'être que des objets, cela ne peut conduire qu'à une rupture mortelle, tant pour l'homme que pour la nature. L'un comme l'autre, coupé d'une dimension essentielle, de leur unité vitale, deviennent malades¹ et se désintègrent.

Pour sortir de la crise écologique, il nous faudra inventer une «nouvelle alliance» (Prigorine), une nouvelle forme relation avec la nature: ni séparé, ni fusionné, mais en interrelation. Le premier pas dans cette direction consiste à nous redéfinir en reconnaissant notre appartenance biologique, notre incarnation dans la chair du monde, ce que Douglas Hall appelle «l'acceptation de notre créatureté». Nous sommes, avant toute chose, des «créatures», faites des mêmes éléments biochimiques que l'ensemble des êtres terrestres. Selon la Bible, nous sommes pétris du sol, lié à lui pour notre subsistance, et destinés à y retourner. Nous sommes, avant d'être «fils et filles de Dieu», les «fils et filles de la terre», des «poussières d'étoile», comme se plaît à le dire Hubert Reeves. Les sciences modernes démontrent notre filiation cosmique, fruit d'une longue évolution, elles ne font rien d'autre qu'affirmer notre créatureté.

Cette nouvelle vision où l'humain n'est plus «mis à part», mais plutôt où il «prend part», il appartient, il fait corps avec la grande communauté des créatures dans laquelle il est inséré, est source d'humilité. D'ailleurs, le mot «humilité» vient de la même racine que «humus», le sol. Cette vision nous remet «sur terre». Elle nous «remet à notre place», c'est à dire que nous ne sommes pas des «extra-terrestres» ni les propriétaires de la terre; nous n'en sommes que ses humbles habitants et ses intendants. Nous sommes simplement les heureux bénéficiaires

¹ Siegwalt fait référence aux «maladies de civilisations» qui sont la correspondance, au plan biologique humain, du déséquilibre de l'environnement. Cf. *Dogmatique* [...], p.165.

de ce dont Dieu a bien voulu nous grâcié et dont nous ne pouvons qu'être reconnaissants.

Pour cette raison, nous sommes dépendants de la nature, ou mieux encore, nous sommes en interdépendance avec la nature. Notre corps est «consubstantiel» à la création, fait de la même substance. C'est par lui que nous faisons l'expérience de la nature, que nous pouvons prendre conscience de notre unité fondamentale avec la création. Selon la tradition patristique grecque, «il n'y a pas de discontinuité, nous dit O. Clément, entre la chair du monde et celle de l'humain, l'univers est englobé dans la "nature" humaine, il est le corps de l'humanité. L'être humain est un "microcosme" qui résume, condense, récapitule en lui tous les degrés de l'être créé²».

Mais l'humain n'est pas que microcosme, il est aussi «microthéos», c'est à dire «image de Dieu», capable de relation avec le transcendant. Parce que l'être humain est, pour prendre la formule de Grégoire de Nysse, «la jointure entre le divin et le terrestre³», en lui la nature est spiritualisée, en lui se réalise la réconciliation et l'unité entre le monde physique et le monde spirituel.

La conception que l'être humain a de lui-même où il se voit tout à fait différent de la nature et tout-puissant vis-à-vis d'elle n'est plus tenable. Nous avons besoin d'une mutation dans nos représentations de l'humain et de son rapport avec la nature pour dépasser les dualismes et l'anthropocentrisme. Mais nous avons aussi besoin d'un nouveau regard sur le monde.

² O. CLÉMENT, «Le sens de la terre», p. 263.

³ *Ibid.*, p. 264.

Un nouveau regard sur le monde

Tant que l'humain se pense le «maître de la nature», le «centre de l'univers», il est normal que celui-ci pose sur la nature un regard «prédateur». C'est ce regard arrogant (McFague) de l'homme moderne qui doit être transformé pour permettre de voir le mystère, la sacramentalité des choses. Le rôle de l'humain n'est pas seulement de protéger ou de conserver intact un patrimoine naturel, ni simplement d'en assurer la juste distribution. Sa vocation consiste aussi à participer à ce mouvement de transfiguration de la nature qui lui redonne sa transparence divine. Selon Kallistos Ware, «L'être humain doit devenir un être liturgique s'il veut espérer surmonter la crise écologique⁴.» Il doit réapprendre à remettre le monde au Créateur, à lui offrir sa propre création. L'être humain est ainsi appelé, par son activité sacramentelle, eucharistique, à «transfigurer⁵» la création — et non à la «défigurer», comme c'est le cas présentement— pour qu'elle redevienne espace de rencontre, Temple de l'Esprit, lieu de communion avec Dieu. Cette compréhension «sacramentelle»⁶ du monde est primordiale pour la spiritualité écologique car elle se présente comme un antidote puissant à l'objectivation destructrice de la nature.

