

De l'écologie à l'écosophie : l'intuition de Raimon Panikkar

Juan Carlos Valverde Campos

► To cite this version:

Juan Carlos Valverde Campos. De l'écologie à l'écosophie : l'intuition de Raimon Panikkar. Religions. Université de Strasbourg, 2016. Français. NNT : 2016STRAK007 . tel-02314837

HAL Id: tel-02314837

<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-02314837>

Submitted on 14 Oct 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UNIVERSITÉ DE STRASBOURG



ÉCOLE DOCTORALE DE THEOLOGIE ET SCIENCES RELIGIEUSES

Théologie protestante

THÈSE présentée par :
Juan Carlos VALVERDE CAMPOS

soutenue le : **7 octobre 2016**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline / Spécialité : Philosophie de la religion.

**De l'écologie à l'écophilosophie.
L'intuition de Raimon Panikkar.**

THÈSE dirigée par :

Monsieur ROGNON, Frédéric

Professeur, université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

Madame LARRERE, Catherine

Professeure, université Paris I, Panthéon-Sorbonne

Monsieur BOURG, Dominique

Professeur, université de Lausanne

AUTRES MEMBRES DU JURY :

Madame VINEL, Françoise

Professeure, université de Strasbourg

Résumé

La crise environnementale a bouleversé la vie de l'homme et toutes ses activités. L'écologie a essayé de trouver des solutions aux problèmes qui nous assaillent, mais elle reste toujours dans le même *logos* qui nous a mis dans ces difficultés. La théologie, quant-à elle, s'est intéressée depuis peu de temps à cette question. Elle a répondu aux reproches qui lui ont été adressés avec une théologie renouvelée de la création. Notre auteur, Raimon Panikkar, propose de compléter cette approche avec une nouvelle théologie trinitaire. C'est ce qu'il a appelé l'« intuition cosmothéandrique » qui établit une relation étroite et constitutive entre Dieu, l'homme et le cosmos. Cette intuition implique de prêter une attention particulière à la sagesse. Il s'avère donc urgent que l'écologie chemine de pair avec l'écosophie. Dans ce but, il conviendrait que l'homme cultive les vertus qui lui permettront de retrouver son lien avec les autres dimensions de la réalité. Cette nouvelle approche a deux corollaires fondamentaux : une éthique et une théologie politique écosophiques, que nous nous proposons de développer pour prolonger la pensée de Panikkar.

Mots-clés

Ecologie, écosophie, théologie de la création, théologie trinitaire, logos, sagesse, mythe, éthique, vertus, politique.

Abstract

The environmental crisis has disrupted the lives and activities of man. The ecological movement has proposed solutions to the problems we face, but it always uses the same *Logos* that got us into these difficulties. Theology, however has focused on this question only recently. It answered to criticisms with a renewed theology of creation. Our author of interest, Raimon Panikkar, proposes to complement this approach with a new Trinitarian theology. What he called the “cosmotheandric intuition” establishes a constitutive close relationship between God, man and the cosmos. This intuition means paying special attention to wisdom. It is therefore urgent that ecology walks hand in hand with ecosophy. To this end, mankind ought to cultivate the virtues that will allow it to reconnect with the others dimensions of reality. This new approach has two fundamental corollaries : an ecosophical ethics and a ecosophical political theology, that we intend to develop in order to prolong on Panikkar's thought.

Keywords

Ecology, Ecosophy, Theology of creation, Trinitarian theology, Logos, Wisdom, Myth, Ethics, Virtues, Politics.

A mes très cher(e)s

Eileen Larissa, Jorge Eduardo

et Ana Gilda ;

pour leur amour inconditionnel et désintéressé,
ils sont ma *raison de vivre*.

A ma mère ;

pour ses luttes et ses fatigues,
pour le don précieux de *la vie* qu'elle m'a transmis.

A la mémoire de mamá Nina, ma grand-mère ;

pour la sagesse et l'art de vivre qu'elle nous a appris.

Au Maître de la Vie ;

qui m'a tant donné !

Remerciements

La reconnaissance est la mémoire du coeur.

(Hans Christian Andersen)

Je tiens à adresser mes plus vifs remerciements à Frédéric Rognon, mon directeur de thèse ; sa compétence, sa disponibilité, sa qualité humaine et ses remarques toujours pertinentes m'ont beaucoup appris. C'est un trésor qui restera toujours un moteur dans ma vie.

Je remercie les membres de mon jury : Mesdames Catherine Larrère et Françoise Vinel, Messieurs Dominique Bourg et Frédéric Rognon. Soyez assurés de mon estime et de ma profonde gratitude.

J'associe à ces remerciements tous ceux et celles qui ont mis à ma disposition les moyens et les conditions nécessaires pour mener à bien ce travail de recherche ; des ami(e)s : Agnès Delorme, Monsieur et Madame Seigneur, Monsieur et Madame Chapeau, Monsieur et Madame Truchot, Monsieur et Madame Simon, Monsieur et Madame Girault, Pe. Luc Lalire, Pe. Jean-François Desclaux ; mais aussi des institutions publiques et privées : Agence française pour la promotion de l'enseignement supérieur (Campus France), Adveniat Allemagne, Université Nationale du Costa Rica, en apportant un soutien moral et spirituel, mais aussi financier.

Je suis infiniment reconnaissant à toute ma famille – notamment à ma chère épouse – pour son soutien et sa patience envers moi durant cette longue « absence » et pour son enthousiasme à l'égard de mes recherches. Cet encouragement a été pour moi un élan extraordinaire.

Un grand merci aux personnes formidables que j'ai rencontrées et qui ont pris le temps de corriger ce manuscrit : Madame Micheline Rollin, Monsieur Marc Haug, Monsieur et Madame Vaudour, Agnès Delorme, Marc-André Delsuc, François Hohwald ; leur générosité a été un signe évident de solidarité, d'amour et de gratuité dans une société où tout se vend et s'achète.

Mes remerciements vont enfin aux thésards de la faculté de théologie protestante, tout particulièrement aux membres de l'équipe de recherche du C.S.R.E.S., pour la bonne ambiance et les moments passés ensemble.

SOMMAIRE

SOMMAIRE	11
INTRODUCTION GENERALE	15
PREMIERE PARTIE :	
« MISE EN CONTEXTE »	51
CHAPITRE 1. LA NAISSANCE D'UNE DISCIPLINE.	58
CHAPITRE 2. DE L'ECO-LOGIE	84
CHAPITRE 3. ... A L'ECO-SOPHIE.	160
DEUXIEME PARTIE :	
« L'INTUITION COSMOTHEANDRIQUE ET L'ECOSOPHIE »	189
CHAPITRE 1. R. PANIKKAR ET LA « DEEP ECOLOGY ».	195
CHAPITRE 2. CRISE DE L'HISTOIRE ET CRISE ECOLOGIQUE	215
CHAPITRE 3. PRESUPPOSES ET FONDEMENTS	236
CHAPITRE 4. L'INTUITION COSMOTHEANDRIQUE	288
TROISIEME PARTIE :	
L'APPORT ETHIQUE DE R. PANIKKAR ET SES PROLONGEMENTS. « POUR UNE ETHIQUE ECO-THEO-SOPHIQUE »	331
CHAPITRE 1. UNE NOUVELLE ETHIQUE EN THEOLOGIE ?	338
CHAPITRE 2. PRESUPPOSES DE L'ETHIQUE « ECO-THEO-SOPHIQUE »	373
CHAPITRE 3. PROPOSITION D'ETHIQUE ECO-THEO-SOPHIQUE	409
QUATRIEME PARTIE :	
L'APPORT POLITIQUE DE R. PANIKKAR ET SES PROLONGEMENTS. « POUR UNE POLITIQUE ECO-THEO-SOPHIQUE »	471

CHAPITRE 1. UNE NOUVELLE THEOLOGIE POLITIQUE ?	477
CHAPITRE 2. LES PRESUPPOSES DE LA POLITIQUE « ECO-THEO-SOPHIQUE »	507
CHAPITRE 3. UNE ALTERNATIVE A LA POLITIQUE MODERNE. LA POLITIQUE « ECO-THEO-SOPHIQUE ».....	571
CONCLUSION GENERALE	621
GLOSSAIRE DES MOTS PANIKKARIENS.....	653
REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES.....	661
TABLE DES MATIERES	695

¹Après cela, Jésus se manifesta de nouveau aux disciples sur les bords de la mer de Tibériade. Voici comment il se manifesta. ²Simon-Pierre, Thomas qu'on appelle Didyme, Nathanaël de Cana de Galilée, les fils de Zébédée et deux autres disciples se trouvaient ensemble. ³ Simon-Pierre leur dit : « Je vais pêcher. » Ils lui dirent : « Nous allons avec toi. » Ils sortirent et montèrent dans la barque, mais cette nuit-là, ils ne prirent rien. ⁴ C'était déjà le matin ; Jésus se tint là sur le rivage, mais les disciples ne savaient pas que c'était lui. ⁵ Il leur dit : « Eh, les enfants, n'avez-vous pas un peu de poisson ? » - « Non », lui répondirent-ils. ⁶ Il leur dit : « Jetez le filet du côté droit de la barque et vous trouverez. » Ils le jetèrent et il y eut tant de poissons qu'ils ne pouvaient plus le ramener. ⁷ Le disciple que Jésus aimait dit alors à Pierre : « C'est le Seigneur ! » Dès qu'il eut entendu que c'était le Seigneur, Simon-Pierre ceignit un vêtement, car il était nu, et il se jeta à la mer. ⁸ Les autres disciples revinrent avec la barque, en tirant le filet plein de poissons : ils n'étaient pas bien loin de la rive, à deux cents coudées environ. ⁹ Une fois descendus à terre, ils virent un feu de braise sur lequel on avait disposé du poisson et du pain. ¹⁰ Jésus leur dit : « Apportez donc ces poissons que vous venez de prendre. » ¹¹ Simon-Pierre remonta donc dans la barque et il tira à terre le filet que remplissaient cent cinquante-trois gros poissons, et quoiqu'il y en eût tant, le filet ne se déchira pas. ¹² Jésus leur dit : « Venez déjeuner. » Aucun des disciples n'osait lui poser la question : « Qui es-tu ? » : ils savaient bien que c'était le Seigneur. ¹³ Alors Jésus vint ; il prit le pain et le leur donna ; il fit de même avec le poisson. ¹⁴ Ce fut la troisième fois que Jésus se manifesta à ses disciples depuis qu'il s'était relevé d'entre les morts.

Jn 21, 1-14

INTRODUCTION GENERALE



Le véritable voyage, ce n'est pas de parcourir le désert ou de franchir de grandes distances sous-marines, c'est de parvenir en un point exceptionnel où la saveur de l'instant baigne tous les contours de la vie intérieure.

(Antoine de Saint-Exupéry, *Le petit prince*)

1. Cadre général

« Vives bien si piensas en los demás » (Tu vis bien si tu penses aux autres), dit le dicton espagnol que nos aïeux ne cessaient jamais de nous répéter. Car il n'y a rien de plus satisfaisant que de donner un coup de main à quelqu'un. Avoir le temps de s'arrêter pour aider quelqu'un qui a besoin de soins, cela aide à voir plus clairement que la vie est un don en soi. Se savoir utile, se savoir un chaînon important de la chaîne de la Vie donne un sens à la vie. Vivre non pas pour avoir, mais pour donner. Mais cela est devenu dans la société actuelle, soit un travail plus ou moins rémunéré, soit une vertu.

Tous nos contemporains attendent en outre avec impatience le moment d'aller se ressourcer dans la nature.¹ Car la mer, les lacs, les rivières, les fleurs, les oiseaux, les arbres, galoper à cheval ou simplement marcher vers les sommets d'une montagne sont une source intarissable de vie. Mais, quelle contradiction ! L'être humain est aussi en train de réduire à néant l'utérus d'où il est sorti et qui lui a donné la vie, la source de toute Vie.

1.1 Problématique et justification

Beaucoup de rapports le constatent : la terre souffre d'une terrible et dangereuse maladie qui pourrait mettre en péril la vie tout entière. Le 5 novembre 2015, le Brésil a été frappé par ce qui est maintenant considéré comme la pire catastrophe écologique de son histoire. Il s'agit de la rupture de deux barrages miniers qui auraient libéré des dizaines de milliers de mètres cubes de boue polluée. Cette coulée de boue s'est frayé un chemin vers l'océan, provoquant un désastre sur les écosystèmes. Mort et disparition de centaines de personnes et d'animaux ; une ville littéralement rayée de la carte ; plus de 500.000 personnes privées d'eau pour les approvisionnements domestiques et agricoles ; des barrages et des usines de captation à l'arrêt à cause des déchets flottants et des tonnes de poissons morts. D'après les experts, par sa quantité

¹ Nous sommes bien conscients du dualisme « nature-homme » du langage écologique.

et sa composition, cette vague de boue aurait affecté toute une région pour au moins les cent prochaines années.

Des exemples de ce type, similaires ou pires encore, ont tendance à se multiplier de jour en jour. Les *mass media* nous les montrent quotidiennement. Un regard trop pessimiste pourrait faire croire que l'être humain ne semble plus être capable de mesurer ni de maîtriser ses actes. Et pourtant, bien des actions d'un autre genre surgissent aussi tous les jours, un peu partout dans le monde, dans le but de vivre en harmonie avec la nature (bien que cette expression soit déjà en elle-même une contradiction puisque les êtres humains font partie de la nature) : villages écologiques alternatifs, agriculture biologique, énergies renouvelables ou éco-énergies, alimentation écologique, voire aussi une médecine écologique. Ces actions ont tendance à se généraliser alors qu'auparavant elles étaient plutôt isolées. Cela pourrait faire sans doute penser qu'un changement est en train de se produire. On pourrait donc se poser la question : l'homme contemporain serait-il témoin d'un changement de paradigme ou d'une nouvelle vision du monde ? Serait-il témoin de la naissance d'une nouvelle époque ? Ce qui est certain c'est que l'histoire n'est pas statique, elle est dynamique. L'homme évolue, il change, il cherche, il tâtonne, il n'est jamais satisfait, il ne s'arrête jamais dans la recherche de plus de bonheur. Il a besoin de grandir. Cela fait partie de sa nature. Dans cette quête incessante, l'homme est dans la possibilité de construire, mais aussi de détruire, parfois à son insu ou de manière inconsciente. Les bouleversements écologiques auxquels nous assistons semblent avoir accéléré un processus qui s'est amorcé bien avant eux. Il est évident que les traces de la phase antérieure ne disparaissent pas complètement, il est même fort probable que cette éventuelle nouvelle période ne soit pas simplement la disparition ou l'annihilation totale de celle qui l'a précédée, mais le produit d'une fusion. Nous sommes tous en effet le fruit d'une heureuse et, parfois aussi, fortuite alliance. Le vieux et le nouveau génèrent un nouveau produit.

L'homme s'est très tôt rendu compte que tous les organismes vivants interagissent avec leur milieu ambiant. Les plantes prennent de leur milieu ce dont elles ont besoin pour vivre. Il en va de même des animaux, y compris bien entendu des hommes eux-mêmes. Ils ont besoin les uns des autres. La disparition de l'un peut signifier la mort de l'autre. Et pourtant, ce n'est que très tardivement que l'on a vu naître la discipline académique qui se charge de telles études. Malgré cette interaction et ce besoin les uns des autres, il est également bien connu que l'homme s'est compris comme ayant une place privilégiée dans le concert de l'existence et s'est peu à peu éloigné de son *Sitz im leben*. Sa capacité de penser, de se penser, de penser ses actes et son histoire, mais aussi sa capacité de parler, lui ont fait croire qu'il était différent. Il s'est construit

un piédestal sur lequel il est monté sans honte, il s'est octroyé à lui-même un grade supérieur. Il s'est peu à peu séparé des autres créatures. Il s'est construit un monde pour lui seul et, de temps en temps, il part en voyage rendre visite au lieu qui l'a vu naître. Il revient sur ses pas et cherche le terreau qui l'a nourri et qui lui a donné les forces pour s'envoler vers d'autres mondes. Mais, il n'y a peut-être pas de tels autres mondes ! Il n'y a peut-être qu'un seul monde !

Bien des auteurs alimentent aujourd'hui l'idée, de plus en plus répandue, d'une sagesse de la terre, d'un esprit universel, d'une intelligence globale. Nous ferions partie d'un tout inséparable, bien organisé et autorégulé. Ce tout serait régi par une sagesse implicite et inscrite dans tous les êtres. Il n'y aurait pas ainsi un seul être qui ne soit pas vivant. David Fideler le dit en ces termes : « Dans le corps galactique, les étoiles-cellules durent plus longtemps, mais lorsqu'elles meurent dans le flash brillant de l'explosion d'une supernova, elles donnent naissance à de nouvelles formations stellaires comme les croassements et les grincements d'un organisme galactique qui déploie ses modèles de vie au cours des éons. Comme des créatures vivantes sur Terre, la Voie lactée est un système auto-organisé et autorégulé avec son propre métabolisme et son propre patron de vie »², si bien que « nous commençons à réaliser que la vie elle-même ne peut être comprise que comme une partie d'un plus grand processus évolutif cosmique – un processus évolutif qui possède son propre patron métabolique finement réglé ».³ Le philosophe norvégien, Arne Naess, le croit aussi : « Nous ne devenons pas plus petits au motif que nous nous situons dans la Voie lactée, aussi longtemps du moins que nous prenons conscience de participer à quelque chose de grand. Notre participation ne semble pas être moins importante que celle de n'importe quelle autre forme de vie. La vie peut avoir un bel avenir et nous pouvons y prendre part. Au regard des possibilités cosmiques et de ce que nous en apprend la science, il ne semble y avoir rien d'aberrant à faire l'hypothèse du développement d'une conscience embrassant l'univers tout entier ».⁴ Il y aurait donc quelque chose de plus grand qui nous échappe mais dont nous ferions tous partie.

Dans le premier récit de création du livre de la Genèse (1, 26-29), nous lisons : « Dieu dit : 'Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il soumette les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toute la terre et toutes les petites bêtes qui remuent sur la terre !' Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa ; mâle et femelle il

² D. Fideler, *Restoring the Soul of the World. Our Living Bond with Nature's Intelligence*. Vermont : Inner Traditions, 2014, p. 197.

³ *Idem*.

⁴ A. Naess, *Ecologie, communauté et style de vie*. Paris : Editions Dehors, 2008, p. 303-304.

les créa. Dieu les bénit et Dieu leur dit : ‘Soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre et dominez-la. Soumettez les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et toute bête qui remue sur la terre !’. Dieu dit : ‘Voici, je vous donne toute herbe qui porte semence sur toute la surface de la terre et tout arbre dont le fruit porte sa semence ; ce sera votre nourriture ». Après le récit du déluge (Gn 9, 1-2), l’auteur sacré ajoute : « Dieu bénit Noé et ses fils, il leur dit : ‘Soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre. Vous serez craints et redoutés de toutes les bêtes de la terre et de tous les oiseaux du ciel. Tout ce qui remue sur le sol et tous les poissons de la mer sont livrés entre vos mains’ ». Les lecteurs peu assidus du texte biblique qui en sont restés là, ont compris que Dieu donnait à l’homme l’autorité de tout faire vis-à-vis de la nature. L’homme devenait le maître et seigneur de tout ce qui existe, autorisé à en faire ce qu’il voulait. D’autres textes moins fréquentés complètent cette première approximation. Le livre de Sagesse (Sg 9, 1-4a ; 10, 1-2) parlant toujours de la création dit : « Dieu des pères et Seigneur miséricordieux qui as fait l’univers par ta parole, formé l’homme par ta Sagesse afin qu’il domine sur les créatures appelées par toi à l’existence, qu’il gouverne avec piété et justice, et rende ses jugements avec droiture d’âme, donne-moi la Sagesse [...]. Par elle, le premier formé, père du monde, fut gardé avec soin après avoir été créé solitaire. Puis elle l’arracha à sa propre transgression et lui donna la force de maîtriser tout ».