La crise peut donc être comprise, d'une manière très profonde, comme l'occasion de redécouvrir le caractère sacré de la nature, sa dimension spirituelle,

⁴ *Loc. cit.*

⁵ Le thème de la «transfiguration de la nature» est central dans la cosmologie et la liturgie orthodoxe.

⁶ L. Rasmussen se demande si le modèle «sacramentaliste» en éco-théologie ne serait pas celui qui pourrait «offrir les ressources conceptuelles les plus riches pour faire face à la crise environnementale» (L. RASMUSSEN, «Towards an Earth Charter», *The Christian Century*, 23 oct. 1991, p. 967).

lieu d'émergence de la transcendance divine, une nature habitée par l'Esprit. Car la terre est aussi la demeure de Dieu. «Le verbe s'est fait chair», nous dit St-Jean. Dieu a pris corps dans notre monde. Le monde devient alors sacrement, c'est à dire le lieu de la manifestation, de la rencontre, car perçu dans sa transparence à la présence divine. Tout se passe dans le regard que nous posons sur les choses et le mode de connaissance qui en découle.

En effet, pour «connaître» vraiment (au sens de naître-avec), notre «regard arrogant» doit être converti en «regard amoureux»⁷. Il nous faut faire l'expérience de cette relation, de cette participation, de cette co-appartenance, de cette communion avec la nature; prendre conscience que nous sommes «re-liés» à la nature au plus profond de notre être. Jurgen Moltmann appelle cette connaissance une «connaissance participative», qui est bien différente du «savoir» scientifique, lequel n'a pas la même visée et n'engendre pas du tout les mêmes effets. Actuellement, notre connaissance de la nature, parce que non participative, ne se concrétise pas en agir respectueux, mais en exploitation abusive. «Savoir c'est pouvoir», disait Descartes. Moltmann écrit: «La pensée moderne s'est développée en un processus d'objectivation, d'analyse, de particularisation et de réduction. [...] L'intérêt et les méthodes de cette pensée son orientés vers la maîtrise des objets et des états de choses»⁸. Connaître signifie alors «dominer», au sens de mettre à son service, sans égard face à la chose elle-même. L'intérêt est celui de l'humain qui veut s'approprier les choses pour satisfaire ses désirs. Or les sciences modernes récentes ont démontré qu'on «comprend beaucoup mieux les objets et les états de choses quand on les perçoit dans leurs relations avec leur milieu [...], quand on les perçoit dans leur

⁷Sallie McFague, *Super, Natural, Christians. How We Should Love Nature*. Fortress, Minneapolis, 1997, p.32-36.

⁸ J. Moltmann, *Dieu dans la création*, p.14.

intégrité»⁹. Il se produit alors un renversement où se «modifie aussi l'intérêt qui soutient la connaissance: on ne veut plus *connaître pour dominer* [...], mais on veut *connaître pour participer* et pour entrer dans les relations réciproque de l'être vivant»¹⁰. On pourrait dire autrement: «connaître pour aimer» ou «connaître par amour».

La connaissance dont il est question ici n'est donc pas d'ordre uniquement rationnel. Elle touche au cœur, elle produit une ouverture de la conscience qui nous pousse intérieurement à vouloir ardemment que les choses changent. Cette expérience n'est pas le simple résultat de l'intelligence; on peut déjà y reconnaître l'action de l'Esprit.

Cette connaissance n'est accessible que si on prend le temps de s'arrêter, de sentir, d'être présent à ce qui est là et d'entrer dans l'épaisseur de ce qui est offert à notre existence. Une sorte d'«éveil» est nécessaire pour parvenir à cette conversion du regard qui pose les yeux autrement sur le monde que comme un objet à saisir, un matériau à transformer, une ressource à exploiter, mais plutôt comme une unité à contempler et à respecter dans une relation de réciprocité et de solidarité.