Si le premier texte semble donner une place privilégiée à l’être humain au cœur de la création et pourrait confirmer la domination de l’homme par rapport aux poissons de la mer, aux oiseaux du ciel et à toute bête de la terre, le second confirme la domination de l’homme accompagnée cette fois-ci de la crainte. Finalement, le livre de la Sagesse complète le panorama en disant que l’homme fut créé par la Sagesse divine et que c’est dans cette Sagesse qu’il a été invité à gouverner l’œuvre de Dieu. Or, la sagesse de la terre ne serait autre chose que vivre selon cet esprit, c’est-à-dire vivre en se sachant un membre de plus de cet ensemble, de cette communauté de vie. La quête de la sagesse, de ce point de vue, ne consiste pas à s’isoler du monde pour atteindre des sommets spirituels lointains et étrangers à la plupart des gens. Elle consiste à se savoir dépendant et responsable des autres et à agir en conséquence.

Bref, l’homme a donc compris rapidement que tout ce qui existe est en interrelation. Ceci marque la naissance d’une discipline aujourd’hui devenue une partie fondamentale de tout discours politique, sociologique, philosophique, religieux, entre autres. Ce discours appelé *écologie*, important sans doute, ne semble pas être suffisant pour un certain nombre d’auteurs. Il faut plus qu’une logique, il faut aussi la sagesse. C’est la proposition faite par l’*éco-sophie*,

c'est-à-dire l'idée d'une sagesse universelle pratique et nécessaire pour arriver à surmonter les problèmes écologiques qui nous assaillent.

Nous prenons donc comme point de départ de cette recherche le fait qu'il y a une crise écologique. L'homme se trouve aujourd'hui confronté à une réalité extrêmement difficile. La planète semble bien être malade. Les manifestations de cette crise sont de plus en plus évidentes : dégradation voire disparition de certains habitats, disparition de beaucoup d'espèces, diminution de terres arables, dégradation des sols, réchauffement climatique, pollution de l'air et de l'eau, surpopulation, déchets nucléaires et chimiques etc. Face à cette situation d'urgence, l'homme a essayé plusieurs sorties. Il en a aussi cherché les causes. Qui est le responsable de cette crise ? Est-ce la première fois qu'une pareille chose advient ?

Deux réponses ont vu le jour, presque en même temps. D'une part, les discours écologiques et, d'autre part, les discours écosophiques. Les uns affirment qu'il y a bel et bien une crise et que la raison humaine finira par trouver la solution, alors que les autres ne croient plus que la seule raison suffise, il faut un changement plus profond. Il est vrai par ailleurs que ce n'est pas la première fois que la planète est confrontée à une pareille situation. Des catastrophes, il y en a toujours eu. Cependant, tout semble indiquer qu'elles deviennent de plus en plus fréquentes à cause de l'action de l'homme. D'aucuns ont reproché au judéo-christianisme d'être la religion la plus anthropocentrique, à l'origine alors de cette crise écologique. D'autres pensent qu'il s'agit d'une crise anthropologique généralisée qui requiert des réponses également radicales. L'auteur que nous souhaitons étudier dans cette recherche, Raimon Panikkar, se joint à tous ceux qui pensent qu'il faut une vraie *métanoia* pour arriver à inverser la situation. Plus de technologie ne garantit pas que le cœur de l'homme apprenne à vivre dans le monde comme dans sa propre maison.

Personne n'est capable de se donner la vie, elle est reçue comme un don, gratuitement. Elle n'a pas de prix non plus. Personne ne peut acheter une seule seconde de vie. Et pourtant, les actions des hommes semblent mener bien droit vers la mort, vers la disparition des espèces. Des animaux et des plantes fragiles ont déjà disparus à cause de l'action insoucieuse de l'homme. Comment pouvons-nous assurer que les plus fragiles de l'espèce humaine ne vont pas, eux-aussi, être anéantis ? Il n'y a en effet aucune garantie ! Ainsi s'exprime Arne Næss : « Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, nous sommes confrontés à un choix qui s'impose à nous parce que la négligence avec laquelle nous avons laissé croître la production des choses et la reproduction des êtres humains a fini par nous rattraper. Daignerons-nous nous auto-discipliner et mettre en œuvre un plan raisonnable visant au maintien et au développement

de la richesse de la vie sur Terre, ou continuerons-nous à gaspiller nos chances en abandonnant le développement à des forces aveugles ? ».⁵ Voilà le défi auquel nous sommes aujourd'hui confrontés. Il nous faut choisir entre la vie et la disparition. La société contemporaine que nous avons vu naître et croître et dans laquelle nos enfants sont nés a mis l'accent sur l'accumulation de capitaux, si bien que les riches deviennent plus riches et les pauvres plus pauvres. Il y a, de surcroît, de moins en moins de riches et de plus en plus de pauvres et tout cela au détriment de notre maison, la Terre. Un tel système ne semble pas répondre aux problèmes qui nous défient. Le temps est devenu en outre un ennemi contre lequel il faut se battre. Il faut le maîtriser, le dompter. Il avance inéluctablement bien malgré nous. La vie est devenue une course contre la montre. Le futur est le seul horizon vers lequel tous se dirigent. C'est dans le futur que l'on espère avoir une récompense à tous les efforts. Le système promet une vie meilleure après quelques années de travail et d'efforts. Et l'on oublie de bien vivre le présent ! Voilà une autre contradiction ! L'auteur que nous étudions est convaincu que les contemporains ne croient plus aux promesses d'un futur meilleur faites par ce système. De toute façon, pour arriver à la plénitude promise, il faut hypothéquer le futur faisant du moment présent une corvée. Peut-être faut-il changer la vision du monde que nous avons ! Peut-être faut-il aussi réfléchir sur cette notion du temps qui nous écrase !

Homme, qui es-tu ? D'où viens-tu ? Pourquoi es-tu là ? Quel est le sens de ta présence sur Terre ? Le temps est sans doute venu de reprendre ces questions, vieilles comme l'humanité. Lionel Hubert⁶ exprime bien le questionnement :

Qui donc es-tu ô homme, lancé dans l'infini ?
 Que fais-tu accroché à cette boule ronde
 Qui va courant sans fin vers un Dieu que tu nies,
 Tandis que tu festoies sans te soucier des mondes ?

Qui donc es-tu, puissant, convaincu de ta force ?
 Que fais-tu, arrogant, exploitant les petits ?
 Ton air dominateur, qui des titres se corse,
 Te suivra-t-il lorsque tu perdras l'appétit ?

Qui donc es-tu, chétif, accablé de souffrances ?
 Que fais-tu, maladif, luttant contre la mort ?
 A quoi te servira ta douloureuse errance,
 Et cet accablement d'un aussi triste sort ?

[...]

Qui donc es-tu, savant, chercheur infatigable ?
 Que fais-tu, absorbé par tes décryptements,
 Si tout ce que tu trouves, ô mystère insondable,
 Ne peut que nous conduire à l'enténébrement ?

[...]

⁵ A. Naess, *Ecologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 51.

⁶ L. Hubert, *Homme. Qui es-tu donc ?* Paris : Ed. Fernand Lanore, 1988, p. 230-231.

Qui donc es-tu, ô homme, petit roseau fragile ?
Que fais-tu méditant sur ton triste destin ?
N'as-tu donc point compris, que ton corps fait
d'argile,
N'est qu'un masque éphémère, que tu perdras
demain ?

Qui donc es-tu, ô toi, créature immortelle ?
Que fais-tu, ici-bas, si ce n'est qu'une cure
Pour retrouver enfin, la nature si belle
Que tu perdis le jour, où tu sautas le mur ?

Car, je vais te le dire, ô homme, ce que tu es,
De l'Amour infini d'un tendre Créateur,

Et du brasier ardent, dont toute vie sortait,
Tu es une étincelle, mais aussi un acteur,

Tu es une étincelle, issu de ce brasier,
Aussi inextinguible que la source de Vie,
Mais pour qu'arde le feu, il lui faut respirer,
Et seul un pur Amour est l'air qui l'assouvit.

[...]

Ton âme est immortelle, ne le sais-tu donc point ?
Qui donc es-tu ô homme, ô tête sans cervelle,
Pour oublier ainsi que ton cœur est divin,
Et que ton devenir n'est fait que des merveilles ?

Le psaume 8 le dit aussi : « Quand je vois tes cieux, œuvre de tes doigts, la lune et les étoiles que tu as fixées, qu'est donc l'homme pour que tu penses à lui, l'être humain pour que tu t'en soucies ? Tu en as presque fait un dieu : tu le couronnes de gloire et d'éclat ; tu le fais régner sur les œuvres de tes mains ; tu as tout mis sous ses pieds : tout bétail, gros ou petit, et même les bêtes sauvages, les oiseaux du ciel, les poissons de la mer, tout ce qui court les sentiers des mers » (Ps 8, 4-9). Et Nietzsche disait de l'homme qu'il est : « une corde tendue entre l'animal et le surhomme, - une corde au-dessus d'un abîme ». ¹

L'homme s'est toujours posé la question de savoir qui il est. Dans cette quête, il s'est reconnu comme étant un être doté de quelque chose de plus. Il sait pourtant qu'il n'est pas seul, qu'il n'est pas un être isolé qui n'a pas besoin des autres. Il est sans doute un être privilégié, le pont entre le ciel et la terre, le sommet de l'évolution. Mais aussi un être très fragile, le plus fragile de tous les vivants. La crise écologique a donc relancé ce questionnement. Comment est-il possible que l'homme soit arrivé au point où nous en sommes ? Quelle vision de l'homme a été privilégiée ? Doit-on changer de direction ? Autant de questions que nous nous posons et auxquelles il faudrait essayer de répondre dans cette recherche, sachant tout de même que notre travail ne porte pas exclusivement sur la question anthropologique. Si la vie est l'horizon dernier, comment doit-on définir l'homme ?

¹ F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris : Société du Mercure de France, 1903, p. 14.

La crise écologique a aussi été un moment propice pour que la théologie relance une discussion importante, d'autant plus que le judéo-christianisme a été accusé de se trouver à l'origine de cette crise. A ces reproches, les théologiens ont répondu de manière quasiment unanime par une relecture des récits de la création de la Genèse. Il s'agissait de montrer qu'ils n'invitent pas à la violence ou à la domination indiscriminée de la nature. Une mauvaise interprétation des récits de création aurait pu sans doute donner lieu à de mauvaises pratiques. Cela ne veut pas dire pour autant que les religions soient exemptes de toute faute. Elles se sont chargées probablement de diffuser une lecture trop anthropocentriste de ces récits et une vision de l'homme trop élevée et surdimensionnée. Etant fait à l'image et ressemblance de Dieu, il a été considéré et promu comme le roi et le maître de tout. Il aurait donc pu se permettre de construire et de bâtir, mais aussi de détruire, de casser et d'annihiler non seulement pour atteindre ses buts mais aussi pour satisfaire ses désirs. La proposition de notre auteur apporte une bouchée d'air frais qui nous semble essentielle dans ce domaine. Au lieu de s'isoler, l'être humain a besoin de récupérer le sens de la communauté. La réalité est une, mais elle a été fragmentée. Il faut donc ramasser les fragments et repenser la vie comme une unité. C'est le principe qui a guidé notre recherche et qui devient notre hypothèse de travail.

La crise écologique semble exiger une réponse radicale qui tienne compte de toute la réalité. Les problèmes environnementaux ont suscité deux perspectives complémentaires, celle de l'écologie et celle de l'écophilosophie. Il semblerait, encore une fois, que les réponses apportées par la perspective écologique ne soient plus suffisantes. Nous nous posons donc les questions suivantes : Ne faut-il pas compléter l'écologie par une écophilosophie et faire en sorte que toutes deux cheminent ensemble ? Ne doit-on pas, plus précisément, faire accompagner, voire précéder, la théologie de la création, par une théologie trinitaire renouvelée ? Ne faudrait-il pas affirmer avec J. Moingt qu'« Il est donc urgent de repenser la création dans une perspective trinitaire, pour qu'elle remplisse à nouveau le rôle de chemin de l'homme vers Dieu que lui assigne la révélation, et de renouer à cet effet le lien entre l'acte créateur et les relations d'origine qui structurent l'existence trinitaire de Dieu » ?¹ Il apparaît que R. Panikkar, l'auteur que nous étudierons dans cette recherche, répond positivement à ces questions, c'est le chemin qu'il ose emprunter pour aborder cette problématique, celui de la théologie trinitaire qu'il appellera « Intuition Cosmothéandrique ». Nous nous posons de surcroît la question : Quelle est la contribution spécifique de R. Panikkar à la théologie dans le domaine des études

¹ J. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme. De l'apparition à la naissance de Dieu*, t.II, vol. 1. Paris : Cerf, 2005, p. 294-295.

environnementales ? Sa proposition est-elle une vraie alternative pour sortir de la crise écologique ? Ces questionnements nous permettent de proposer l'hypothèse suivante :

L'intuition cosmothéandrique du théologien espagnol R. Panikkar apporte un complément et une aide pertinentes et nécessaires à la théologie de la création, dans le domaine de la crise environnementale, en introduisant la notion de relations constitutives entre tous les êtres.

La théologie de la création a comme point de départ les récits de la création de la Genèse (1, 1 – 2, 4a et 2, 4b-3). Dieu y est présenté comme le créateur du ciel et de la terre. Mais, l'œuvre de Dieu n'est pas terminée. L'homme va être responsable de mener à terme cette œuvre. La création devient ainsi le lieu par excellence de la créativité humaine. Dieu et l'homme se rencontrent dans l'acte de création. Ainsi la théologie de la création devient-elle une éthique de la création qui prête attention à l'action de l'être humain sur le monde. Le danger consistant à donner une place privilégiée à l'homme, en faisant de lui l'intendant de cette œuvre de Dieu, n'a pas été écarté pour autant.

Les théologiens essayeront de construire une éthique théologique bâtie sur une théologie biblique de la création qui inviterait à contempler la nature comme œuvre de Dieu. Il serait question d'ouvrir les yeux de la foi pour découvrir l'invisible. Dieu est présent dans sa création. D'aucuns diront qu'il faut protéger la terre car elle est notre *oikos*, notre demeure, certes, mais aussi la demeure du *Logos* divin. D'autres inviteront à voir dans la création la présence du Père, du Fils et du Saint Esprit, faisant ainsi un pas significatif vers l'inclusion de la théologie trinitaire dans le discours écologique.

La théologie reste tout de même un *logos*, un discours sur Dieu ou sur l'action de Dieu dans le monde. Les deux personnages de cette histoire sont toujours les mêmes : Dieu et l'homme. Le monde, le cosmos, n'est pris en compte que pour décrire l'action de l'un et de l'autre. Il ne semble pas être important, il est passager, il doit finir, il est éphémère. L'homme doit retrouver sa plénitude, celle qu'il a perdue à cause du péché. Mais, il ne la retrouvera que lorsqu'il aura quitté ce monde. Une certaine herméneutique aurait donc pu décrire le cosmos comme le lieu de la chute de l'homme qu'il faut se dépêcher d'abandonner. Il faut renoncer aux plaisirs du monde. Il est vrai que les théologiens contemporains ont fait des efforts

significatifs pour rejeter ce schéma. Le monde est bon parce qu'il a été fait par Dieu. Mais l'ambiguïté va perdurer jusqu'à nos jours, notamment dans la pratique pastorale.

Dans ce contexte, une réflexion sur la relation entre crise environnementale et théologie trinitaire nous semble être de première urgence. La théologie trinitaire n'a pas été suffisamment prise au sérieux ; dans la pratique, elle est presque considérée comme un appendice du *corpus* doctrinal : un sous-entendu de la foi chrétienne. Il a été plus important de montrer que les chrétiens sont monothéistes (et non pas tri-théistes ou polythéistes !) que de dire que leur foi est avant tout et surtout trinitaire. Un bon nombre d'auteurs contemporains ont essayé de redonner à la Trinité la place qui lui revient. La théologie trinitaire doit se trouver au centre de toute réflexion théologique. C'est le sceau de la foi chrétienne.

Un autre fait a marqué la réflexion des théologiens. A partir du moment où la méthode scientifique a été reçue comme *La* méthode, la théologie a voulu aussi s'inscrire dans cette ligne de pensée. Tout ce qui est dit doit être démontré avec des arguments logiques. La base du discours théo-*logique* est donc le *logos*, la raison. Ce qui ne peut pas être démontré n'a pas de valeur réelle. Ce qui n'est pas justifiable par la raison est devenu ainsi *doxa*, opinion personnelle. Or, le christianisme n'est pas une science, en toute rigueur des termes, il est avant tout constitué de la foi en quelqu'un qui est venu apporter une bonne nouvelle. Et ce quelqu'un est une manifestation de la trinité divine. Nous proposons ainsi que le discours chrétien ne soit donc pas seulement un *logos* mais aussi une *sophia*. La suite de ce travail se chargera de définir et de décrire ce concept.

L'auteur que nous travaillerons dans cette recherche propose non pas d'oublier ou de rejeter le *logos*, mais de ne pas l'absolutiser. Il invite non pas à faire de la théologie, mais à aller au-delà. Il conviendrait donc faire plutôt de la « méta-théologie » décrite comme « l'essai religieux de comprendre l'expérience humaine primordiale que l'on perçoit lorsque l'on se trouve en face de problèmes ultimes ».¹ Pour notre auteur, la théologie fondamentale n'a fait qu'expliquer ou justifier « scientifiquement », « rationnellement », la foi. Or, la foi n'a pas que des raisons logiques. « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point », disait Pascal. Il y a aussi la pratique, l'expérience, la sagesse. La méta-théologie suggère ainsi « une attitude humaine globale qui, d'une part, transcende les élaborations exclusivement intellectuelles du message des diverses religions (théologies) et, d'autre part, va au-delà du *theos* qui constitue

¹ R. Panikkar, *Mito, fe y hemenéutica*. Barcelone : Herder, 2007, p. 344.

l'argument de ces théologies et du *logos* qui en est le moyen pour le traiter ».¹ La sagesse renvoie à la foi, à l'intuition, au *mythos*. La sagesse n'est pas une connaissance académique ou un ensemble d'idées logiques. Cette « intuition » affirme que la réalité ne s'épuise pas dans les clichés de la physique mathématique et mécaniste, il faut aussi le cœur. *Logos* et *sophia*, tête et cœur, il s'agit de les maintenir ensemble.