La connaissance participative nous amène donc à reconnaître et à respecter les limites inhérentes à toutes les créatures. Sans ce respect des limites, aucune vie n'est possible. La crise écologique est précisément l'expression de la non reconnaissance des limites de la nature et la perte d'intégrité qui en découle. La culture de consommation, si destructrice pour la vie, a pour fondement la

⁹ *Idem*, p.14-15.

¹⁰ *Idem*, p.15.

satisfaction de tous nos désirs. Par conséquent, une juste compréhension de notre interrelation avec la nature ne peut que nous conduire à nous restreindre dans la satisfaction de nos désirs. Et c'est là que se situe un des enjeux spirituels majeurs de la crise écologique: la gestion de nos désirs.

La gestion de nos désirs

Nos désirs sont par nature infinis, et donc insatiables. Ils renvoient aux aspirations profondes de l'être et ne peuvent trouver un comblement total en ce monde. Or le moteur de nos sociétés de consommation consiste à nous faire croire que nous pouvons trouver satisfaction à nos désirs dans l'accumulation constante de biens matériels. Non seulement cela est-il une illusion, mais il s'agit d'une déviation de nos énergies vitales (qu'on pourrait qualifier de «pathologique» au plan spirituel), et qui risque de nous aliéner dans une quête sans fin. Tout notre système économique repose sur cette prémisse: exciter et nourrir le désir de posséder. Or l'*homo economicus*, ou l'*homo consumens* n'est jamais satisfait. Il devient plutôt un *homo insatiabilis* (Egger). Le bonheur semble toujours lui échapper, puisqu'il doit sans cesse l'attendre de l'éternel «nouveau», toujours supposé offrir «plus» et «mieux». Spinsanti a bien formulé cette idée: «L'Évangile de cette religion de la consommation ne connaît qu'une seule béatitude: "Heureux celui qui possède!" Un message tacite est à la base de toutes les publicités: "Il te manque une seule chose pour être heureux; va, achète-la, et tu seras comblé". La promesse de bonheur, lié aux produits de la société de consommation, attire l'homme dans un abîme sans fond»¹¹.

Derrière le besoin irrépressible de consommer (de se faire plaisir, de se divertir, bref, de «compenser», en langage psychologique) en accumulant des biens, se cache une peur du vide, une peur de soi, de sa finitude, une peur de la

¹¹ SPINSANTI, S. «Écologie», *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Cerf, Paris, 1983, p.288.

mort... L'individu occidental, pour combattre la tristesse et l'ennui d'une vie de plus en plus anonyme et insignifiante, d'un manque d'être de plus en plus angoissant, se jette dans l'acquisition d'objets sensés combler ce vide existentiel. Une dynamique pernicieuse s'installe où la société qui crée le vide par l'idolâtrie de l'avoir propose comme remède d'avoir toujours plus. La frénésie des sensations, des divertissements, des nouveaux plaisirs, stimulée par la machine publicitaire du système économique, non seulement ne satisfait pas le cœur humain, mais engendre le pillage et le gaspillage des trésors de la planète. De dépit en désir, on tente d'anesthésier l'angoisse qui nous ronge, sans jamais y parvenir. Il est quand même significatif de constater que la croissance industrielle s'est faite en parallèle à une augmentation vertigineuse de la consommation des excitants et des anti-dépresseurs, deux indices importants de l'instabilité psychologique des habitants des pays industrialisés.

La principale valeur qui a guidé le développement de nos sociétés occidentales est celle de la *croissance*, du *progrès*, contrairement aux civilisations anciennes, dites «primitives», qui étaient fondées sur l'*équilibre* entre l'humain et la nature. Leur manière de vivre s'inscrivait dans un profond respect des limites de la nature (qu'on pense par exemple aux peuples amérindiens). La continuité et la fécondité de la vie, sous toutes ses formes, guidait leurs échanges avec la nature. Or nous vivons, selon l'expression de Molmann, dans une «économie du désir». Tout y est présenté comme un besoin impérieux dont la satisfaction apportera un comblement profond de l'être. La publicité, organe vital de cette économie, crée, selon M. Egger, «une extraordinaire confusion entre besoins et désirs»¹².

¹² Michel-Maxime Egger, « La double transformation », p.55.

Or ce travail de discernement entre nos besoins et nos désirs, entre ce qui est nécessaire à notre vie et ce qui est illusion de bien-être par la consommation, entre ce qui est légitime pour notre épanouissement et ce qui est abus et source d'injustice, se fait dans notre être profond et est centrale dans le processus de conversion. La gestion de nos désirs est d'ordre spirituel. Nous avons besoin de la lumière de l'Esprit pour retrouver ce qui est véritablement source de vie. C'est un combat, non seulement contre un système qui nous entraîne dans l'illusion, mais contre nous-mêmes, contre ces forces qui nous attirent loin de la vie. Les Pères du désert ont abondamment parlé de cette lutte intérieure que l'on doit mener contre ce qu'ils appelaient les «passions», c'est à dire les désirs désorientés qui cherchent faussement satisfaction. Au coeur de ce combat se dégage un élément central, qui semble faire consensus, tant en contexte religieux ou spirituel qu'en contexte séculier, à savoir la notion d'auto-limitation ou d'ascèse. Celle-ci, l'ascèse, apparaît comme une ligne de force de l'agir écologique, qui découle naturellement du changement vision de nous-mêmes et de notre regard sur le monde. J'en présente quelques lieux d'enracinement dans la pensée chrétienne.

Un nouvel agir: l'auto-limitation

Cette conversion, intellectuelle et spirituelle, qui devrait nous redéfinir dans notre rapport avec la nature, ne sera pas sans conséquences pratiques importantes. Ce sont toutes les dimensions de notre agir (ce que nous mangeons, comment nous nous logeons, comment nous nous déplaçons, etc.) qui devront être revisités à la lumière de la conscience écologique. Or nous découvrons, avec une acuité nouvelle, grâce aux acquis des sciences mais aussi de manière très concrète dans les symptômes de la crise, que toute vie s'inscrit dans la limite. Celle de son propre corps d'abord, puis celle du milieu où elle s'enracine. Si c'est une donnée de base au plan biologique, que la vie de tous les êtres est interreliée, ce l'est aussi au plan spirituel. L'existence de l'autre est, en régime chrétien, un appel au décentrement de soi. Notre tradition de foi nous présente un Dieu qui, au coeur même de l'acte créateur, s'auto-limite pour faire exister des créatures

autres que lui. L'être humain, créé à l'image de Dieu et co-créateur, est lui aussi appelé à l'auto-limitation: comme Dieu, à *se retirer pour laisser être ce qui est autre que lui*. L'humanité est appelée à diminuer son emprise sur la création, à renoncer à un contrôle total des processus de la vie, à se restreindre dans son désir de puissance, pour que la nature puisse vivre. L'image opposée à celle de l'homme technocrate, «maître de la nature», est celle de Jésus qui se fait serviteur de la Vie.

En Jésus, Dieu accepte de ne pas prendre toute la place, de se faire petit, de se diminuer, et invite l'humain à entrer dans ce mouvement. Se «diminuer» non dans le sens d'une dévaluation, d'une infériorité ou d'un désir d'auto-destruction de l'humain, ni d'un nivellement entre les êtres (comme le proposent certains extrémistes écologistes radicaux), mais justement dans la reconnaissance de notre spécificité en tant qu'êtres capables de valoriser et de promouvoir la vie de l'autre. Une «diminution» orientée dans le sens d'un être pour l'autre, qui cherche à définir la relation avec la nature en termes d'*amitié* ou de *compagnonnage* plutôt que d'esclavage et d'exploitation. Une «diminution» exprimant la vocation particulière de l'humain à l'amour: une décentration de soi, une dépossession de soi, afin que l'autre grandisse et atteigne la pleine mesure de ce qu'il est.

L'intuition fondamentale du christianisme est que l'être de Dieu se dévoile en se diminuant, en renonçant à sa toute-puissance. Et pourtant, toute l'histoire du rapport homme/nature va dans le sens inverse: l'humain croit se réaliser et réaliser l'image de Dieu en lui en s'élevant, en cherchant à acquérir la toute-puissance sur le monde. La crise écologique apparaît comme le refus de la part de l'humain de se «diminuer», de «se faire petit», ou, inversement, comme la recherche orgueilleuse d'une grandeur «divine» dont on retrouve la trace en *Genèse 3,5* : «Vous serez comme des dieux». Elle manifeste la résistance

congénitale de l'être humain à vouloir «que l'autre soit» et le désir intense de s'accaparer l'être pour soi. Elle témoigne de la tendance innée de l'humain à «être-contre» l'autre pour pouvoir «être-plus» (concrètement, «avoir» plus) que l'autre.