Dans *La crise de la culture*, H. Arendt affirme que « notre tradition de pensée politique a un commencement bien déterminé dans les doctrines de Platon et d'Aristote. Je crois qu'elle a connu une fin non moins déterminée dans les théories de Karl Marx ».² Peu importent ici les noms de ces personnages. L'idée principale semble dire, en revanche, que dans toute tradition il y a un commencement et une fin bien déterminés. Naissance et mort pourraient aussi être des mots convenables. Les traditions naissent et meurent, mais elles ne disparaissent pas, elles reprennent vie ou sont reformulées grâce aux nouveaux problèmes ou défis que la société relève jour après jour. « Le commencement et la fin de la tradition ont ceci en commun que les problèmes élémentaires de la politique ne sont jamais aussi distinctement révélés dans leur immédiateté et simple urgence que lorsqu'ils connaissent leur ultime relance »³ dit la philosophe allemande. Dans le cadre de notre recherche, nous pourrions paraphraser H. Arendt en disant que la crise écologique est venue relancer, en théologie tout particulièrement, l'urgence de donner un nouveau sens aux affirmations dogmatiques vieilles de quelques siècles. La théologie a donc un commencement, mais elle a aussi une fin. Cette fin marque, non pas la disparition, mais le renouvellement. C'est une nouvelle naissance qui ne nie ni ne dénie la tradition qui la précède. Bien au contraire, elle devient le terreau qui alimente et nourrit les nouvelles réflexions. En faisant référence à Kierkegaard, Marx et Nietzsche, Arendt écrit ceci : « Ils mettent tous en question la hiérarchie traditionnelle des facultés humaines ou, pour formuler cela autrement, ils se demandent encore quelle est la qualité spécifiquement humaine ». Et, concernant Marx, elle écrit : « En renversant de fond en comble la tradition à l'intérieur de son propre cadre, il ne se débarrassa pas vraiment des idées platoniciennes, quoiqu'il prît bien acte de l'obscurcissement du ciel clair où ces idées ainsi que de nombreuses autres présences étaient jadis devenues visibles aux yeux des hommes ».⁴ Il est alors essentiel de connaître la tradition et de reconnaître sa valeur. Mais, si elle est vraiment appréciée, il faut être capable de toujours faire un pas de plus. Ni la philosophie, ni la théologie ne sont des

¹ *Idem*.

² H. Arendt, *La crise de la culture*. Paris : Gallimard, 1972, p. 28.

³ *Ibid.*, p. 29.

⁴ *Ibid.*, p. 57.

savoirs figés. Oser aller au-delà est aussi un signe de sagesse. Celle-ci n'est pas synonyme de savoir acquis, mais de recherche. Le sage n'est pas quelqu'un qui a déjà atteint pour toujours la science, mais celui qui est dans une quête permanente. Il semble donc non seulement essentiel mais urgent que la théologie soit (re)mise en chantier.

La proposition du théologien espagnol que nous souhaitons étudier nous semble aller dans ce sens. Elle met en question un certain nombre d'affirmations « intouchables » de la foi chrétienne, tout en faisant appel à la tradition, dans le désir de chercher de nouveaux horizons, de nouvelles routes qui ouvrent et préparent au dialogue avec la société contemporaine.

Tout ce qui vient d'être développé montre la nouveauté et l'importance de la recherche que nous avons entreprise. La proposition de R. Panikkar invite à s'engager davantage et autrement dans les discussions théologiques concernant l'écologie et l'écosophie. L'intuition cosmothéandrique est très riche et féconde. Prise au sérieux, elle devient un appel à réviser l'anthropologie, l'épistémologie, l'éthique, l'ecclésiologie, l'eschatologie, la théologie politique et tant d'autres domaines de la théologie chrétienne, mais pas uniquement. Il est certain que ses propositions ont devancé le temps. R. Panikkar était une voix prophétique¹ qu'il faudrait écouter plus attentivement. Voilà qui justifie largement notre travail.

Nous pouvons maintenant énoncer les objectifs que nous nous fixons dans cette recherche.

1.2 Objectifs de notre recherche

Ce travail a trois objectifs généraux que nous formulons de la manière suivante :

- ❖ Expliquer et comprendre l'intuition cosmothéandrique du théologien espagnol Raimon Panikkar dans le but de savoir si elle apporte ou non un complément et une aide pertinentes et nécessaires à la théologie de la création dans le domaine de la crise environnementale, et en introduisant la notion de relations constitutives entre tous les êtres.

S'il s'avère que l'intuition cosmothéandrique est pertinente, nous voudrions aussi :

¹ R. Smet l'avait déjà dit ; cf. R. Smet, « Raimundo Panikkar, un profeta para nuestro tiempo », *Anthropos*, 1985, 53-54, p. 73.

- ❖ Evaluer la possibilité de construire, à partir de la proposition de notre auteur, une éthique théologique et une théologie politique plus en accord avec la situation de crise environnementale.

Pour atteindre cet objectif principal, nous nous proposons plusieurs approches spécifiques :

- ❖ Identifier les étapes historiques les plus significatives de la discipline écologique ;
- ❖ Expliquer la nature de la crise écologique ;
- ❖ Comprendre et analyser les causes de la crise écologique et les principales solutions proposées ;
- ❖ Identifier la manière dont la théologie et les religions ont fait et font encore aujourd'hui face au défi écologique ;
- ❖ Décrire la naissance et les principales caractéristiques de l'écophilosophie ;
- ❖ Montrer que les mouvements appelés « Buen vivir » et « Deep ecology » s'inscrivent dans la mouvance de l'écophilosophie ;
- ❖ Mettre en rapport les intuitions de R. Panikkar et de la « Deep ecology » dans le but de montrer l'originalité de l'approche du théologien espagnol ;
- ❖ Examiner les étapes de la conscience humaine proposées par notre auteur et les corréler tant avec la crise de l'histoire qu'avec la crise écologique ;
- ❖ Décrire, expliquer et analyser les présupposés de l'intuition cosmothéologique ;
- ❖ Étudier l'intuition cosmothéologique et sa relation avec l'écophilosophie ;
- ❖ Évaluer l'éventuel besoin d'une nouvelle éthique théologique dans le cadre de la crise écologique ;
- ❖ Formuler les présupposés de l'éthique « éco-théo-sophique » ;
- ❖ Décrire et analyser les caractéristiques d'une éthique « éco-théo-sophique » ;
- ❖ Justifier la nécessité de formuler une nouvelle théologie politique dans le cadre de la crise écologique ;
- ❖ Énoncer les présupposés d'une politique « éco-théo-sophique » ;
- ❖ Décrire et analyser les caractéristiques d'une éthique « éco-théo-sophique ».

1.3 Sur la méthode

Si la « compréhension » ne fait pas concrètement partie de la méthodologie car, selon P. Ricœur, elle se constitue comme un moment non-méthodique¹ qui se combine ensuite avec le moment proprement dit méthodologique de l'explication, nous tenons à dire qu'une étape importante de notre travail a été réservée à ce processus de lecture et de compréhension de la proposition de notre auteur. Panikkar n'est pas un auteur facile à comprendre.

Ce travail pré-méthodologique étant fait, les principales phases ou moments de notre méthode ont été la « description » et l'« explication » de la thèse du théologien espagnol. Décrire et expliquer impliquent de développer analytiquement les arguments les plus importants de l'intuition de R. Panikkar. A propos de l'intuition, il faut dire avec clarté que, dans notre recherche, nous nous sommes tenus à justifier de manière raisonnable et selon les processus académiques appropriés ce que notre auteur nomme « intuition ». Nous n'avons pas fait de l'intuition une méthode de travail.

La description et l'explication exigent aussi une critique. C'est pourquoi nous avons senti le besoin de toujours placer, évaluer et confronter la pensée de Panikkar dans le contexte de la très riche tradition théologique chrétienne. Il est vrai que Panikkar fait le choix de ne pas rester dans l'enceinte de la tradition chrétienne, ses propositions souhaitent s'inscrire dans un contexte plus ample. Quant-à nous, nous faisons le choix de rester dans le domaine de la théologie chrétienne tout en explicitant, lorsqu'il le faut, les notions que notre auteur aurait pu prendre d'une autre tradition philosophique et/ou religieuse. Cela va nous permettre de mieux saisir ses pensées. Celles-ci s'insèrent, d'ailleurs, dans un contexte concret et spécifique. Notre théologien a participé activement aux discussions philosophiques et théologiques de son époque. Il les a assimilées, étudiées et critiquées de manière claire et profonde. Cela explique et justifie les longs développements que nous allons faire avant d'explicitement sa pensée. Panikkar est un fils de son époque, même si, comme nous l'avons dit et le développerons, il a devancé son temps.

Notre approche reste entièrement qualitative, c'est-à-dire que nous avons choisi, d'abord, d'étudier un phénomène ou une thématique particulière (la crise écologique en

¹ « Expliquer et comprendre ne constitueraient pas les pôles d'un rapport d'exclusion, mais les moments relatifs d'un processus complexe qu'on peut appeler interprétation. [...] Si le mot 'compréhension' a une telle densité, c'est parce que, à la fois, il désigne le pôle non méthodique, dialectiquement opposé au pôle de l'explication dans toute science interprétative, et constitue l'indice non plus méthodologique mais proprement véridatif de la relation ontologique d'appartenance de notre être aux êtres et à l'Être » ; P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Seuil, 1986, p. 180 et 202.

l'occurrence), de le comprendre à la lumière des discussions interdisciplinaires, pour ensuite le confronter aux propositions des théologiens, et plus particulièrement à celles de notre théologien espagnol. En confrontant les propositions des philosophes et des théologiens avec celles de Panikkar, nous allons dégager ses particularités et ses nouveautés, en d'autres termes, son apport spécifique à la théologie et à la philosophie.

Le lecteur trouvera dans les pages qui suivent des chapitres plus descriptifs ou synthétiques qui jouent le rôle important de préparation et d'ouverture de notre thème. Ils sont comme la charpente de l'édifice que nous souhaitons bâtir. D'autres chapitres joindront à la description l'explication et l'analyse. Cela étant dit, nous n'avons pas pour but de justifier ou de défendre de façon absolue l'auteur que nous étudions. Il s'avère cependant qu'il a parfois été nécessaire d'expliquer les raisons ou les motifs pour lesquels Panikkar avait été conduit à prendre telle ou telle autre position. Cela ne veut pas dire pour autant que nous tenions à le justifier aveuglément. Nous avons toujours pris la distance nécessaire en cas de besoin.

Les deux dernières parties de notre travail proposent une application concrète à partir ou à la lumière de l'intuition de notre auteur dans deux domaines spécifiques de la théologie chrétienne. Ces deux parties ont donc, méthodologiquement parlant, une coloration plus exploratrice. Elles tentent d'exprimer comment l'intuition de Panikkar peut être comprise et quel pourrait être son apport concret dans ces deux domaines particuliers. Cela signifie que ces deux sections seront plus interprétatives que les autres. Dans les domaines de l'éthique et de la politique environnementales, la théologie est restée très en retrait. La philosophie, elle, l'a sans aucun doute devancée. C'est pourquoi, dans les deux dernières parties et dans ces deux domaines spécifiques, nous nous inspirerons beaucoup des travaux faits par les philosophes. Ils seront d'une très grande richesse et jetteront une nouvelle lumière sur ces sujets. Nous les prendrons comme point de départ pour notre proposition personnelle en théologie.

2. Brève présentation biographique de notre auteur

R. Panikkar sait de quoi il parle lorsqu'il répète constamment dans ses ouvrages l'expression « l'aventure de la vie », parce que sa vie a sans doute été une aventure avec des hauts et des bas, des moments gratifiants et d'autres moins, voire très difficiles. Le but de cette section n'est pas de faire une lecture exhaustive de sa vie et de ses œuvres, car ce travail a déjà été fait par d'autres auteurs et de manière bien plus complète que nous ne pourrions le faire. Il

est question ici de présenter les traits les plus importants de l’auteur à qui cette recherche est consacrée et de prendre connaissance de son œuvre.

Nous allons nous laisser guider par trois ouvrages. Le premier (*Invitación a la sabiduría*) est un texte de R. Panikkar lui-même dans lequel il prend la parole pour nous raconter les moments les plus significatifs de sa vie. Panikkar n’aime pas parler de lui-même, il ne présente que des moments ou des étapes importantes et significatives de sa vie sans entrer dans les détails. Le deuxième ouvrage¹, celui de V. Pérez Prieto, fait une présentation détaillée de la vie et de l’œuvre de notre auteur, et c’est sans doute la biographie la plus complète que nous connaissions. Enfin, les entretiens de l’auteur avec Gwendoline Jarczyk² nous ont aussi été d’une aide précieuse.

Pérez Prieto propose de diviser la vie de notre théologien en quatre moments ou étapes en fonction de la géographie car, comme nous allons le voir, la vie de Panikkar a été marquée par de multiples déplacements. La proposition de cet auteur correspond à ce que Panikkar dit de lui-même. Tout en prêtant attention à cette partition géographique et chronologique, nous allons souligner trois aspects qui nous semblent importants, voire essentiels, dans la vie de notre théologien. Il s’agit d’abord de l’expérience de la guerre, ensuite de l’éducation reçue au sein de sa famille, laquelle sera complétée par un long séjour en Inde, endroit où l’auteur rencontrera un certain nombre de personnes qui vont marquer sa vie pour toujours et, finalement ses voyages autour du monde en tant que professeur ou conférencier. Toutes ces expériences vont se retrouver d’une manière ou d’une autre dans ses écrits. Elles seront marquées en outre par le fait que Panikkar était prêtre catholique.

« Ma vie est marquée par la guerre »³ affirme Panikkar. C’est un premier et très important aspect de la vie de notre auteur qu’il faut citer. En effet, il est né à Barcelone le 3 novembre 1918, date qui coïncide avec la fin de la Première Guerre mondiale. En 1936, la Guerre Civile espagnole va interrompre sa vie. Il va devoir partir en Allemagne et y rester trois ans. C’est ici que Panikkar se découvre comme un passionné tant de la physique et des mathématiques que de la philosophie et de la théologie. Un vieil ami, Miquel Siguan – philosophe et psychologue catalan – dira de lui que : « Quoiqu’il parle plusieurs langues et ait reçu beaucoup d’influences, je dirais que l’allemand est la langue dans laquelle il se sent le plus

¹ V. Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación de la teología. El saber y la vida : Raimon Panikkar*. Valence : Tirant Lo Blanch, 2008.

² R. Panikkar, *Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*. Paris : Albin Michel, 1998.

³ R. Panikkar, *Invitación a la sabiduría*. Barcelone : Círculo de Lectores, 1998, p. 134.

à l'aise et que la philosophie allemande est celle qui lui convient le mieux ».¹ Une nouvelle guerre mondiale va l'obliger à changer une nouvelle fois de domicile. Il revient en Espagne en 1939 où il finira les études qu'il avait commencées en Allemagne. La brutalité des guerres laissera sur lui une empreinte indélébile. Il mourra un peu à chaque fois qu'il verra ses amis partir et ne plus revenir : « de retour en Espagne, j'ai souffert en sachant que beaucoup de camarades d'études étaient dispersés dans divers fronts et que des villes entières, que je connaissais, avaient été bombardées ».² L'époque franquiste (1936/1939-1977) va aussi lui laisser une trace impérissable. Ce premier aspect va forger son esprit et va également lui donner un élan particulier qui restera dans ses écrits. Nous pouvons en citer quelques-uns : *Paz y desarme cultural* (Santander, 1993), *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica* (Barcelone, 2006), *El Espíritu de la política. Homo politicus* (Barcelone, 1999), *L'inévitable dialogue. Dieu, Allah, Bouddha...* (Saint-Amand-Montrond, 2008).

Raimon Panikkar est fils d'une mère Catalane et catholique et d'un père indien et hindou. Ceci, croyons-nous, va laisser une autre empreinte dans le cœur et le corps de notre théologien. C'est un deuxième aspect à citer et à garder toujours présent à l'esprit lorsqu'on lit ses ouvrages. Carmen Alemany était le nom de sa mère, « petite fille d'une grande famille de la bourgeoisie catalane, passionnée de musique et des arts, très catholique et de mentalité plutôt ouverte »³, affirme Pérez Prieto. Ramun Panikkar était le père de notre théologien, Indien d'origine aristocratique (malabar-kerala) avec passeport britannique. Il a fait des études de chimie en Angleterre et était aussi militant indépendantiste. Pour cette raison, il a dû se réfugier en Espagne en 1916 où il a connu celle qui deviendra sa femme, Carmen Alemany. Ils ont eu quatre enfants dont Raimon Panikkar est l'aîné. Ils ont transmis à leurs enfants la tolérance, la relativisation et une profonde spiritualité. C'est de la bouche de son père que Raimon a incessamment écouté, récité et chanté la *Bhagavad Gita*. C'est sans doute lui qui va lui transmettre la passion et la fierté pour l'Orient. Une petite histoire révèle cette fierté. Le vrai nom de notre théologien était Raimundo Paniker Alemany, conformément aux normes du contexte castillan. Or, le souhait de récupérer ses racines tant catalanes qu'indiennes a fait qu'il recouvre d'un côté son prénom catalan Raimon (transcrit en castillan par Raimundo) et de l'autre côté, son nom de famille Panikkar (transcrit en castillan par Paniker). De sa famille,

¹ M. Siguan, « Presentación », *Philosophia pacis. Homenaje a Raimon Panikkar*. Madrid : Símbolo, 1989, p. 9 ; cité par V. Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación de la teología. El saber y la vida : Raimon Panikkar*, op. cit., p. 44.

² *Idem*.

³ *Ibid.*, p. 39.

Raimon garde de bons souvenirs : « Il y avait une profonde harmonie entre mon père et ma mère, bien qu'ils fussent de deux traditions différentes »¹ ou encore : « Ma mère et mon père étaient deux êtres exceptionnels ; je regrette de ne pas les avoir suffisamment compris ».² C'est cette expérience familiale multiple qui lui a sans aucun doute donné une perspective toute particulière de respect et d'ouverture à l'autre. La question religieuse va rester profondément ancrée dans son être. Il le dit ainsi : « J'ai toujours été un être, non torturé mais préoccupé, parce qu'on a l'habitude d'appeler le problème religieux ».³ Ceci va marquer tant sa philosophie que sa théologie et nous aide à comprendre aussi d'où vient cet élan et ce souci particuliers pour le dialogue œcuménique et interreligieux qu'il va joindre à sa préoccupation pour retrouver la paix.

Le désir de mieux connaître ses racines va le faire déménager en Inde en 1954 où il va vivre pendant plus de 25 ans une expérience humaine à la fois gratifiante et douloureuse en tant que prêtre incardiné dans le diocèse de Varanasi. Panikkar écrit ceci : « Les plus de dix ans de ma vie aux bords du Gange, pendant lesquels j'ai vécu la condition humaine dans sa forme la plus nue, ont influé profondément sur ma vie. J'ai découvert que l'humanité est plurielle, que l'ethnocentrisme occidental n'est qu'une perspective, quasi minoritaire. J'ai vu comment on peut vivre la vie en plénitude lorsqu'il y a la foi, même avec très peu de commodités ».⁴ Ce sera une expérience de transcendance qu'il exprime avec émotion sous forme de prière : « Tes chemins, Seigneur, sont les miens et tes désirs les miens... Quand je m'étais déjà fait l'idée de m'établir pour te servir avec toutes mes forces dans le monde culturel d'Occident, quand j'avais quasiment abandonné le monde abyssal et énigmatique de l'Orient qui battait encore dans mes chromosomes ; voilà que tu m'appelles à y aller me donnant pour mission de le connaître plus profondément... Je n'y vais ni avec des airs de suffisance, ni ayant pour mission l'enseignement, j'y vais pour servir ».⁵ Ce séjour va confirmer l'intuition que Panikkar portait déjà en silence : « l'identité humaine est transculturelle et ne peut pas avoir, pourtant, un seul point de référence ».⁶

¹ M. Abulmalham, « Samâdhânam. Homenaje a R. Panikkar », *Ilu. Ciencias de las Religiones*. Madrid : Université Complutense, 2001, p. 21 ; cité par V. Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación de la teología. El saber y la vida: Raimon Panikkar*, op. cit., p. 41.

² R. Panikkar, *Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, op. cit., p. 19.

³ *Idem*.

⁴ R. Panikkar, *Invitación a la sabiduría*, op. cit., p. 134-135.

⁵ R. Panikkar, « Mi último cometa de Occidente », *Cometas*, 194 et 196 ; cité par V. Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación de la teología. El saber y la vida : Raimon Panikkar*, op. cit., p. 53.

⁶ R. Panikkar, *Invitación a la sabiduría*, op. cit., p. 135.