Au fond, nous sommes devant le test ultime de l'exercice de notre pouvoir: sommes-nous assez «puissants» spirituellement pour contrôler l'usage de notre puissance, pour maîtriser notre maîtrise du monde? Sommes-nous capables de mettre notre puissance au service de l'autre, au service de la vie, en particulier dans ce qu'elle a de plus fragile, de plus faible? Jésus ne nous a montré que cela: un Dieu dont la puissance amoureuse veut la vie de toutes les créatures (surtout les plus démunies), au point de devenir lui-même une créature impuissante. Le Christ est, en tant que serviteur de la Vie, le puissant capable d'impuissance. En fait, l'expression suprême de la «puissance» d'un être ne serait-elle pas de pouvoir prendre une forme paradoxalement différente de celle qui consiste à réduire les possibilités de l'autre?

Il est clair que du côté de Dieu, la puissance et le pouvoir, exercés dans l'amour, n'entraînent pas l'anéantissement des autres créatures. Au contraire, les capacités de conservation, de respect, de compassion, sont proportionnelles à la faiblesse de l'autre: «Tu as pitié de tous, parce que tu peux tout», écrit l'auteur de la Sagesse (Sg 11,23) en parlant de Dieu. La toute-puissance divine, généralement conçue comme une omnipotence arbitraire, trouve en Jésus sa vraie mesure: faire vivre, traiter avec ménagement ce qui est petit et fragile. Le péché réside précisément dans l'usage du pouvoir sur la création en vue d'un agrandissement personnel.

Plutôt que de se poser en «seigneur» sur le monde, comme celui qui a un droit de propriété et d'exploitation, en Jésus Christ, Dieu invite l'humain à entrer dans l'intendance de la Vie. Dieu appelle l'humain à assumer la responsabilité qui lui est confiée d'entretenir la vie, de «cultiver et de garder le jardin» (Gn 2,15), et cela jusqu'au sacrifice de la sienne. Pour parler plus concrètement, il s'agit du sacrifice d'un «style de vie» basé sur la consommation et la satisfaction de tous les désirs, d'un mode de vie fondé sur l'accroissement de l'avoir qui engendre fatalement l'exploitation de la nature, autant la nature non humaine qu'humaine. Il s'agit du sacrifice d'une image de l'humain «tout-puissant», si spontanée pour nous, qu'il ne nous vient même pas à l'esprit qu'il pourrait en être tout à fait autrement.

La vocation humaine comprise comme un service de la vie nous conduit en pratique à une *ascèse*, une discipline, un exercice sacrificiel, un effort d'auto-limitation dans la satisfaction de nos désirs. Cette ascèse s'inscrit dans un processus de conversion, une purification des désirs, condition essentielle à l'expression de notre solidarité avec la nature. Au moment même où l'ascèse, en tant que pratique spirituelle un peu masochiste ou auto-punitive, a complètement disparue, voici qu'elle refait surface dans notre culture (par exemple à travers le mouvement de la «simplicité volontaire») en tant que voie privilégiée de libération personnelle et collective vis-à-vis un système économique aliénant. Elle renaît comme alternative à l'esclavage qui caractérise une économie de désir. En effet, cette ascèse, aussi étonnant que cela puisse paraître, n'est pas seulement une action positive pour la sauvegarde de la création, mais aussi, et peut-être surtout, une voie d'épanouissement humain parce qu'elle correspond aux besoins authentiques de la personne, qui sont bien plus au niveau de l'être que de l'avoir. L'être humain se réalise, et accède ainsi au bonheur, dans l'expression de ses capacités et dans la relation bienveillante à l'autre, et non dans la possession toujours plus grande de biens. Une forme de renoncement à la spirale sans fin de

la consommation, loin de «mortifier» la personne et de la faire souffrir, est au contraire un mouvement de vie, de libération et d'accession à soi dans sa vérité.

Nous savons que concrètement une réduction draconienne de la consommation sera absolument nécessaire pour sortir de l'ère du gaspillage. Il est illusoire de penser que l'instauration d'une mentalité écologique puisse se faire sans que cela amène de douloureux changements. Rien de cela ne pourra se faire sans efforts, sans une part de souffrance. «Il n'y a de passage qu'en endurant l'impasse»¹³, écrit Siegwalt. La crise écologique ne peut en aucune façon être fuie. Elle ne peut être qu'«endurée», selon l'expression de Siegwalt, non pas au sens restrictif de «subie», mais plutôt de «traversée». Or dans la tradition chrétienne, un chemin a déjà été ouvert dans cette direction par le passage du Christ de la mort à la vie.