C'est toujours en Inde que Panikkar fera trois rencontres qui vont confirmer et marquer définitivement son chemin et sa vie, de telle manière qu'il dira plus tard « Je suis parti chrétien, me suis découvert hindou et retourne bouddhiste sans avoir cessé d'être chrétien ». Il rencontrera d'abord le prêtre Jules Monchanin, devenu Swami Paramarubiānanda, ensuite le moine bénédictin Henri Le Saux, devenu Swami Abhishiktānanda, et le bénédictin anglais Bede Griffiths, devenu Swami Dayānanda. Tous trois vont s'insérer dans la réalité, la culture et la religion hindoues et se compromettre en elle. Panikkar va découvrir chez eux la possibilité d'être chrétien et hindou en même temps. C'est également grâce à cette expérience que Panikkar va développer son intuition sur la Trinité, inspirée sans doute par l'ouvrage de H. Le Saux, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne. Du Vedanta à la Trinité*, publié en 1965. Panikkar va se sentir si proche de Monchanin et de Le Saux qu'il les considère comme ses deux « âmes sœurs ».¹ V. Pérez Prieto affirme que c'est à partir de ce moment que notre théologien espagnol va commencer à élaborer son œuvre dans laquelle prédomine la question du dialogue entre civilisations et entre religions, marquée par la spiritualité hindoue. Citons quelques ouvrages importants marqués par cette expérience : *The Unknown Christ of Hinduism* (thèse doctorale, London, 1964), *Māyā e Apocalisse. L'incontro dell'induismo e del cristianesimo* (Rome, 1966), *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso* (Madrid, 1996), *The Trinity and World Religions. Icon, Person, Mystery* (Bangalore-Madras, 1970), *Espiritualidad hindú. Sanātana dharma* (Barcelone, 2005 ; original italien publié en 1975). Et bien d'autres.

Une troisième et dernière expérience nous semble très importante dans la vie de notre auteur. Dès son plus jeune âge, Panikkar a donné des cours en Italie, en Espagne, mais aussi en Inde et aux Etats-Unis. Etant installé en Inde, Panikkar a eu l'occasion de revenir en Europe où il va présenter ses thèses de Sciences (Madrid, 1958) et de théologie (Rome, 1961). Il va également participer au Synode de Rome et aux activités du concile Vatican II. En 1964, il retourne en Inde où il va recevoir la proposition d'assumer une chaire aux Etats-Unis. Commence ainsi l'étape dite nord-américaine. Panikkar s'installe en Californie sans couper pour autant ses relations avec l'Inde. En effet, pendant plus de 20 ans, il va diviser son temps entre l'Inde et les Etats-Unis. Il donnera des cours en tant que *visiting professor* dans les universités de Harvard et de Californie, ainsi que dans l'Union Theological Seminary de New York. En 1970, il va être nommé Professeur Honoraire de l'United Theological College de Bangalore et va s'installer de manière presque permanente dans l'Université de Californie à Santa Barbara (1971-1987) en tant que responsable de la chaire de Philosophie Comparée de la

¹ R. Panikkar, *Entre Dieu et le cosmos*, op. cit., p. 22.

Religion et de l'Histoire des religions. L'expérience aux Etats-Unis va aussi être très importante dans la vie de notre auteur. Il a choisi de s'installer dans le pays dirions-nous archétypique du modèle capitaliste qu'il va tant critiquer dans ses ouvrages. Il justifie sa présence en Californie en disant qu'il s'agit d'un endroit où le mixage culturel et interreligieux est important. Il y avait aussi à cette époque un intéressant mouvement de renouvellement spirituel. Pour Panikkar, la Californie était un « centre vital ».¹ Cette expérience va permettre à notre auteur d'articuler la *praxis* et la théorie, idée qu'il défend franchement et que nous retrouvons dans ses ouvrages. Une grande partie de sa production intellectuelle date de cette époque. Son travail donnera également lieu à toute une série de thèses doctorales.²

En 1987, Panikkar prend sa retraite et décide de revenir vers ses racines catalanes en s'installant à Tavertet, Barcelone. Il y mènera une vie de moine tout en participant à la vie culturelle et religieuse catalane. Il fera de cette retraite en pays catalan la fermeture de la boucle qui complètera son cycle vital, son *karma*, pour « arrondir ou enraciner ma vie, retournant au lieu où je suis né ».³ Panikkar mourra le 28 août 2010.

L'œuvre de notre auteur est immense, près de 60 livres et plus de 1500 articles. La lecture de sa production laisse entrevoir qu'il y a deux ou trois étapes dans sa réflexion. J. D. Escobar⁴ a reconnu, tout comme V. Pérez Prieto, « trois mentalités » associées à trois périodes de sa vie. Pour lui, un premier Panikkar a été marqué par ses études de physique, de chimie et de philosophie qui se sont déroulées entre 1930 et 1960. Il y aurait un deuxième Panikkar plus préoccupé par le dialogue interreligieux et qui serait le résultat de son séjour en Inde entre 1954 et 1966. Le troisième Panikkar correspond à celui qui réfléchit sur la situation actuelle de la société et qui veut trouver une réponse aux problèmes des hommes et des femmes d'aujourd'hui. C'est le Panikkar qui propose, dit J. L. Meza, « un projet d'humanité »⁵. Cet auteur résume avec un beau paragraphe cette étape : « C'est le Panikkar du risque existentiel et de la responsabilité intellectuelle, du symbole comme expression de la réalité, du *pisteuma* pour comprendre le fait religieux, du caractère tempiternel de la vie et de l'intuition

¹ V. Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación de la teología*, op. cit., p. 62.

² Voir *ibid.*, p. 340-341.

³ *Ibid.*, p. 64.

⁴ J. D. Escobar, « El lenguaje religioso de Raimundo Panikkar ». *El quehacer teológico : experiencia, lenguaje y comunicación de la fe*. Santiago (Chile) : San Pablo, 1997, p. 331-344.

⁵ J. L. Meza, *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*. Thèse doctorale. Bogotá : Pontificia Universidad Javeriana, 2009, p. 61.

cosmothéandrique ».¹ J. Pigem² pense, en revanche, qu'on peut parler de deux Panikkar. Le premier aurait été marqué par l'aristotélisme, la scholastique et la catholicité, alors que le deuxième coïncide avec le deuxième et troisième moments proposés par Escobar. J. L. Meza affirme qu'une lecture longitudinale de l'œuvre de Panikkar ne permet pas de prétendre qu'il y aurait « plusieurs » Panikkar, car on retrouve dans ses écrits de jeunesse un certain nombre de concepts qu'il utilisera plus tard dans ses écrits de maturité. Ce fait est confirmé par Pérez Prieto. Ce qui est certain c'est que, pour tous ces auteurs, la pensée de Panikkar évolue allant d'une phase plus catholique romaine vers une phase plus universelle dans laquelle tant sa philosophie que sa théologie vont trouver toute leur solidité et leur sagesse.

On ne saurait conclure cette brève présentation de notre théologien espagnol sans dire un mot sur sa théologie. Panikkar sait que Dieu est au-delà de la théologie et des affirmations des théologiens qu'il considère comme prétentieuses. Il ne se voit ni comme un dissident ni comme un hérétique, non plus comme un anarchiste ou comme un rebelle ; il défend la possibilité de dialoguer dans la vérité. Il écrit : « Il est important de remettre en question le mythe, le contexte, la vision du monde, sans être un 'terroriste'. [...] Je suis convaincu que le plus grand service que je peux prêter à notre temps [...] peut consister à me compromettre avec la défense du pluralisme ».³ Notre auteur refuse d'enfermer Dieu dans des connaissances techniques ou dans des dogmes préétablis. Il sait que sa position est délicate et qu'il se fait de plus en plus d'ennemis, notamment dans le milieu catholique orthodoxe : « Je suis conscient d'avoir été ignoré par les théologiens catholiques... En réalité, je crois qu'ils ne m'ont pas lu, c'est bien pour cela qu'ils me mésinterprètent et m'attribuent des idées qui ne sont pas miennes en les insérant dans un contexte qui n'est pas le mien, possiblement parce que l'Occident croit que son contexte est universel ».⁴ Panikkar est en outre bien conscient d'aller à contre-courant : « Beaucoup de mes idées vont à contre-courant, je le sais, tout comme je sais que je ne suis pas populaire dans les ambiances académiques ». Pérez Prieto s'aventure à dire que certains théologiens voient en Panikkar un philistin, un rustre ; pour cet auteur, ils n'entendent que la musique sans s'arrêter à la lettre.⁵

¹ *Ibid.*, p. 62.

² J. Pigem, *El pensament de Raimon Panikkar : interdependència, pluralisme, interculturalitat*. Barcelone : Institut d'Estudis Catalans, 2007, p. 17 ; cité par J. L. Meza, *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, op. cit., p. 61.

³ R. Panikkar, *Invitación a la sabiduría*, op. cit., p. 137.

⁴ Cité par V. Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación de la teología*, op. cit., p. 158-159.

⁵ *Idem.*

R. Fornet-Betancourt, philosophe cubano-allemand, dit de Panikkar : « Raimon Panikkar ne philosophe pas pour qu'on lui donne raison, mais pour offrir des chemins possibles [...]. Ce qui est décisif dans l'apport de Raimon Panikkar [...] c'est qu'il ne nous donne pas une pensée toute faite pour être répétée. Non, il s'agit, bien au contraire, d'une pensée qui invite à réfléchir comme dans un processus d'accompagnement dialogique dans lequel non seulement nous apprenons à penser avec les autres, mais nous nous laissons penser et comprendre par tout ce que nous pensons, car c'est vraiment un processus de connaissance, c'est-à-dire de naissance et de renaissance ».¹ La théologie de Panikkar donne donc à penser ; il ne s'agit pas pour lui d'enfermer l'orthodoxie dans de petites vérités toutes faites. Panikkar souhaite ouvrir de nouvelles routes en faisant appel au symbole ; ces routes sont sans doute différentes de celles qui existent déjà et qui ont été figées pour toujours. Tout comme P. Ricœur, Panikkar est convaincu que le « symbole donne à penser ».² A partir de l'expérience symbolique de la Trinité, Panikkar cherche à parler de Dieu, de l'homme et du cosmos. Il pourrait faire sienne l'affirmation de J. Moingt : « La foi trinitaire peut nous aider à construire un monde plus uni dans sa diversité culturelle et religieuse, plus solidaire dans la défense des libertés et des droits de la personne, plus humain et plus respectueux de la nature ».³ Pour notre théologien espagnol, le défi du christianisme contemporain consiste à récupérer sa dimension trinitaire sans nier pour autant le monothéisme. Et pour cela, il nous faut une « nouvelle innocence », ou une « seconde naïveté », selon les mots de P. Ricœur. Panikkar reçoit les précieuses données de la tradition, les questionne et invite à creuser davantage à la lumière du contexte contemporain, de ses crises et de ses recherches. La théologie de Panikkar est ainsi une théologie qui cherche à dialoguer avec le monde d'aujourd'hui. Elle souligne l'importance de l'expérience personnelle et prend comme point de départ la contemplation, le retour vers soi et l'admiration. Panikkar n'a pas la théologie chrétienne comme horizon dernier, il souhaite inclure dans sa réflexion tous les hommes, toutes les cultures et toutes les religions.

¹ R. Fornet-Betancourt, « Ciencia, tecnología y política en la filosofía de Raimón Panikkar », I. Boada (ed.), *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*. Barcelone : Centre d'Estudis de Temes Comparanis-Pòrtic, 2004 ; cité par V. Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación de la teología*, op. cit., p. 161.

² P. Ricœur, *Finitude et culpabilité II*. Paris : Aubier, 1960, p. 153-154.

³ J. Moingt, *Los tres que visitaron a Abraham. Conversaciones con M. Leboucher sobre la Trinidad*. Bilbao : Mensajero, 2000, p. 55-57.

3. Etat de la recherche

D'après V. Pérez Prieto¹, les recherches doctorales sur la pensée de R. Panikkar ont débuté en 1971 avec la thèse de A. Loss, *L'esperienza religiosa in Raimundo Panikkar*, soutenue à l'Université de Pavie en Italie, et se sont poursuivies jusqu'à nos jours avec, entre autres, la thèse de Jéssica Sepúlveda, *La relación del ser humano y la naturaleza : una experiencia integral de vida. Aproximación desde el pensamiento cosmoteándrico de Raimon Panikkar*, soutenue en 2015 à l'Université Complutense de Madrid. Les publications d'articles et de livres semblent avoir également commencé dans la décennie de 1970, avec l'article de A. López Quintas, « Raimundo Panikkar. Irreductibilidad y complementariedad de ciencia y filosofía », publié dans le livre *Filosofía española contemporánea* (Madrid : Bac, 1970), se prolongeant et se développant pareillement jusqu'à aujourd'hui.

Force est de constater que les intuitions de Raimon Panikkar ont tendance à revenir de plus en plus quelques décennies après sa mort, mais aussi déjà avant sa disparition. On retrouve des études dans toutes les disciplines, notamment en philosophie, anthropologie, politique, sociologie, mais surtout en théologie. Deux constatations – qui touchent de très près notre recherche – doivent également être mentionnées. Premièrement, très peu de travaux et de publications se font en langue française et il est difficile, voire impossible, d'y accéder. De surcroît, l'accès aux articles des chercheurs étrangers, publiés en dehors de la France, est un vrai obstacle et relève du parcours du combattant pour quiconque souhaite approfondir la pensée de Panikkar. Deuxièmement, Panikkar, comme nous l'avons déjà mentionné, a été relégué, oublié, voire mésestimé ou dédaigné par les théologiens. Ceux qui se sont intéressés davantage à sa pensée se trouvent à la frontière entre l'orthodoxie et l'hétérodoxie. Nous constatons l'existence d'un certain nombre d'études en philosophie et sociologie comme aussi en théologie. Cet inconvénient devient, par ailleurs, un indice d'une double réalité. Il montre, d'abord, la richesse de la production de notre auteur qui n'est pas restreinte ou limitée à la théologie, car elle touche la réalité dans son ensemble. C'est bien pour cela que n'importe quel domaine du savoir peut profiter de cette pensée innovatrice et toujours d'actualité. Ensuite, le fait que les théologiens n'aient pas pris en compte les intuitions de Panikkar qui sont parfois osées et audacieuses, mais aussi libres de toute attache institutionnelle, montre l'urgence d'un changement de mentalité, peut-être aussi d'une ouverture plus importante en théologie.

¹ V. Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación de la teología*, op. cit., p. 340.

Si notre recherche est strictement théologique, elle fait appel aux autres disciplines – qui ont pris l’initiative bien avant la théologie sur un bon nombre de sujets, notamment celui qui nous concerne – pour trouver des réponses à d’innombrables questions qui se posent dans le contexte de la crise écologique. C’est pourquoi, dans cette section consacrée à l’état de la recherche, nous allons évoquer non seulement les travaux menés sur l’œuvre et la pensée de Panikkar, mais aussi sur ce que nous avons voulu appeler ses prolongements, à savoir, l’éthique théologique et la théologie politique. Mention sera aussi faite des études réalisées dans d’autres disciplines qui nous ont servi de point de départ et d’inspiration pour notre proposition.

3.1 Recherches menées sur Panikkar

Dans ce premier paragraphe, nous centrons notre attention sur les recherches réalisées ayant comme sujet la pensée de notre théologien espagnol ou l’ayant pris comme source d’inspiration, tout particulièrement dans les domaines de la sociologie, de la politique, de la philosophie et de la théologie. Nous ne citerons que les textes auxquels nous avons pu avoir accès.

3.1.1 En sociologie et en politique

Quelques auteurs se sont tout particulièrement intéressés à l’intuition de Panikkar dans le domaine socio-politique, notamment en ce qui concerne les alternatives politiques à la démocratie, le pluralisme et l’interculturalité. On pourrait citer, entre autres, Ch. Eberhard¹ lequel cite maintes fois R. Vachon, tous deux inspirés de toute évidence par la pensée de notre auteur. Le titre de la thèse doctorale de Ch. Eberhard, soutenue en 2000 à l’Université Paris I, dans le domaine du droit, montre à l’évidence le lien avec la pensée de Panikkar : « Droits de l’homme et dialogue interculturel. Vers un désarmement culturel pour un Droit de paix ». En France, S. Latouche² a manifesté une certaine adhésion à l’intuition cosmothéandrique et le rapport de celle-ci à la théorie de la démocratie, à l’interculturalité et à la recherche du dialogue dans le but d’atteindre la paix.

¹ Ch. Eberhard (dir.), *Le courage des alternatives*. Paris : Karthala, 2012 ; mais aussi *Oser le plurivers. Pour une globalisation interculturelle et responsable*. Paris : Connaissances et savoir, 2014.

² S. Latouche, « Introduction au pluriversalisme de Raimon Panikkar », R. Panikkar, *Pluriversum. Pour une démocratie des cultures*. Paris : Cerf, 2013.

3.1.2 En philosophie

La philosophie a été un domaine particulièrement fécond quant à la production de thèses doctorales. Elles s'intéressent, par exemple, à la méthode imparative (néologisme panikkarien) et au dialogue interculturel¹, à l'ontologie relationnelle², à la relation entre l'être humain et la nature³, à la notion de temps⁴, à l'éthique interculturelle à partir de l'approche diatopique et du dialogue dialogal⁵, à l'expérience multireligieuse et à l'attitude pluraliste mettant en relation notre théologien avec la pensée de plusieurs confrères, notamment P. Knitter.⁶

Quelques articles scientifiques s'inspirant aussi de l'intuition de notre auteur peuvent pareillement être cités. K. Min⁷ s'est intéressé à la question de l'ontologie du pluralisme, F. Dallmayr⁸ à celle du sécularisme sous la perspective de la philosophie politique, R. Fornet-Betancourt⁹ aborde la relation entre philosophie, politique et technologie dans la pensée de notre théologien et C. M. Gómez¹⁰ réfléchit sur la théorie de la compréhension interculturelle chez Panikkar, faisant une comparaison avec l'herméneutique heideggerienne et explorant l'herméneutique diatopique, les équivalents homéomorphiques et le dialogue dialogal.

3.1.3 En théologie

Nous allons nous arrêter davantage sur ce domaine pour montrer, d'une part, les champs d'intérêt des théologiens concernant la pensée de Panikkar et pour souligner, d'autre part, la

¹ V. Pérez Prieto, *A filosofía imparativa, integradora e en diálogo intracultural de Raimon Panikkar*. Thèse doctorale. Santiago de Compostela : Université de Santiago de Compostela, 2012.

² M. Kopecka Verhoeven, *Raimon Panikkar et l'interculturel : racines théologiques et environnement philosophique d'une ontologie relationnelle*. Thèse doctorale. Paris : EPHE, 2008.

³ J. Sepúlveda Pizarro, *La relación del ser humano y la naturaleza : una experiencia integral de vida. Aproximación desde el pensamiento cosmoandrónico de Raimon Panikkar*. Thèse doctorale. Madrid : Universidad Complutense, 2015.

⁴ M. Angeles Canadell Prat, *La notió de temps en Raimon Panikkar*. Thèse doctorale. Barcelone : Université de Barcelone, 2005.

⁵ D. Rondeau, *Prolégomènes à une éthique interculturelle*. Thèse doctorale. Québec : Université de Laval, 2001.

⁶ J. F. Duggan, *Multireligious Experience and Pluralist Attitude : Raimon Panikkar and his Critics*. Thèse doctorale. Toronto : University of St. Michael's College, 2000.

⁷ A. K. Min, « Loving without understanding : Raimon Panikkar's ontological pluralism », *International Journal for Philosophy*, 2010, vol. 68, issue 1-3, p. 59-75.

⁸ F. Dallmayr, « Rethinking secularism », *The Review of Politics*, 1999, vol. 61, issue 4, p. 715-735.

⁹ Fornet-Betancourt, R., « Ciencia, tecnología y política en la filosofía de Raimón Panikkar », I. Boada (ed.), *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*. Barcelone : Centre d'Estudis de Temes Contemporanis-Pòrtic, 2004.

¹⁰ C. M. Gómez, « La hermenéutica intercultural de Raimon Panikkar », *Franciscanum*, 2015, 164, vol. 62, p. 19-43.

singularité de notre recherche. Encore une fois, nous ne citons que les textes auxquels nous avons eu accès.¹

3.1.3.1 Les thèses

Un grand nombre de thèses² concernant la pensée de Panikkar ont été soutenues dans différents endroits du globe. La plupart d'entre elles ne sont malheureusement pas facilement accessibles. Parmi celles auxquelles nous avons eu accès, les auteurs abordent plusieurs sujets.

Ian Nason Hunter³ a travaillé la doctrine du Saint Esprit dans la théologie de Panikkar, Gerard Vincent Hall⁴ a recherché la relation entre l'herméneutique et le pluralisme religieux et Juan Daniel Escobar Soriano a soumis à l'épreuve de la révélation chrétienne l'intuition de notre auteur. Cheriyan Menacherry⁵ a étudié les notions d'histoire, de mythe et de symbole dans la christologie de Panikkar et D. Mundford⁶ la théologie de Panikkar dans son ensemble.

Plus près de nous (à partir des années 2000), nous retrouvons les travaux de Giuseppe Tondo⁷ qui a comparé la christophanie de R. Panikkar et la christologie de la déclaration *Dominus Iesus*, ceux de Victorino Pérez Prieto⁸ sur la divinité chez Panikkar et ceux de José Luis Meza⁹ qui a enquêté sur l'apport de l'anthropologie de Panikkar à l'anthropologie chrétienne. Joseph Ciriack Hekkekarott¹⁰ a comparé la christologie de R. Panikkar et celle de Bede Griffiths dans le contexte de la mission chrétienne en Inde, et Sebastian Mattapally¹¹ la

¹ Les différentes thèses apportent d'autres informations ; voir, par exemple, l'état de la recherche de la thèse de J. L. Meza, *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, op. cit., p. 22-27.

² Pour les thèses soutenues entre 1971 et 2006, nous renvoyons le lecteur au texte de V. Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación de la teología. El saber y la vida : Raimon Panikkar*, op. cit., p. 340-341.

³ I. N. Hunter, *The Doctrine of the Holy Spirit in the Thought of Raimundo Panikkar in the Context of Contemporary Theology*. Brisbane : Univesity of Queensland, 1977.

⁴ G. V. Hall, *Raimon Panikkar's Hermeneutics of Religious Pluralism*. Michigan : Catholic University of America, 1993.

⁵ Ch. Menacherry, *History, symbol and myth in the Christology of Ramon Panikkar*. Rome : Pontificia Universidad Gregoriana, 1990.

⁶ D. Mundford, *The Theology of R. Panikkar*. Oxford : Université d'Oxford, 1975.

⁷ G. Tondo, *La cristofania di Raimundo Panikkar e la cristologia della Dominus Iesus a confronto*. Rome : Pontificia Facoltà teologica S. Bonaventura, 2006.

⁸ V. Pérez Prieto, *Dios, el ser humano y el cosmos : la divinidad en Raimon Panikkar*. Salamanque : Universidad Pontificia, 2006.

⁹ J. L. Meza, *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica*, op. cit.

¹⁰ J. C. Hekkekarott, *Christology and Christian mission in India : a study of the Bede Griffiths and their implications for Christian mission in India*. Rome : Pontificia Universitas Urbaniana, 2000.

¹¹ S. Mattapally, *Christophany : witnessing Christ today a spirituality of dialogue in Raimon Panikkar*. Rome : Pontificia Università Gregoriana, 2006.

spiritualité de la christophanie. Finalement, Francilaide de Queiroz Ronsi¹ a mis en rapport les mystiques Th. Merton et R. Panikkar dans le cadre de la mystique chrétienne et du dialogue interreligieux.

3.1.3.2 Recherches sur la théologie de Panikkar

V. Pérez Prieto² a montré un intérêt particulier pour la théologie de notre auteur dans deux de ses principaux travaux. E. H. Cousins³ parle de la théologie de Panikkar comme étant une théologie chrétienne du futur et J. L. Meza⁴ fait dialoguer J. Dupuis et R. Panikkar avec comme toile de fond, la christologie et la christophanie.

3.1.3.3 Recherches sur la théologie des religions et le dialogue interreligieux

Des travaux ont été menés dans le contexte du dialogue interreligieux et la théologie des religions. P. Liesse⁵ a enquêté sur la relation entre l'hindouisme et le christianisme. R. Smet⁶ s'est aussi intéressé à la relation christianisme-hindouisme, mais également à l'apport de Panikkar à la théologie des religions de façon plus générale. D. Veliath⁷ a mis en rapport les pensées de Panikkar et de J. Daniélou dans le cadre d'une théologie des religions et N. Devdas⁸ le théandrisme chez Panikkar et la pensée trinitaire hindoue. J. D. Escobar⁹ essaie de comprendre le Christ inconnu des religions de la proposition de Panikkar à la lumière du caractère absolu de la révélation chrétienne. B. Liber-Chrétien¹⁰ analyse la pensée

¹ F. de Queiroz Ronsi, *A mística cristã e o diálogo interreligioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar. Para uma maturidade cristã e uma mística religiosa*. Rio de Janeiro : Pontifícia Universidade Católica, 2014.

² V. Pérez Prieto, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*. Barcelone : Herder, 2008 et *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida : Raimon Panikkar*. Valence : Tirant lo blanch, 2008.

³ E. H. Cousins, « Raimundo Panikkar and The Christian Systematic Theology of The Future », *Cross Currents*, 1979, vol. 29, n° 2.

⁴ J. L. Meza, « De la cristología a la cristofanía. Dupuis y Panikkar en diálogo », *Theologica Xaveriana*, enero-junio 2012, 173, 62, p. 115-136.

⁵ P. Liesse, *Hindouisme et christianisme dans la pensée de Raimundo Panikkar*. Louvain : Université de Louvain, 1973.

⁶ R. Smet, *Le problème d'une théologie hindou-chrétienne selon R. Panikkar*. Louvain-la-Neuve : Centre d'Histoire des Religions, 1983 et *Essai sur la pensée de R. Panikkar. Une contribution indienne à la théologie des religions et à la Christologie*. Louvain-la Neuve : Centre d'Histoire des Religions, 1981.

⁷ D. Veliath, *Theological approach and understanding of religions : Jean Daniélou and Raimundo Panikkar*. Bangalore : Kristu Jyotu College, 1988.

⁸ N. Devdas, « The Theandrisms of Raimundo Panikkar and Trinitarian Parallels in Modern Hindu Thought », *Journal of Ecumenical Studies Philadelphia*, 1981, vol. 17, n° 4, p. 606-620.

⁹ J. D. Escobar, « El carácter absoluto de la revelación cristiana y el Cristo desconocido de las religiones según Raimundo Panikkar », *Diálogo ecuménico*, 1996, 31, 99, p. 7-44.

¹⁰ B. Liber-Chrétien, « La pensée interreligieuse de Raimon Panikkar, un regard bouddhiste », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2011, 265, 3.

interreligieuse de notre auteur du point de vue d'un bouddhiste. J. L. Meza¹ propose de prendre en considération l'herméneutique diatopique de Panikkar comme méthode appropriée pour la théologie des religions et invite à voir dans notre auteur un pionnier dans ce domaine. Dans le contexte du dialogue interreligieux, J. B. Trapnell² analyse la différence entre relativisme et relativité. W. Cenkner³ réfléchit à la relation qu'il y a entre le projet de Panikkar et le dialogue interreligieux.

3.1.3.4 Recherches sur l'intuition cosmothéandrique

Sur cette question, F. X. D'Sa⁴ essaie de comprendre la vision cosmothéandrique de Panikkar dans son ensemble et G. Carney⁵ met en relation le cosmothéandrisme et le pluralisme. K. K. Jae⁶ se pose la question de la place du cosmothéandrisme dans le troisième millénaire et J. Komulainen⁷ se demande quel pourrait être le point de rencontre entre le christianisme et l'hindouisme à la lumière de l'intuition cosmothéandrique. Pour sa part, K. Kyoung Jae⁸ met en relation la vision cosmothéandrique de Panikkar et l'expérience de Dieu de Choi Jae Woo's.

3.1.3.5 Recherches sur l'interculturalité

Sur ce point, il existe quelques travaux pionniers. I. Boada⁹ semble avoir été le premier à s'être engagé dans ce chemin en présentant un livre dans lequel plusieurs auteurs analysent la question interculturelle dans la pensée de Panikkar. J. Pigem¹⁰ s'est, lui aussi, intéressé à cette

¹ J. L. Meza, « Hermenéutica diatópica. Un método para la teología de las religiones y el diálogo de Teología », *Reflexiones teológicas : Revista de Estudiantes de Teología PUJ*, 2007, 1, p. 184-190 et « Panikkar : un pionero de la teología del pluralismo religioso. Un estado del arte de los estudios teológicos acerca de su obra », *Teología Xaveriana*, 2008, 165, p. 183-200.

² J. B. Trapnell, B., « Panikkar, Abhishiktānanda, and The Distinction Between Relativism and Relativity in Interreligious Discourse », *Journal of Ecumenical Studies*, Summer-Fall 2004, vol. 41, n° 3-4.

³ W. Cenkner, « Interreligious Exploration of Triadic Reality : The Panikkar Project », *Dialogue & Alliance*, Fall 1990, vol. 4, N° 3.

⁴ F. X. D'Sa, « The Significance of Panikkar's Cosmotheandric Vision », *Cirpit Review*, mars 2011, n° 2.

⁵ G. Carney, « Christophany. The Christic Principle and Pluralism », J. Prabhu (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*. New York : MaryKnoll, 1996, p. 131-141.

⁶ K. K. Jae, « The Cosmotheandric Vision in the Third Millennium », *Exchange*, 1999, 28, 4.

⁷ J. Komulainen, « Raimon Panikkar's Cosmotheandricism : Theologizing at the Meeting Point of Hinduism and Christianity », *Exchange*, 2006, 35, 3, p. 278-303.

⁸ K., Kyoung Jae, « The cosmotheandric vision in the third millenium. Raimon Panikkar's Cosmotheandric compared with Choi Jae Woo's Waiting on God experience », *Exchange*, 1999, 28, 4, p. 351-362.

⁹ I. Boada, *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*. Barcelone : Centre d'Etudis de Tems Contemporanis, 2004.

¹⁰ J. Pigem, *El pensament de Raimon Panikkar : interdependència, pluralisme, interculturalitat*. Barcelone : Institut d'Estudis Catalans, 2007.

problématique en analysant la relation entre interdépendance, pluralisme et interculturalité. J. L. Meza¹ a réfléchi au défi que l'interculturalité et le pluralisme lancent à la théologie.

3.1.3.6 Recherches sur l'écophilosophie panikkarienne

Nous n'avons trouvé aucun travail qui aborde cette question de manière approfondie. Il n'existe qu'un article de J. L. Meza² qui devine déjà l'importance du sujet sans pour autant aller jusqu'au bout de la problématique, et un petit texte de V. Pérez Prieto³ qui met en relation le christianisme et l'écologie sans creuser en profondeur l'écophilosophie panikkarienne. C'est en cela que notre propre recherche se veut originale et novatrice.

3.2 Recherches sur le rapport éthique-intuition cosmothéandrique-crise écologique

La théologie chrétienne reste centrée sur la « théologie de la création » lorsqu'il s'agit de réfléchir à la crise écologique. Très peu d'auteurs ont essayé de mettre en rapport la crise écologique et la théologie trinitaire. G. Siegwalt⁴, J. Moltmann⁵ et L. Boff⁶ le font brièvement dans leurs écrits sans pour autant mener jusqu'au bout de leurs conséquences leurs affirmations.

Les théologiens partisans des propositions de Panikkar n'ont pas encore développé cette triple relation qui nous semble pourtant évidente dans l'intuition cosmothéandrique. Tous se sont limités à étudier un aspect de l'intuition cosmothéandrique : celle-ci dans l'ensemble de la théologie ou dans son rapport avec la christologie ou avec le dialogue interreligieux. Une seule thèse⁷ – à laquelle malheureusement nous n'avons pas eu accès malgré les multiples démarches réalisées – semble avoir développé la relation avec l'éthique sans aborder pour autant la problématique écologique. Il en va de même pour ceux qui étudient la relation explicite avec

¹ J. L. Meza, « Babel o Pentecostés. El desafío de la interculturalidad y el pluralismo religioso », *Reflexiones Teológicas*, 2008, 2, p. 183-197.

² J. L. Meza, « Ecosofía : otra manera de comprender y vivir la relación hombre-mundo », *Cuestiones Teológicas*, 2010, vol 37, n. 87, p. 119-144.

³ V. Pérez Prieto, *Ecologismo y cristianismo*. Madrid : Sal Terrae, 1999.

⁴ Voir par exemple G. Siegwalt, *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi. III, l'affirmation de la foi. I. Cosmologie théologique : Sciences et philosophie de la nature*. Paris/Genève : Cerf/Labor et Fides, 1996 ; *La Nature a-t-elle un sens ? Civilisation technologique et conscience chrétienne devant l'inquiétude écologique*. Strasbourg : Association des publications près les universités de Strasbourg, 1980 et *Nature et histoire. Leur réalité et leur vérité*. Leiden : Brill, 1965.

⁵ J. Moltmann, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*. Paris : Cerf, 1988.

⁶ L. Boff, *Ecología : grito de la Tierra grito de los pobres*. Madrid : Trotta, 1996.

⁷ J. R. López de la Osa, *Lectura moral de un discurso antropológico. La ética en la obra de Raimundo Panikkar*. Rome : Université Grégorienne, 2002.

l'écologie, mais ne vont pas jusqu'à déceler une éthique écosophique. Tandis que Michiko Yusa¹ réfléchit au rapport existant entre l'écosophie de Panikkar et celle du maître-poète japonais Ma-tsu Bashō (1644-1694) sans aborder la question éthique, V. Pérez Prieto², pour sa part, explicite la relation entre l'intuition cosmothéandrique et l'écosophie. Intéressant est l'article proposé par L. Anthony Savari Raj³ dans lequel une relation est faite entre l'écosophie et la justice touchant de très près la question de l'éthique sans entrer pourtant dans le débat écologique. Dans un article très pertinent, Ernie Tamminga⁴ met en relation les notions panikkariennes de tempéternité et de rythme de l'être avec la crise écologique. Encore une fois, le rapport avec l'éthique n'a pas été réalisé.

En dehors de la théologie, Ch. Eberhard⁵ semble avoir repéré cette triple relation sans la développer. Il affirme que l'intuition cosmothéandrique implique une éthique du dialogue et du partage dans le but d'un développement durable, faisant en même temps la relation avec la politique.

3.3 Recherches sur le rapport politique-intuition cosmothéandrique-crise écologique

Nous n'avons pas trouvé de rapprochement explicite en théologie entre ces trois domaines. Certains⁶ établissent une relation précise entre la politique et la crise écologique, mais sans prêter attention à la théologie. D'autres⁷ s'arrêtent sur la relation entre monothéisme/Trinité et politique sans tenir compte de l'écologie. Il en va de même pour ceux qui travaillent de plus près sur la pensée de notre auteur. Dans son ouvrage *Pluriversum*⁸, S. Latouche, économiste français, fait lui aussi le rapprochement entre la politique et l'intuition de notre auteur sans inclure la problématique écologique.

¹ M. Yusa, « Ecosophy, Raimon Panikkar, and Basho's Nature-Aesthetics », *Cirpit Review*, marzo 2011, n°2, p. 110-121.

² V. Pérez Prieto, « The Cosmotheandric Structure of Reality : the Part and the Hole. Invisible Harmony and Ecosophy », *Cirpit Review*, marzo 2011, n°2, p. 122-129.

³ L. A. Savari Raj, « Ecosophical Justice », *Cirpit Review*, marzo 2011, n°2, supplément, p. 22-24.

⁴ E. Tamminga, « The Tempiternal Tragedy : The Rhythm of Being and a Planet in Crisis », *Cirpit Review*, 2012, n° 3, supplément, p. 115-136.

⁵ Ch. Eberhard, *Droit, gouvernance et développement durable*. Paris : Karthala, 2005, p. 11.

⁶ D. Bourg et K. Whiteside, *Vers une démocratie écologique. Le citoyen, le savant et le politique*. Paris : Seuil, 2010.

⁷ E. Peterson, *Le monothéisme : un problème politique et autres traités*. Paris : Bayard, 2007. Voir aussi le texte collectif *Monothéisme et Trinité*. Bruxelles : Facultés universitaires Saint-Louis, 1991.

⁸ S. Latouche (ed.), *Pluriversum. Pour une démocratie des cultures*. Paris : Cerf, 2013.

3.4 Conclusion : nouveauté et pertinence de notre approche

L'état de la recherche que nous venons de présenter révèle un intérêt tout particulier et croissant pour l'œuvre de notre auteur, notamment dans des domaines annexes à la théologie (sociologie, politique, philosophie, économie). Il faut reconnaître que la plupart des théologiens résistent encore à ses propositions ou simplement ignorent leur existence. La pensée de Panikkar reste un référent en ce qui concerne la théologie des religions et le dialogue interculturel. Il n'en est pas ainsi pour l'éthique théologique et la théologie politique. Sa proposition écosophique n'a pas été profondément étudiée, même par ceux qui se disent ouvertement panikkariens. Etablir une relation explicite entre intuition cosmothéandrique, éthique et politique dans le contexte de la crise écologique reste un travail à réaliser. C'est en cela que se situe la nouveauté et la pertinence de notre approche : dégager une éthique et une politique écosophiques à partir de l'intuition de notre théologien espagnol tout en essayant de regarder de près la situation actuelle de notre société contemporaine. Ceci suffirait à justifier notre enquête.

4. Plan de la recherche

Le théologien qui souhaite approfondir et/ou s'engager dans le domaine de l'écologie doit bien connaître et comprendre les enjeux les plus importants et significatifs de cette question. Un minimum d'histoire de cette discipline semble être nécessaire. Si l'on affirme de surcroît que la planète est en crise, il s'avère nécessaire de savoir pourquoi et quelles sont les menaces qui la mettent en péril. Dans le but de pouvoir prendre position, il importe de connaître les différents mouvements qui s'en réfèrent et leurs partisans. Qui dit quoi et pourquoi ? Il est aussi capital de savoir d'où viennent les menaces et leurs origines. Tout comme il est essentiel d'identifier les solutions proposées. Bien évidemment, le théologien doit pouvoir identifier les auteurs et les propositions qui ont été faites dans le domaine de la théologie. Un esprit ouvert et attentif est exigé pour avoir accès à la réalité dans son ensemble. Cet esprit ouvert permettra de reconnaître que la crise environnementale a été abordée par deux mouvements différents mais proches et complémentaires l'un de l'autre, à savoir l'écologie et l'écosophie. Tel est le travail que nous nous proposons de réaliser dans la première grande partie de notre recherche qui se présente comme une mise en contexte, et sera divisée en trois chapitres. Le premier aura une vocation historique qui nous aidera à saisir d'où vient l'écologie, le deuxième nous

introduira à l'approche écologique et le troisième à celle de l'écophilosophie. Tout cet ensemble nous servira d'introduction et préparera le chemin à la proposition de Panikkar.