Le christianisme, avec sa longue tradition d'ascèse, peut être ici d'un précieux secours. Sa mission particulière pourrait être d'en faire voir la face positive. Si l'ascèse est indispensable pour assurer la limitation des désirs et permettre ainsi de respecter les rythmes de la nature, elle l'est aussi pour favoriser la pleine réalisation de la personne humaine qui tend à une plénitude d'être bien plus qu'à un comblement matériel superficiel. Telle qu'elle s'effectue aujourd'hui, la quête insensée (c'est à dire sans limite et sans direction) du bonheur humain met en péril non seulement la vie de pays entiers, des autres espèces vivantes, mais la qualité de la vie humaine en général. Le fou dans la Bible est justement celui qui refuse la limite, tout comme l'humanité actuelle. Notre système économique est construit sur la négation de ces limites. L'économie moderne est précisément orientée pour mettre nos capacités technologiques toujours grandissantes au service du désir infini d'exploitation et

¹³ Siegwalt, p.91.

de domination de la terre comme si les ressources étaient illimitées. C'est ce qui transparaît dans la problématique écologique: le non respect de certaines lois fondamentales de la nature. C'est donc au final la nature qui est le «maître à penser» de l'homme, et qui seule peut lui dicter la juste mesure des choses dans son commerce avec elle.

Qu'est-ce donc que la «sagesse» sinon l'intelligence des choses, la juste évaluation de ce qu'elles sont et comment elles sont reliées les unes aux autres et au tout. La sagesse «procède de l'observation et de l'expérience des choses»⁷². Dans la littérature sapientiale, le sage est celui qui accepte d'être enseigné par ce qu'il voit, reconnaissant l'interrelation des choses et leurs limites, et ajustant sa vie en conséquence.

Que nous le voulions ou non (car tel est bien ce qui se prépare inexorablement), nous devons apprendre à nous poser des limites dans notre manière d'exploiter les ressources naturelles et de se les partager. Or il semble que cette idée même de limite soit difficilement acceptable pour les occidentaux, comme si le simple fait de ne pas pouvoir tout se permettre (du moins en théorie) venait miner à la base les rêves de bonheur. Il serait peut-être bon de se rappeler ici que la tradition judéo-chrétienne décrit justement la première faute de l'humanité comme une incapacité à se voir interdire (poser une limite) *un* arbre du jardin, alors que tous les autres lui étaient accessibles (voir *Genèse* 1-5). En fin de compte, la pratique écologique, dans ce qu'elle exige d'auto-limitation, n'est qu'une nouvelle forme de l'ascèse chrétienne.

Dans l'histoire de la spiritualité, en particulier de la spiritualité chrétienne, cette auto-limitation, est conçue comme un entraînement à la privation, non pas

⁷² ⁷²G. SIEGWALT, «Écologie et théologie. [...], 2», p.517

dans un esprit de mortification coupable, mais dans une recherche de l'essentiel et dans le but de devenir libre. L'auto-limitation, puisqu'elle s'attaque à la racine du problème, est sûrement l'action la plus puissante que nous puissions poser dans le contexte de la démesure et probablement une contribution essentielle du christianisme à la crise écologique.

Conclusion

La crise écologique n'est pas une simple question d'ajustement technique du rapport de l'humain avec son environnement. Elle n'est pas seulement une crise de la relation de l'homme avec la nature; elle est une crise de la civilisation, de ses fondations, et, plus profondément, de l'homme lui-même. Elle a quelque chose d'«apocalyptique», non pas d'abord au sens figuré d'une fin possible, mais plus encore au sens propre du mot «dévoiler»: elle est «révélation» des fondements de notre civilisation qui conduisent à une impasse. Elle dénonce l'échec actuel d'une vision, d'une posture, d'une mentalité, d'un système de valeurs. Voilà pourquoi la crise écologique peut être interprétée comme un jugement sur notre manière destructrice de vivre. Elle appelle donc à une conversion, une transformation des attitudes qui va bien au-delà des aménagements superficiels, quelle que soit la façon de nommer ce changement. En effet, toutes nos énergies, notre éducation, notre système économique et politique, sont orientés vers la satisfaction matérielle et immédiate de nos désirs. Cette direction est devenue intenable. Bien sûr, des changements sont nécessaires et urgents à tous les niveaux. Au niveau socio-politique et économique: de nouvelles structures s'imposent; au niveau des comportements personnels et collectifs: de nouveaux modes de vie sont à instaurer. Mais c'est au niveau spirituel, c'est à dire à travers une nouvelle conscience, une nouvelle manière d'être, de penser, de sentir, d'habiter le monde, que prendront naissance de véritables mutations personnelles et sociales.