La deuxième grande partie de notre recherche abordera l'intuition de Raimon Panikkar, encore appelée « intuition cosmothéandrique ». Cette section sera introduite par un premier chapitre qui aura pour vocation d'être un pont reliant la première et la deuxième partie, et qui mettra en relation deux auteurs : A. Næss, fondateur de l'écologie profonde, et R. Panikkar, auteur que nous souhaitons étudier. Ces deux auteurs appartiennent au mouvement écophilosophique. En les comparant, nous allons pouvoir dégager d'une manière plus précise les caractéristiques qui leur sont propres, en particulier celles qui nous introduiront à la pensée de notre théologien espagnol, objectif assigné de notre premier chapitre.

L'intuition de Panikkar prend comme point de départ une lecture toute particulière de l'histoire, laquelle a comme ciment ou fondement la notion de conscience. Il n'est pas seulement question de chronologie mais de kairologie. Le deuxième chapitre aura donc pour objectif d'explicitier ces deux idées fondamentales.

Cette lecture spécifique de l'histoire a également quelques présupposés. En effet, Panikkar défend, d'une part, l'unité de toute la réalité et, d'autre part, la possibilité d'accéder au réel par l'intuition. Cela veut dire que le *logos* et le *mythos* doivent aller de pair, tout comme le discours et la *praxis*, la théologie et la spiritualité. L'intuition de notre auteur n'est pas isolée, car elle plonge ses racines dans les très riches traditions philosophiques et théologiques. Il s'avérera donc nécessaire de connaître ces traditions et les débats qu'elles ont suscité. Tel est le travail que nous nous proposerons de développer dans le troisième chapitre.

Connaissant les présupposés et les fondements, nous pourrons, dans un quatrième et dernier chapitre, aborder plus concrètement l'intuition dite cosmothéandrique qui a comme ciment et point de départ la Trinité Divine et comme point d'arrivée la Trinité Radicale. Cette intuition se trouve à la base de l'écophilosophie proposée par notre auteur. Elle implique finalement une spiritualité et une politique spécifiques. Le cœur de notre recherche se trouvera donc dans cette section. Elle fera le lien entre ce qui précède et ce qui suit. Elle permettra aussi de lier la problématique écologique (première partie) avec l'apport fait par notre auteur tant en éthique théologique qu'en théologie politique, et les prolongements que nous en décelerons (troisième et quatrième parties).

Pour les deux dernières parties de cette enquête (troisième et quatrième parties), nous proposerons de suivre un schéma analogue. Après une première discussion portant sur des

notions fondamentales, nous aborderons une section destinée à expliciter les présupposés, lesquels seront ensuite accompagnés et complétés par notre proposition.

Les fruits de l'intuition de Panikkar sont nombreux. L'éthique théologique s'est-elle vraiment engagée dans, ou s'est-elle sentie impliquée par la question écologique ? Si oui, comment ? Si non, ne faudrait-il pas faire un pas important dans ce domaine ? La théologie ne doit-elle pas s'investir dans un mouvement de transformation à la lumière de la situation actuelle de notre société et de notre planète ? Telles sont les questions que nous nous poserons dans le premier chapitre de cette troisième partie de notre étude. Nous essayerons d'y apporter quelques éléments de réponse afin de nourrir le développement d'une proposition concrète.

La proposition que nous allons expliciter dans la troisième partie nous renverra à l'éthique et aura, elle aussi, des présupposés. Le travail n'a pas encore été réalisé par les théologiens mais les philosophes nous apporteront des éléments de réflexion que nous allons mettre en rapport et confronter avec l'intuition de Panikkar. Le deuxième chapitre de cette partie aura donc pour but de poser les fondements de la proposition que nous croyons pouvoir dégager à la suite de l'intuition cosmothéandrique. Lorsque ce travail sera réalisé, il ne nous restera plus qu'à présenter, dans un troisième chapitre, les principaux éléments de ce que nous appellerons une éthique éco-théo-sophique.

La richesse de l'intuition de Panikkar se manifeste aussi au niveau de la théologie politique, importante, pensons-nous, dans le contexte de la crise environnementale, et complément ou passage nécessaire, voire obligatoire, de la réflexion éthique. L'éthique théologique doit inviter à s'engager dans la *polis*, dans la cité des hommes. Suivant le schéma proposé, nous nous demanderons d'abord ce qu'il en est du rapport entre théologie et politique, et nous enquêterons sur cette relation qui semble s'être quelque peu détériorée. Ce sera le but du premier chapitre. Il sera suivi par une analyse des présupposés de la politique que nous allons appeler « éco-théo-sophique » (deuxième chapitre) dont l'objectif sera de préparer le chemin destiné à nous permettre d'expliciter la proposition que nous allons faire (troisième chapitre), pour prolonger l'intuition de notre auteur.

Avant de donner suite à notre tâche, quelques petites précisions s'imposent. Tout d'abord, s'agissant des textes consultés et cités qui se trouvent originalement dans d'autres langues, pour éviter de répéter chaque fois la même phrase, toutes les traductions ont été faites par l'auteur de cette recherche. Par ailleurs, les majuscules ont un sens particulier dans un

certain nombre de mots. Ainsi, les termes Homme, Monde et Dieu, lorsqu'ils font référence à l'intuition cosmothéandrique, conservent leurs majuscules, comme le fait Panikkar. Il en va de même du mot « Vie » lorsqu'il renvoie à son équivalent grec « zoé » pour désigner tout ce qui vit, à distinguer de « bios ». Enfin, nous avons choisi d'utiliser le mot « homme » comme équivalent d'« être humain ». Nous employons donc indistinctement les deux, à la fois pour éviter les répétitions parfois fatigantes des mots et pour respecter le désir de notre auteur. Nous croyons cependant à l'importance du langage de genre et au danger, toujours présent, d'assimiler et de faire disparaître la figure féminine sous l'ombre du mâle.

Panikkar aime les néologismes, mais aussi donner un sens nouveau ou différent aux mots, ce qui fait qu'un lecteur non averti pourrait, soit avoir une certaine difficulté de compréhension, soit confondre avec l'usage traditionnel du terme. Nous proposons un glossaire à la fin de notre recherche dans le but d'aider le lecteur à se repérer. Avoir un glossaire sous ses yeux empêchera ce dernier de devoir se rappeler chaque fois le sens des mots de notre auteur.

Un dernier point concerne enfin l'emploi des termes « nature », « naturel », « artificiel », « culturel », « environnement », entre autres. Nous sommes bien conscients de la problématique et de la polysémie de ses mots.¹ Nous n'avons pas pu renoncer à les utiliser. Notre proposition va toujours dans le sens de l'intuition de R. Panikkar : ce sont les relations qui donnent une existence et une manière spécifiques d'être au monde et non pas l'individualité. Ainsi, il n'y aura pas de nature sans culture, tout comme il n'y a pas de Dieu sans le monde et sans l'homme.

¹ Sur cette question le lecteur peut lire avec profit l'ouvrage de C. et R. Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*. Paris : Flammarion, 2009.

PREMIERE PARTIE

« Mise en contexte »

En 1962, Rachel Carlson¹ éleva la voix pour dénoncer l'utilisation indiscriminée des pesticides démasquant ainsi les décisions irresponsables, les empoisonnements en chaîne, les abus de pouvoir, l'élimination des insectes et l'altération de la biosphère dans le seul but de profiter à quelques-uns ; cela lui a valu d'être comptée parmi les pionniers du mouvement écologiste. Le paragraphe suivant, tiré de son ouvrage, montre bien la délicate situation :

Qui a pris la responsabilité de déclencher ces empoisonnements en chaîne, de lancer cette onde mortelle qui progresse en s'élargissant comme les rides créées à la surface d'un étang par la chute d'une pierre ? Qui a placé dans un des plateaux de la balance les feuillages que le scarabée aurait volés pour se nourrir et, dans l'autre, les dépouilles des oiseaux victimes de l'aveugle furie des poisons insecticides ? Qui a décrété, qui a le droit de décréter [...] que le bien suprême est un monde sans insectes, même s'il doit être aussi un monde stérile que ne réjouira plus la grâce aérienne d'une aile en plein vol ? Le choix a été exercé par un César d'occasion, détenteur temporaire du pouvoir, profitant de l'inattention des millions d'humains pour qui la beauté et le monde ordonné de la nature possèdent encore une signification profonde et impérative.²

Quelques années plus tard, en 1972, quatre chercheurs du *Massachusetts Institute of Technology* présentaient un rapport³ au Club de Rome⁴ dénonçant l'illusion d'une croissance exponentielle⁵ sur une planète aux ressources limitées. Les douze scénarios reproduits montraient les limites auxquelles se heurtait l'augmentation de la population et de l'utilisation des ressources. Le souci était celui de la capacité de charge de la planète. A ce moment-là, la planète arrivait à supporter les demandes. Vingt ans plus tard, en 1992, le message restait le même sauf que, cette fois-ci, l'humanité avait déjà dépassé les frontières si bien que les mêmes chercheurs affirmaient que, dès le début des années 1990, l'humanité avait emprunté un chemin dangereux :

On apprenait ainsi que les forêts tropicales étaient exploitées à un rythme non soutenable, on craignait que la production de céréales ne puisse plus suivre l'accroissement démographique, certains estimaient que le climat se réchauffait et on s'inquiétait de l'apparition d'un trou dans la couche d'ozone. Pour la majorité des individus, cependant, tout cela ne suffisait pas à prouver que l'humanité avait dépassé la capacité de charge de l'environnement mondial. Nous n'étions pas de cet avis. Pour nous, dès le début des années 1990, il n'était plus question

¹ Cf. R. Carlson, *Printemps silencieux*. Paris : Ed. Plot, 1968.

² *Ibid.*, p. 148.

³ Cf. D. Meadows, D. Meadows et J. Randers, *Les limites à la croissance. Dans un monde fini*. Paris : Rue l'échiquier, 2012.

⁴ Le Club de Rome, fondé par Aurelio Peccei et Alexander King en 1968, est un groupe qui réunit des scientifiques, des économistes, des fonctionnaires nationaux et internationaux, ainsi que des industriels, et qui s'intéresse à différentes sortes de problèmes en rapport avec les sociétés, tant industrialisées qu'en développement.

⁵ Ceci nous rappelle l'expression de Kenneth E. Boulding : « Celui qui croit qu'une croissance exponentielle peut continuer indéfiniment dans un monde fini est soit un fou, soit un économiste », cité dans Jack Uldrich, *Jump the Curve*. [sl] : Platinum Press, 2008.

d'éviter le dépassement par des politiques avisées puisque le dépassement était déjà là. La tâche principale consistait donc plutôt à 'ramener' le monde en territoire soutenable.¹

L'humanité semble s'être embarquée dans une aventure qui a toutes les chances de la mener vers une catastrophe. Il est question, donc, pour ces chercheurs, de retrouver le chemin, de recouvrer la bonne route. A noter deux faits singuliers. D'abord, la mention des « forêts tropicales » qui semble faire partie d'un souci tout particulier, et l'expression « territoire soutenable ». Quant-à la première, en effet, d'après J. Lovelock, les régions tropicales se situant entre 45° de latitude Nord et 45° de latitude Sud sont fondamentales pour le bon fonctionnement de Gaïa.² Dans le cas d'une glaciation, se demande l'auteur, pourrions-nous tenir alors que les forêts tropicales ont toutes disparu ? Peu probable. Ensuite, les « territoires soutenables » font allusion à une vision du monde bien concrète où le cosmos (la nature) serait un réservoir duquel l'être humain tire les ressources nécessaires pour vivre. Le paradigme antérieur a exploité la nature sans limites, la nouvelle proposition invite à se servir avec modération. C'est donc un nouveau modèle de société qui est proposé.

Ce qui est certain, c'est que la santé de la planète terre est en danger. C. Allais³ expose amplement une série d'informations sur l'état de la planète. Il apparaît, ainsi, que l'être le plus menacé est le pauvre. 79% de l'humanité vit dans le Grand Sud pauvre ; 1 000 millions de personnes vivent dans la pauvreté absolue ; 3 000 millions ont une alimentation déficiente ; 60 millions meurent de faim tous les ans. La solidarité des pays riches est presque nulle, ils ne destinent même pas les 0.7% de leur PIB, demandé par l'ONU, à l'aide des pays nécessiteux. De nombreuses espèces animales sont également menacées. Entre 1500 et 1850, une espèce a été éliminée tous les 10 ans alors qu'à partir de 1990 disparaît une espèce par jour.

Le tableau est complété par Mario Pavan⁴ : 43% des terres sont déjà désertifiées ou rendues improductives, ce qui fait que l'on perd chaque année 50 000 à 70 000 millions de kms carrés de terres. En 70 ans (de 1882 à 1952), dit-il, les territoires agricoles ont été réduits de

¹ D. Meadows, D. Meadows et J. Randers, *Les limites à la croissance. Dans un monde fini*, op. cit., p. 17.

² J. Lovelock a proposé la déjà bien connue hypothèse Gaïa, laquelle postule « que l'état physique et chimique de la surface de la Terre, de l'atmosphère et des océans a été, et est toujours, maintenu propre à la vie et confortable par la présence de la vie elle-même. Elle contraste avec la sagesse conventionnelle qui considère que la vie s'est adaptée aux conditions planétaires, tandis que toutes deux suivaient des chemins différents » ; cf. J. Lovelock, *La terre est un être vivant. L'hypothèse Gaïa*. Paris : Champs/Flammarion, 1993, p. 179.

³ Cf. C. Allais, « El estado del planeta », M. Barrère, *La Tierra, patrimonio común*. Barcelone : Paidós, 1992 (M. Barrère, *La Terre, patrimoine commun*. Paris : Ed. La Découverte, 1992 pour la traduction française).

⁴ M. Pavan, « Perspectives de la situation écologique mondiale et particulièrement européenne », R. Coste et J.-P. Ribaut (dir.), *Les nouveaux horizons de l'écologie. Dans le sillage de Rio*. Paris : Centurion, 1993.

moitié, les terres qui ont perdu leur fertilité ont quadruplé. Ajoutons ce que nous savons déjà : des milliers d'arbres sont coupés, l'eau des rivières subit une contamination progressive, l'accumulation dans l'atmosphère des gaz à effet de serre perturbe le climat de la Terre. Notre planète s'échauffe anormalement et de très graves perturbations nous menacent à l'avenir : canicules et désertifications, inondations et tempêtes, disparition des glaciers et de la banquise, montée du niveau des mers.

Ce ne sont là que quelques exemples symptomatiques d'une situation qui s'avère pour le moins grave et inquiétante. Cet épuisement entraîne une prise de conscience et un climat de tension dans la mesure où une très grande partie de la population mondiale n'a pas accès aux ressources naturelles qui devraient être à disposition de tous. Les ressources ne sont plus utilisées pour rendre la vie possible et heureuse mais à des fins d'augmentation de la puissance militaire et de la richesse des plus riches.

Connaissant tout cela, quelles sont les mesures à prendre ? Faisons-nous déjà quelque chose ? Celles que nous venons de citer, et beaucoup d'autres, sont toutes des voix qui se dressent contre les abus commis et qui doivent être interprétées à la lumière de ce qu'on appelle une « Renaissance écologique ».¹ Par bien des côtés, ces années-là sont plus un aboutissement qu'un commencement car, comme nous le rappelle D. Bourg, « C'est à partir du milieu du XIX^e siècle qu'apparaissent, d'un côté, les premiers témoins des dégradations contemporaines de l'environnement, de l'autre, des problématiques inédites : au bout du compte, une pensée nouvelle, portée par des mouvements divers. Se constitue, vers la fin du XIX^e siècle, une science nouvelle ayant pour objet les relations que les espèces nouent entre elles et avec leur milieu, l'*écologie* ».² Cette renaissance écologique est aussi à situer dans le contexte de la guerre froide et celle du Vietnam. Il y a, en outre, comme toile de fond, le programme Apollo de la NASA sur la conquête spatiale mais encore une nouvelle image de la Terre, la *machina mundi*, ou, selon la métaphore employée par l'ambassadeur des Etats-Unis, Adlai E. Stevenson, dans une conférence des Nations Unies à Genève en 1965, le *Spaceship Earth* (Vaisseau spatial Terre), expression qui fait bondir Lynn White, pour qui cette « métaphore est, en fait, écologiquement terrifiante ».³

¹ J. Grinevald, « La thèse de Lynn White, Jr. (1966). Sur les racines historiques, culturelles et religieuses de la crise écologique de la civilisation industrielle moderne », D. Bourg et Ph. Roch (dir.), *Crise écologique, crise de valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*. Genève : Labor et Fides, 2010, p. 59.

² D. Bourg et A. Fragnière, *La pensée écologique. Une anthologie*. Paris : Puf, 2014, p. 41.

³ Lynn White, Jr., « Continuing the Conversation », Ian G. Barbour (ed.), *Western Man and Environmental Ethics – Attitudes Toward Nature and Technology*. Adisson (Texas) : Wesley Publishing Company, 1973.

Il faut constater que la première « Journée de la Terre » aux Etats-Unis date du 22 avril 1970 et la Conférence de Stockholm, sur l'environnement humain, de juin 1972. La fameuse crise de « l'environnement global » n'était pas encore à l'ordre du jour. Rien n'est dit non plus dans la « Conférence sur la biosphère » de l'UNESCO, à Paris, en septembre 1968. Bref, « La politique internationale ignorait encore l'écologie globale, malgré le nouvel âge nucléaire et son impact sur toute la biosphère ».¹ En outre, l'Amérique des années 60 voit apparaître, en plus du triomphe de la science et de la technologie, l'effervescence des minorités actives. Pour Théodore Roszak (*The Making of a Counter Culture*) et Charles Reich (*The Greening of America*)², c'est durant l'été 67 – lors de la diffusion de la conférence de Lynn White – que la révolution culturelle de l'Autre-Amérique va germer dans toute sa force, avec le contrecoup des révolutionnaires armés et des néoconservateurs. Le genre nommé dans le monde anglo-saxon, *environmentalism*, prit son essor à ce moment-là, c'est-à-dire entre 1969 et 1970. C'était, en effet, le moment où se diffusaient les notions fondamentales de la science de l'écologie, l'idée de la « conscience écologique » d'Aldo Leopold et de la « révolution environnementale » de Max Nicholson.

C'est, sans aucun doute, une nouvelle ère, une « ère écologique » qui a tantôt mis en question, tantôt renouvelé les données et les croyances acceptées depuis toujours, aussi bien par les sciences dites exactes que par les sciences humaines.

« La Terre est malade »³, affirment aujourd'hui beaucoup de savants, fruit d'une vision du monde qui met par-dessus tout l'être humain, certains êtres humains, au détriment de la Vie comme un tout. Cette maladie n'est qu'un symptôme d'une autre crise plus grave, celle de l'être humain. La « crise écologique » pointe vers une « crise anthropologique » aussi tragique. La vision du monde qui prime de nos jours, qui fait de l'être humain le centre de l'univers et la seule référence, est mise en cause. Une société, avec le sens de la vie que les hommes se sont donné, est en crise. Cela dit, nous voyons également s'installer peu à peu un changement de paradigme que d'aucuns appellent « l'ère écologique »⁴, « l'ère planétaire »⁵, une « nouvelle

¹ J. Grinevald, « La thèse de Lynn White, Jr. (1966). Sur les racines historiques, culturelles et religieuses de la crise écologique de la civilisation industrielle moderne », *op. cit.*, p. 53.

² Cité par J. Grinevald, *art. cit.*, p. 54.

³ L. Boff utilisait cette expression en 1996 dans son livre *Ecología : grito de la Tierra grito de los pobres*. Madrid : Trotta, p. 13.

⁴ Ainsi, E. Morin, *L'An I de l'ère écologique*. Paris : Tallandier, 2007 ; ou « le stade écologique » de J. Moltmann, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*. Paris : Cerf, 1988, p. 57.