Car la crise écologique n'est pas seulement une crise extérieure à nous; elle est aussi – et peut-être d'abord– une crise intérieure. Elle nous questionne sur notre relation avec nous-mêmes. Elle remet en question notre manière d'être en ce monde qui est essentiellement dualiste et dominatrice. Elle met en évidence l'illusion de notre séparation d'avec la nature. Il faut repenser notre relation avec la nature (et avec notre propre nature). La crise nous rappelle notre enracinement cosmique, notre lien fondamental avec tous les systèmes de régulation de la vie. Nous sommes radicalement et irréversiblement dépendants du monde naturel.

Plus encore, la crise nous fait découvrir que notre rupture avec la nature est le reflet d'une rupture intérieure. Elle est le signe d'un désordre plus profond. La brisure entre l'humain et la nature est d'abord inscrite en nous. Il nous faut reprendre contact avec nous-mêmes, avec tout ce qui nous habite, avec tout ce qui s'y produit, tout ce qui s'y vit. C'est à l'intérieur de soi que des changements doivent se produire. La *conversion* est précisément ce changement, à la fois intellectuel et spirituel, dans notre vision de nous-mêmes et dans le regard que nous posons sur le monde, qui seul peut fonder une réorientation durable de notre agir. À un niveau très profond, la résolution de la crise écologique dépend de ce que, personnellement et collectivement, nous serons capable de faire comme transformation intérieure.

L'enjeu de la crise écologique n'est pas simplement la survie de l'humain et de la planète. C'est le sens même de l'existence humaine qui est en jeu. Voilà pourquoi cette crise est à sa racine même spirituelle. L'humanité est à un tournant de son histoire (c'est précisément comme cela que nous avons défini la «crise»). Il est impératif que l'humain retrouve sa liberté, en tant que puissance de décision, car il n'est pas fatalement soumis à la logique du développement économique et technologique, à cette pensée qu'il est le maître absolu d'une nature à son service. Nous ne sommes pas «destinés» à entretenir cette logique

qui fait de moins en moins sens et dont l'aboutissement apparaît de plus en plus funeste. Nous arrivons à la fin d'un paradigme, celui d'un rapport de domination (sujet-objet) avec la nature considérée comme totalement extérieure à l'humain. Selon le mot de M.-M. Egger, l'humanité va devoir choisir entre « muter ou mourir »⁷³, entre persister dans l'aveuglement ou ouvrir sa conscience. De nombreux signes, ici et là, nous indiquent que cette conscience écologique est en train d'émerger. En cela, la crise peut être lue comme un « signe des temps ». Cette expression renvoie à l'irruption dans l'histoire d'une réalité nouvelle qui demande à être accueillie. La crise a donc un caractère prophétique : elle est le lieu d'une révélation de Dieu dans notre histoire. Les signes des temps mettent en évidence des lieux de tension (pensons aux rapports hommes/femmes), mais aussi des possibilités de renouvellement de ces rapports. L'art de vivre en harmonie avec la nature, tout comme l'amour, ne peut être exigé par des lois, sinon dans ses principes fondamentaux. Il repose essentiellement sur la « bonne volonté », sur l'ouverture à la grâce. Ce signe des temps nous interpelle : allons-nous continuer de vivre de la même manière, jusqu'à ce que nous ayons irrémédiablement perturbé notre milieu de vie, ou sommes-nous prêts à réviser nos valeurs, notre mentalité et nos comportements de afin de préserver l'indispensable tissu de la vie? Nous n'avons pas d'autre maison que la terre. À nous de décider si nous voulons participer à la naissance de ce monde nouveau que nous promet le Dieu de la Vie.

Louis Vaillancourt

Faculté de théologie et d'études religieuses

Sherbrooke, août 2010

⁷³M.M. Egger, p.37.