⁵ E. Morin, *L'an I de l'ère écologique*, *op. cit.*, p. 77.

innocence »¹ ou encore une « nouvelle conscience »² qui rend l'être humain plus sensible à tout ce qui lui advient, à lui et à son entourage. Encore mieux, l'homme commence à parler et à penser aujourd'hui en fonction d'une communauté plus large, il n'est plus question ni de l'homme « centre de l'univers » ni de « mon » cercle familial réduit, non plus de mon « entourage » ou de mon « environnement », expressions qui placent l'homme en dehors de la nature, voire au-dessus d'elle. Nous faisons tous partie d'une « communauté planétaire et cosmique ».³

Ces quelques idées nous mettent sur la piste et montrent bien la complexité du sujet à traiter. Si notre étude est bien théologique, il semble pertinent d'aborder, ne serait-ce que brièvement, la problématique écologique dans ses traits les plus généraux et d'en repérer les accents et les difficultés, dans le but de mieux cerner les enjeux, mais aussi de mieux délimiter notre recherche. Il est, donc, opportun de commencer avec une rapide visite de l'histoire pour y découvrir la naissance d'une discipline qui est aujourd'hui présente dans presque tous les domaines. Cela étant fait, nous aborderons la difficile question des sources de la crise écologique pour connaître ensuite les solutions proposées et le rôle sans doute fondamental de la théologie et de la religion chrétienne. Nous finirons cette partie en présentant quelques expressions de l'écophilosophie qui nous permettront d'introduire en même temps la deuxième partie de notre recherche.

¹ Voir R. Panikkar, *La nueva inocencia*. Estella (Navarra) : Ed. Verbo Divino, 1999.

² L. Boff, *op. cit.*, p. 15.

³ A. Gesché dit que la terre est notre *oikos*, notre lieu de communion : cf. A. Gesché, *Le Cosmos*. Paris : Cerf, 1994, p. 89 ; ou bien J. Moltmann pour qui la création est une « communauté eucharistique », cf. J. Moltmann, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, *op. cit.*, p. 78.

Chapitre 1. La naissance d'une discipline

Les origines de l'écologie comme discipline scientifique ne doivent pas être cherchées trop loin dans l'histoire de l'humanité. De cela les historiens Jean-Paul Deléage et Patrick Matagne sont convaincus ; ce dernier privilégie l'hypothèse de la Renaissance¹ alors que pour le premier les débuts sont contemporains de la révolution industrielle et d'un nouveau rapport au monde qui est venu s'installer en Occident à partir de la fin du XVIII^e siècle.² Cela dit, tous deux³ considèrent qu'il existe *une trace*⁴ importante – il y en a d'autres ! – des interrogations au sujet de la nature, dans les immenses enquêtes des savants comme Aristote, Théophraste et Pline, qui portaient sur les rapports entre les êtres vivants et leur environnement, sans négliger le rôle spécifique de l'homme dans les équilibres de la nature.

Ayant présent à l'esprit le danger de chercher dans le passé les démarches par lesquelles les auteurs anciens satisfont aux critères actuels de la bonne science (anachronisme), il vaut tout de même la peine d'en rappeler quelques idées. Revisitons donc les moments les plus significatifs de l'histoire – depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours – avec les personnages qui l'ont marquée et qui, croyons-nous, ont frayé un chemin à cette discipline.

1.1 Une « écologie » grecque ?

Dans l'histoire de l'Occident, les Grecs ont sans doute joué un rôle fondamental ; ainsi, les premiers pas vers la naissance de l'écologie ont été donnés en Grèce, il y a plus de deux mille ans. La prudence s'impose, voyons dans quel sens cette affirmation peut être valide.

¹ P. Matagne, *Comprendre l'écologie et son histoire. Les origines, les fondateurs et l'évolution d'une science*. Paris : Delachaux et Niestlé, 2000, p. 13.

² J.-P. Deléage, *Une histoire de l'écologie*. Paris : La Découverte, 1991, p. 20.

³ Il est opportun de mentionner qu'il n'est pas beaucoup d'historiens de l'écologie qui cherchent dans l'antiquité les origines de cette discipline. Parmi eux J.-P. Deléage et P. Matagne dans les ouvrages cités plus haut. La plupart d'eux commencent leurs enquêtes au XVIII^e siècle.

⁴ L'espace ne nous permet pas de présenter un tableau plus complet ; cependant, il pourrait être démontré aisément qu'aussi bien en Orient que dans l'Amérique Latine précolombienne et en Afrique, la relation entre l'homme et la nature était chose ordinaire. Pour faire justice à la vérité, nous aborderons cette question dans le paragraphe 3.2 du chapitre 3 de cette première partie de notre recherche sous le titre de « Le Buen vivir » ; cf. *Infra* p. 166.

1.1.1 L'évolutionnisme présocratique

Les penseurs présocratiques considèrent le cosmos comme un tout vivant. Ainsi, Anaximandre (610-547 av. J.C.) et Anaximène (vers 550-480 av. J.C.) défendent l'idée que les êtres vivants sont apparus grâce à un phénomène de génération spontanée, par l'action du soleil sur une matière humide. Anaximandre affirme que l'homme est né d'êtres vivants d'une autre sorte puisque, au contraire des animaux qui peuvent rapidement se mettre à chasser, il demande des soins prolongés durant les premières années de son enfance. Ainsi, ils prirent d'abord forme à l'intérieur de créatures qui ressemblaient à des poissons jusqu'à ce qu'ils aient atteint leur maturité. Il y eut un éclatement et il en sortit des hommes et des femmes capables de pourvoir par eux-mêmes à leurs besoins.¹ Ce qui est intéressant de noter ici, c'est le fait que ces présocratiques posent déjà l'être humain comme faisant partie d'un ensemble plus vaste qu'est la nature.

Dans cette même ligne de pensée se trouve Empédocle d'Agrigente (né vers 490 av. J.C.) qui dit qu'à l'origine sont apparus des morceaux séparés issus de la terre humide et de l'argile. Ce n'est qu'ensuite que ces fragments se sont mis ensemble, au hasard et selon toutes les combinaisons possibles produisant toutes sorte de monstres. Démocrite (vers 460-370 av. J.C.), lui, explique la formation de la nature à partir du mouvement fortuit des atomes dans le vide. L'être humain est fruit du hasard, il sort de l'eau et du limon. Intéressante est aussi l'idée d'Epicure (341-270 av. J.C.) sur le hasard créateur, reprise par Lucrèce (95-53 av. J.C.). Pour tous ces auteurs, la terre est la génitrice commune à tout ce qui vit.

Il paraît évident que ces auteurs plongeaient dans une vision du monde qui mettait au même niveau l'être humain et la nature avec, tout de même, une particularité : tout était rempli de divinités et d'esprits. Malgré la forte dose de fantaisie que les contemporains peuvent voir dans ces récits, un rapprochement avec les théories les plus récentes sur l'origine du cosmos et de la vie peut être fait. Pour ne citer qu'un exemple, Ilya Prigogine² a démontré que ce qu'on appelle les systèmes ouverts³ se présentent comme un processus dans lequel existe un principe cosmogonique en action permanente moyennant quoi les êtres vivants surgissent et deviennent de plus en plus complexes. Du chaos surgissent les singularités. Génération spontanée grâce à l'action du soleil, éclatement d'un œuf primitif à partir duquel la vie a surgi, mouvement fortuit

¹ Cf. J. Arnould, *L'Eglise et l'histoire de la nature*. Paris : Cerf, 2000, p. 14.

² Cf. I. Prigogine, *Entre el tiempo y la eternidad*. Madrid : Alianza, 1990, p. 162 (*Entre le temps et l'éternité*. Paris : Fayard, 1988) ; cité par L. Boff, *Ecología : grito de la tierra, grito de los pobres*, op. cit., p. 36.

³ Un système ouvert est un système qui interagit en permanence avec son environnement.

des atomes, leurs intuitions n'étaient pas si loin de ce que la science actuelle propose comme hypothèse.

1.1.2 L'essentialisme grec

Evolutionnisme, mais aussi essentialisme. En effet, pour Platon (428-348 av. J.C.) et Aristote (384-322 av. J.C.) ce qui vient d'être dit ne sont que des exceptions par rapport à l'ordre du monde. D'après *Le Timée*, c'est le démiurge qui créa l'univers moyennant un modèle tiré du monde des idées ; ainsi, toutes les formes vivantes créées ne sont que d'imparfaites copies de ces types ou essences qui seuls sont véritables, immuables et parfaits. La nature tout entière est considérée comme un être vivant, constituée d'autres êtres vivants. Impossible de ne pas penser à l'hypothèse de J. Lovelock¹ dite « hypothèse Gaïa » qui, prenant appui sur la mythologie grecque (Gaïa, déesse primordiale, ancêtre de tous les dieux et mère de tous les êtres vivants), affirme que la Terre est un organisme vivant.

Quant à Aristote, il hérite de deux traditions : celle de l'histoire naturelle et celle de la philosophie. Il s'intéresse davantage à la hiérarchie des vivants, son univers est éternel et fixe, ainsi que la nature de chacun de ses composants. Même si le mouvement est l'une des caractéristiques essentielles des vivants, il ne correspond en fait qu'à l'expression de leur puissance. Aristote décrit chaque animal par des termes de grandeur, d'aspect et de caractère. D'après Deléage, « tant par ses techniques de description que par l'agencement des notions utilisées, Aristote remanie profondément les représentations de la nature de ses prédécesseurs ; il étend l'inventaire des lieux et des modes de vie, il renouvelle l'idée de la patrie de chacun en lui adjoignant l'étude des migrations ; il reclasse les animaux en huit genres qui ne seront guère remis en cause avant deux millénaires ».² Malgré le fait que les questionnements d'Aristote trouvent des échos dans l'écologie contemporaine³, sa conception de l'origine du monde est fixe.

Les traités botaniques de Théophraste et de Pline complètent l'œuvre d'Aristote. Le premier mentionne les sites les plus favorables aux végétaux et leur distribution dans différentes

¹ Cf. J. Lovelock, *La terre est un être vivant. L'hypothèse Gaïa*, op. cit.

² J.-P. Deléage, *Une histoire de l'écologie*, op. cit., p. 22.

³ « Qu'est-ce que cette splendeur et cette profusion de la vie sous toutes ses formes ? Quel est le sens de la parenté de l'homme et des animaux, de celle des animaux entre eux, celui de la capacité d'habiter ce monde et d'y trouver sa subsistance ? » ; cf. J. Bertier, « Tradition et novation dans la zoologie d'Aristote », *L'Homme et l'Animal*. T. III. Paris : Institut International d'Ethno-sciences, 1989, p. 195-211 ; cité par J.-P. Deléage, *Une histoire de l'écologie*, op. cit., p. 24.

aires géographiques, alors que le deuxième, dans son « Histoire naturelle », enrichit de quelques dizaines d'espèces les listes d'Aristote. D'après R. Lenoble, « elle [la liste de Théophraste] dominera les bestiaires du Moyen Age ; les sculptures des cathédrales représenteront les plantes et les animaux qu'elle décrit et construiront en partie leur symbolisme d'après les propriétés et les mœurs qu'ils auront appris de ce livre inépuisable ».¹

Poursuivons notre recherche en interrogeant, rapidement, un personnage clef dans la tradition occidentale : Augustin d'Hippone.

1.2 L'essentialisme d'Augustin

Dans le commentaire du premier chapitre du livre de la Genèse, Augustin (354-430) invite ses lecteurs à contempler l'apparition successive des différentes formes de vie. Pour lui, celui qui a créé toutes choses initialement à partir du néant fait de même aujourd'hui à partir d'êtres qui sont déjà là. C'est à partir des idées de création *ab initio* et *ex nihilo* qu'Augustin expose sa vision du monde. Du néant Dieu appelle à l'existence. Augustin semble faire appel à la doctrine stoïcienne des raisons séminales dans laquelle l'énergie vitale, qui est une et infinie, est aussi présente dans une infinité de corps limités, à l'état de semences, qui donnent peu à peu forme à la matière. L'être vivant préexiste, entièrement formé, dans la semence. Ainsi, pour Augustin, l'histoire de la création est celle du déroulement progressif d'un plan divin. Le saint d'Hippone marque, de la sorte, le commencement d'un providentialisme qui atteindra le XVIII^e, voire même le XIX^e siècle. Voilà un virage décisif.

L'essentialisme et le providentialisme d'Augustin inspireront un bon nombre d'auteurs au Moyen Age, à l'Age Contemporain et jusqu'à nos jours.

1.3 Le Moyen Age

De cette longue étape de l'histoire, s'étendant du V^e au XV^e siècles, nous n'allons prendre que deux exemples qui illustrent bien notre propos, à savoir, Hildegarde de Bingen et Thomas d'Aquin.

¹ R. Lenoble, *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*. Paris : Albin Michel, 1969, p. 138 ; cité par J.-P. Deléage, *Une histoire de l'écologie*, op. cit., p. 24.

1.3.1 Hildegarde de Bingen

Née en 1098 à Bermersheim vor der Höhe près d'Alzey (Hesse rhénane) et morte le 17 septembre 1179 à Rupertsberg (près de Bingen), Hildegarde, abbesse bénédictine mystique, est considérée par P. de Plunkett¹ comme la marraine de l'écologie moderne. Elle proclame la solidarité du chrétien avec tout le vivant. Dans son ouvrage *Livre des œuvres divines*, annonçant d'ailleurs les propositions des théologiens contemporains, Hildegarde décrit l'homme comme un microcosme au centre de la création : « L'homme, [Dieu] l'a entouré, pour le renforcer, de tout ce qui existe dans le monde, et il l'a transpercé du flux de sa grandiose énergie ».² Il y est question d'une alliance entre le Créateur et sa créature qu'il a créée par amour et comme partenaire. L'homme est placé au sommet d'une nature qui n'avait pas besoin de lui pour exister, et il est formé de la même matière qu'elle ; il a donc le devoir de protéger le reste de la création. S'il manque à ce devoir, « la justice de Dieu permet que l'humanité soit punie par la création ».³

D'après P. de Plunkett, la thèse majeure de son œuvre est la vitalité et la fécondité de la nature, force globale à l'œuvre dans toutes les formes d'existence ; cette force est issue de la création divine et se manifeste de la façon la plus spectaculaire au printemps, lorsque la végétation renaît. Pour Hildegarde, la verdure du monde et la sanctification des humains ont la même source qui est le jaillissement permanent de l'amour divin, ce qui serait pour les théologiens contemporains l'idée d'une création continue.⁴

1.3.2 Thomas d'Aquin

Le deuxième exemple est celui d'un grand théologien du Moyen Âge, Thomas d'Aquin (1228-1274) qui a, lui aussi, marqué de son empreinte la science, la philosophie et la théologie. Il conçoit le monde des organismes vivants comme une échelle allant des formes de vie les moins élaborées aux plus perfectionnées. Le docteur angélique donne une vision hiérarchique et pyramidale de la réalité créée et suppose d'emblée une séparation infinie entre Dieu et les créatures. Aucun être ne reçoit la plénitude de la perfection divine. Dieu ne fait pas « d'autres

¹ P. de Plunkett, *L'écologie de la Bible à nos jours. Pour en finir avec les idées reçues*. Paris : Editions de l'œuvre, 2008, p. 82.

² Hildegarde de Bingen, *Le livre des œuvres divines*. Paris : Albin Michel, 1989 ; cité par P. de Plunkett, *L'écologie de la Bible à nos jours. Pour en finir avec les idées reçues*, op. cit., p. 82.

³ *Ibid.*, p. 83.

⁴ Cf. entre autres, L. Boff, *Ecología : grito de la tierra, grito de los pobres*, op. cit. et R. Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, razón y fe*. Barcelone : Herder, 2009.

dieux » mais des êtres qui reçoivent l'existence. Dans ce schéma, il y a une hiérarchie ascendante en simplicité. Les anges se trouvent à côté de Dieu ; ils ne possèdent que formes sans matière. Ils sont formes pures. Après les anges, nous trouvons l'être humain, lequel a une âme (forme substantielle) unie à un corps (matière). L'être humain est une substance rationnelle. La façon dont il connaît est une expression évidente de sa situation : entre le corps et l'esprit. Son corps lui permet de connaître d'une manière entièrement corporelle et son intellect l'aide à faire l'abstraction. D'autre part, l'âme, même si elle est inséparable du corps, existe de manière indépendante due à ses fonctions supérieures (compréhension et volonté).

Dans l'univers de saint Thomas, l'homme occupe un lieu très important : il est le récapitulatif de toute la nature.¹ Ainsi, l'homme n'est pas un être de plus, il est au sommet de la création, il appartient à une catégorie supérieure parmi les êtres vivants.² Le propre de l'homme est son activité intellectuelle, c'est sa première tâche et la plus importante ; ensuite la transformation, créer de nouvelles formes, ceci relève de l'ordre du pratique. Il est clair que pour saint Thomas il n'y a pas de division explicite : l'être humain n'est pas composé de deux substances autonomes et associées mais d'une seule dans laquelle nous pouvons distinguer deux aspects inséparables. Lorsque l'on sent, ce n'est pas le corps qui sent, c'est l'homme tout entier et lorsque l'on comprend quelque chose, ce n'est pas l'âme qui comprend mais l'homme comme un tout. Plus l'homme est autonome et plus il est lui-même principe de son agir, plus il réalise l'image de Dieu imprimée en lui par le geste créateur. C'est donc parce qu'il a été créé à l'image de Dieu que l'homme est lui-même principe de son agir. Il y a là une rupture évidente par rapport au reste de la création qui, même si elle a été aussi créée par Dieu, n'est pas image de son auteur. En outre, nous le rappelle J.-L. Souletie, « cela veut dire que l'acte créateur n'est pas un geste passé mais permanent de Dieu qui non seulement conserve la réalité créée dans l'être, mais lui donne aussi d'être principe de son agir, d'être libre et autonome ».³ Thomas impose un autre tournant décisif en considérant l'homme non plus comme un élément de plus de la nature mais comme le centre du monde ; c'est donc par l'homme que le monde prend sa signification.

Il y a là, sans doute, une première ébauche d'anthropocentrisme qui sera développée par la suite comme c'est le cas de l'auteur que nous abordons dans les paragraphes qui suivent.

¹ Saint Thomas, *ST*, I, 91, 1 c.

² *Ibid*, I, 72, art. unique, ad 1m ; *SCG*, III, 22.

³ J.-L. Souletie, « L'anthropocentrique chrétienne au défi de la crise écologique », Jacques-Noël Pérès (dir.), *L'avenir de la Terre, un défi pour les Eglises*. Paris : Desclée de Brouwer, 2010, p. 117.

1.4 Le cas Descartes

Descartes mériterait un chapitre à part car il est considéré par la plupart des auteurs comme celui qui a donné le coup d'envoi d'une mentalité qui sépare l'homme de la nature et l'instaure comme le souverain.

En effet, il a déclaré : « Il n'y a qu'une seule matière dans l'univers, et nous la connaissons par cela seul qu'elle est étendue ».¹ Or, si la matière est tout et si elle se confond avec l'étendue, alors le monde se réduit à ce qui se mesure et se calcule. Descartes maintient l'existence de Dieu mais il le réduit à un rôle inaugural, ce qui le fait soutenir que l'homme n'est pas responsable devant la création.² En revanche, l'univers est comme une horloge, une machine qui fonctionne à la perfection et qui peut être connue, y compris, bien entendu, le corps humain.

Dans le *Discours de la méthode* (1637), il porte le coup de grâce ; voici le texte cité par tant de savants :

Au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on peut en trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres et ainsi *nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature*. Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent.³

Les sciences sont classées du côté de la spéculation ce qui leur fait perdre de la valeur ; ce qui semble être important pour lui c'est la science mécanique, ce qui se voit, ce qui se présente clairement et de façon évidente à nos yeux, la matière étendue. Le but de tout cela : devenir maîtres et possesseurs de la nature. L'homme cesse d'être vu comme faisant partie d'un plus grand ensemble, le cosmos, pour en devenir le souverain.

Il faudrait cependant rester prudent. Cette accusation pourrait être mise en question car, selon certains⁴, pour Descartes la nature doit être connue et utilisée en vue du bien-être et de la

¹ R. Descartes, *Principes de la philosophie*, II, 23. Paris : Vrin, 2000 ; cité par P. de Plunkett, *L'écologie de la Bible à nos jours*, op. cit., p. 104.

² Cf. P. de Plunkett, *L'écologie de la Bible à nos jours*, op. cit., p. 105.

³ R. Descartes, *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*. Paris : La Gaya Scienza, 2012, p. 61-62. L'italique est nôtre.

⁴ C'est l'avis de C. Pelluchon ; cf. *Eléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*. Paris : Cerf, 2011, p. 63.

santé de l'homme¹ ; il n'aurait jamais imaginé que l'homme puisse dérégler l'ordre des lois de la nature qu'il nomme causes secondes.²

Mais Descartes n'est pas le seul à proclamer le règne de l'homme sur la nature. Ceci doit être dit avec insistance. Sa pensée s'inscrit dans un mouvement plus large, il est le fils de son époque. Il faudrait citer d'autres penseurs tels que Francis Bacon et Nicolas Malebranche, pour qui, la connaissance scientifique signifiait pouvoir technique sur la nature. L'homme n'avait qu'à lui arracher tous ses mystères.

Le Moyen Age ne semble rien apporter de nouveau : connaître la nature, c'est connaître Dieu qui l'a créée, c'est percer le mystère ontologique. En revanche, il faut affirmer, avec Deléage³, Matagne⁴ et bien d'autres, que le mouvement qui porte les sociétés européennes vers les autres continents est un facteur décisif qui va bousculer les visions médiévales de la nature.

1.5 Embryons d'une conscience écologique moderne

Effectivement, les expéditions à la recherche d'autres mondes semblent se trouver à l'origine d'un nouveau paradigme, d'une mentalité différente et toute neuve qui annonce l'émergence d'idées écologiques. Sur ce point les historiens semblent s'accorder. Ainsi, J.-P. Deléage considère que les politiques coloniales des Etats européens convergent avec l'intérêt scientifique, alors que P. Matagne affirme sans ambages que la colonisation se trouve à l'origine des premiers désastres écologiques. Il assure que :

Tandis que les naturalistes s'extasient, les nations colonisatrices commencent à piller la nature tropicale. On dirait aujourd'hui qu'elles appauvrissent sa biodiversité. Les premiers désastres écologiques dus à une exploitation non maîtrisée des ressources naturelles – que l'on croyait pourtant inépuisables – sont très vite déplorés. Des espèces disparaissent à cause de la déforestation, de l'extension de l'agriculture, de l'extraction de minerais (or, argent, cuivre) et de l'extermination directe pour la viande, les plumes, la peau.⁵

¹ R. Descartes, *Discours de la méthode* (1637), 6^e partie, AT, VI, 61-62, *Œuvres philosophiques* (1618-1637), tome I, F. Alquié (ed.). Paris : Garnier, 1976 ; cité par C. Pelluchon, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*, op. cit., p. 63.

² R. Descartes, *Principes de la philosophie* (1644), II, 36-37, *Œuvres philosophiques* (1643-1650), tome III, F. Alquié (ed.). Paris : Garnier, 1983 ; cité par C. Pelluchon, *idem*.

³ J.-P. Deléage, *Une histoire de l'écologie*, op. cit., p. 27.

⁴ P. Matagne, *Comprendre l'écologie et son histoire. Les origines, les fondateurs et l'évolution d'une science*, op. cit., p. 14-16.

⁵ *Idem*.

Il en va de même pour D. Worster.¹ C'est, en effet, l'ambition et le rêve des premiers explorateurs de devenir riches qui a fait que la terre soit soumise à un traitement abusif. On y voit en germe ce qui arrive aujourd'hui à une plus grande échelle : déforestation, espèces qui disparaissent, production en masse d'aliments, extraction de produits de la terre, entre autres.

La plupart des auteurs acceptent de dire que c'est le XVIII^e siècle qui marque l'apogée d'un intérêt affirmé pour la nature bien que le lien ne soit pas encore rompu entre elle et Dieu avec un clair providentialisme. De ce providentialisme sont témoins Johnn Ray (1627-1705), William Derham (1657-1735), Noël-Antoine Pluche, connu comme l'Abbé Pluche (1688-1761), Carl von Linné (1707-1778), Gilbert White (1720-1793), Jean-Baptiste de Monet, Chevalier de Lamarck (1744-1828), entre autres. Pour eux, l'ordre naturel a été instauré par le Créateur. C'est donc un monde où le Créateur, en jardinier économe, a distribué à chaque plante une nature telle qu'elle convient le mieux au climat et au sol. Les animaux ont, eux aussi, un vêtement approprié à leur genre de vie et au genre de sol où ils vivent. Il est donc question d'un plan de Dieu, prévu pour être agréable à l'homme. Tout est marqué par l'ingéniosité de ce Créateur qui organise tout en faveur de l'homme. Dans ce contexte et sans nier la participation de Dieu dans la création, Lamarck fait un pas important en disant que les espèces ne s'éteignent pas, elles se transforment. Pour lui, Dieu aurait modelé le monde en y incorporant l'évolution comme un moyen d'accomplir son projet à l'égard du monde vivant, sans recourir à des interventions miraculeuses. Encore une fois, le lecteur attentif fait le lien avec les énoncés des théories cosmogoniques contemporaines, voire, comme nous le verrons, avec les intuitions de quelques théologiens.

Dans ce climat, quelques-uns dont Georges-Louis Leclerck dit comte de Buffon (1707-1788), Charles Darwin (1809-1882) et Erns Haeckel (1834-1919) ont osé rompre avec le langage religieux. Leclerck, considéré par J. Arnould² comme le naturaliste le plus important entre Aristote et Darwin, a opéré une coupure entre science de la nature et théologie de la création. Il ne nie pas la création divine mais la relègue à un second plan, derrière les causes secondes. Dans son *Histoire Naturelle*, il affirme :

Que le relief terrestre est dû à l'action de la mer ; que la Terre et les planètes ne sont probablement que des morceaux détachés du soleil, dans un état de liquéfaction ; que le soleil s'éteindra probablement faute de combustible ; qu'il y a plusieurs espèces de vérités, toutes relatives ; que l'évidence mathématique et la certitude physique sont donc les seuls deux points

¹ D. Worster, *Les pionniers de l'Ecologie*. Paris : Sang de la terre, 1998, p. 215.

² Cf. J. Arnould, *L'Eglise et l'histoire de la nature*. Paris : Cerf, 2000, p. 38.

sous lesquels nous devons considérer la vérité ; dès qu'elle s'éloignera de l'un ou de l'autre, ce n'est plus que vraisemblance et probabilité.¹

Cela lui vaut une mise en garde de la faculté de théologie de Paris. Il lui est demandé de revenir à ses affirmations, ce qu'il fera en disant : « Il vaut mieux être plat que pendu ».² Plus que celui de Descartes, l'homme de Buffon est maître de la nature. Pour lui, il a une histoire qui s'insère dans celle de la nature. Comme nous le savons, Ch. Darwin a été condamné par l'Eglise catholique au Concile de Cologne, jugement réaffirmé au Concile de Vatican I, concernant sa position sur l'évolution des espèces, qui laissait Dieu en dehors de ce processus. Finalement, E. Haeckel, considéré comme l'auteur qui a forgé le terme « écologie », rétablit le lien fondamental entre le monde de la nature et le monde humain, distendu par le capitalisme. « En cela, dit Deléage suivant Anna Bramwell, il est non seulement un initiateur de l'écologie scientifique, mais le premier scientifique à donner ses fondements théoriques à l'écologisme ».³

La nature devient, nous le voyons, peu à peu l'objet de la science elle-même. C'est un nouveau regard porté sur le monde vivant, fait d'observations précises et minutieuses.⁴ Le cas de l'île Maurice est très intéressant. Les Français en prennent les commandes en 1721 et, lorsqu'ils arrivent, une constatation est faite : presque toutes les forêts de la côte avaient disparu. L'île se transforme, affirme Matagne, « sous l'influence du romantisme et de la physiocratie, une nouvelle philosophie économique qui considère la terre et l'agriculture comme la source principale de richesse, l'Isle de France [l'île Maurice ainsi appelée] devient un modèle utopique »⁵. Bernardin de Saint-Pierre, auteur de *Paul et Virginie* (1787), avait cru rencontrer un exemple d'harmonie de l'homme avec la nature. Il exprime, néanmoins, sa nostalgie d'un paradis perdu dans le *Voyage à l'Isle de France* (1773). Il est intéressant de constater que l'on parlait déjà à l'époque de la déforestation comme cause des changements climatiques, et une série de décrets et lois verront le jour. Ainsi, en 1769, un décret impose aux propriétaires de l'île de maintenir 25% de leurs terres boisées, surtout les versants des montagnes pour empêcher l'érosion des sols. Une loi protège aussi les bois situés à moins de 200 m d'un cours d'eau ou d'un lac. En 1791, une autre loi régleme les rejets de polluants

¹ *Ibid.*, p. 41.

² *Ibid.*, p. 42.

³ J. Deléage, *Une histoire de l'écologie*, op. cit., p. 65.

⁴ C'est bien ce qui pense J.-P. Deléage, *ibid.*, p. 33.

⁵ P. Matagne. *Comprendre l'écologie et son histoire. Les origines, les fondateurs et l'évolution d'une science*, op. cit., p. 14.

dans l'eau par les fabriques d'indigo et de canne à sucre. En 1798, une autre loi limite la pêche et, en 1803, un service forestier est créé et il réglemente les coupes.¹

Par ailleurs, en France métropolitaine, la volonté de lutter contre la déforestation se manifeste déjà à la fin du XVIII^e siècle, notamment sur les rives de la Loire, connue pour ses crues désastreuses. Ainsi, un arrêt du Conseil du 24 février 1788 impose aux riverains de planter à leurs frais une haie vive d'épines blanches (une aubépine), d'ormes et de sureaux. Cela s'avère au demeurant insuffisant, les ponts sont brisés et des portions entières de la Loire sont emportées. Devant cette situation, Napoléon III entreprend des travaux de reboisement des berges, de consolidation et de surélévation des quais.

Cependant, comme l'a signalé Michel Foucault, « identifier, nommer et décrire, est la démarche commune à tous les naturalistes du XVIII^e siècle ».² Nous assistons à un mouvement qui annonce « un conflit majeur entre une théologie qui loge, sous chaque forme et dans tous les mouvements, la providence de Dieu, la simplicité, le mystère et la sollicitude de ses voies, et une science qui cherche déjà l'autonomie de la nature »³.

Les colonisateurs faisaient ce que les populations locales savaient depuis longtemps : protéger les ressources naturelles. Il ne faut pas cependant idéaliser la relation à la nature des populations anciennes car certaines espèces ont été exterminées.⁴ De fait, il n'y a pas de société humaine qui ne génère un impact sur l'environnement.⁵ La déforestation n'est pas un phénomène nouveau, en réalité elle s'est amplifiée à partir du XIII^e siècle avec l'utilisation du bois pour la construction, pour le chauffage domestique, puis l'implantation de grosses forges. Locomotives, machines à vapeur, rails, autant de matériel dont la fabrication exige de consumer d'énormes quantités de bois. Le charbon viendra le remplacer. Ce qui va changer c'est que, dès la fin du XVIII^e siècle, des savants vont démontrer que la déforestation excessive modifie localement le climat, accélère l'érosion et, à terme, détruit les sols qu'on veut utiliser pour l'agriculture ou l'élevage. Ainsi, les réactions ne se font pas attendre ; le phytophysiologiste

¹ *Ibid.*, p. 15.

² M. Foucault, *Les Mots et les choses*. Paris : Gallimard, 1966 ; cité par J.-P. Deléage, *Une histoire de l'écologie*, *op. cit.*, p. 36.

³ M. Foucault, *Les Mots et les choses*, *op. cit.*, p. 138 ; cité par J.-P. Deléage, *Une histoire de l'écologie*, *op. cit.*, p. 37.

⁴ Comme un gros castor d'Amérique du Nord, massacré par les Indiens bien avant l'arrivée des colons, ou bien des moas de Nouvelle-Zélande, ces oiseaux géants dont certains avaient été décimés avant 1700 par les Maoris. Cf. *Ibid.*, p. 16.

⁵ D. Bourg insiste sur ce fait. Le perfectionnement des outils lithiques, la maîtrise du feu, la sédentarisation, la diffusion de l'usage des énergies fossiles, entre autres, montrent bien que l'influence des sociétés sur leur milieu n'a cessé de croître. Cf. D. Bourg et A. Fragnière, *La pensée écologique. Une anthologie*, *op. cit.*, p. 9.

anglais Stephen Hales crée des réserves forestières à Tobago (1765), Alexander Anderson, conservateur du Jardin botanique de Saint-Vincent, obtient la protection du massif boisé de *Forest Hill*, Pierre Poivre, botaniste, est convaincu par Philibert Commerson et par l'écrivain et ingénieur Bernardin de Saint-Pierre, de l'urgence de prendre des mesures dans l'île Maurice. Un appareil législatif se met en place entre les années 1760 et 1800. Bref, on ne peut pas parler de mouvements écologiques organisés entre le XV^e et le XVIII^e siècle mais d'une prise de conscience. Ce sera dans le siècle qui suit que l'écologie prendra son plus grand élan.

1.6 Les XIX^e et XX^e siècles

Pour Deléage, le XIX^e siècle marque une triple rupture. D'abord, une accélération dans la maîtrise de l'espace de la planète. Ensuite, une rupture dans la conception du temps qui devient le paramètre décisif et créateur de la régulation des populations et de la dynamique de leurs évolutions. Et, finalement, un réaménagement fondamental des rapports entre les sciences physique et chimique et celles du vivant. En outre, une science nouvelle apparaît, la biologie, qui, d'après François Jacob, « a pour but non plus la classification des êtres, mais la connaissance du vivant et a pour objet l'analyse, non plus de la structure visible, mais de l'organisation ».¹ Ainsi, les conditions intellectuelles propices à la naissance de l'écologie ont été posées, produit de ces trois grandes ruptures, assure Deléage. Ces siècles, avec les changements climatiques et autres perturbations qui commencent à apparaître avec évidence, annoncent l'arrivée d'une nouvelle préoccupation et d'un nouveau paradigme.

Un mouvement de protection de la faune et de la flore se structure au XIX^e siècle. Remarquons que la Révolution va faire remplacer le système de l'Ancien Régime par un corps de forestiers mieux adapté à la nouvelle organisation de l'Etat ; une nouvelle génération d'officiers, d'inspecteurs et de gardes est formée à l'Ecole royale forestière de Nancy (1824). L'enseignement va également s'organiser entre 1838 et 1880 à l'Ecole forestière sous l'impulsion d'Auguste Mathieu, puis de son successeur Paul Fliche. C'est également à cette époque que Edmond Henry formule le rôle fondamental de la forêt dans la circulation de l'eau : elle doit être considérée, en effet, plutôt comme une force bienfaisante, régulatrice et modératrice, que comme un pouvoir de destruction et d'érosion. Signalons aussi le fait que les

¹ F. Jacob, *La logique du vivant*. Paris : Gallimard, 1970 ; cité par J.-P. Deléage, *Une histoire de l'écologie*, op. cit., p. 38.

sociétés savantes de maints départements forestiers comme les Ardennes, le Loiret, l'Ain, les Hautes-Alpes, entre autres, manifestent leur inquiétude en ce qui concerne la perturbation du climat local depuis l'intensification du déboisement.¹

Le naturaliste allemand, Alexandre de Humboldt, a lui aussi joué un rôle important inspirant la politique écologique de la « Compagnie anglaise des Indes orientales ». Après avoir exploré l'Amazonie et grimpé sur le mont Chimborazo, il assure que ce sont la forêt amazonienne et les hauts sommets des Andes qui insufflent une seule et même vie à tout ce qui existe. L'œuvre scientifique de Humboldt est à l'origine des recherches sur la répartition des zones de végétation, dont il note que chacune possède sa flore particulière ; il énumère les diverses « formes végétales » qui caractérisent la physionomie des paysages terrestres. Le système qu'il propose ne sera modifié qu'au début du XX^e siècle. En Inde, une réglementation forestière très stricte se met en place et s'applique à partir du milieu du XIX^e siècle, influencée par les écrits d'Alexandre de Humboldt qui démontre le lien entre la déforestation, le niveau des précipitations, les changements climatiques et les risques de famines.

En 1858, Spotswood Wilson annonce, dans une communication officielle devant l'« Association britannique pour l'avancement des sciences », que le dessèchement progressif et général de la terre et de l'atmosphère est dû à un phénomène planétaire. Il soutenait l'hypothèse d'un probable réchauffement de la planète, conséquence des progrès de l'industrie, et mettait en cause le rôle de la déforestation dans l'accumulation de gaz carbonique atmosphérique. Ceci bien avant que l'on parle de l'effet de serre que nous connaissons aujourd'hui.

L'Allemagne a vu surgir un mouvement en 1840 appelé *Raubwirtschaft* (économie de pillage) posé dans le cadre d'une géographie culturelle d'origine biogéographique : l'anthropogéographie. Les fondateurs, Karl Rittel et Friedrich Ratzel, disaient que l'homme est étroitement lié au sol sur lequel il vit, à la fois pour ses besoins alimentaires et pour l'habitation. Le professeur de Montpellier, Charles Flahault, signale l'urgente nécessité de lutter contre la *Raubwirtschaft* au nom de l'ordre de la nature. Cet ordre a été perturbé justement par l'exploitation démesurée ; la restauration passe par le respect des trois vocations fondamentales d'un sol : pastorale, agricole et forestière.² C'est bien ce qu'affirment, d'une part, Matagne : « reboiser les montagnes doit conduire à les repeupler et à restaurer ses forces, la richesse et la

¹ Cf. P. Matagne. *Comprendre l'écologie et son histoire. Les origines, les fondateurs et l'évolution d'une science*, op. cit., p. 22.

² Cf. *Ibid.*, p. 25.

santé avant de prendre sa revanche historique. Point de préoccupations écologistes donc, même si, au final, les actions conduites servent la nature »¹ ; et, d'autre part, Foucault : « avec tout ce mouvement, ambigu en son principe, par lequel on 'investit' – qu'on soit aristocrate ou bourgeois – argent et sentiment dans une terre que longtemps les époques précédentes avaient délaissée ». ² Ainsi, un mouvement de protection de la forêt va naître à partir des années 1840 autour de quelques sociétés savantes, de scientifiques, de forestiers, de géographes, avec l'appui du monde industriel.

C'est au XIX^e siècle que s'instaure un débat important sur la place et le rôle de l'homme dans la nature. Ce débat s'articule autour de trois conceptions : naturaliste, impérialiste et arcadienne déterminant des postures écologiques distinctes. La conception naturaliste dit que l'homme est exclu de la nature. Emile Zola et Guy de Maupassant en sont les représentants. La conception dite impérialiste considère l'homme comme un être destructeur et mauvais. C'est, en fait, l'historien de l'écologie américain Donald Worster qui parle d'impérialisme.³ Cela veut dire que la nature a la valeur qui lui est donnée par son exploitation. Cette conception a donné lieu à une forte mobilisation écologiste et pacifiste en lutte contre l'impérialisme, ainsi qu'à une législation qui entend protéger la nature contre la *Raubwirtschaft*. La troisième conception considère que l'homme peut vivre en harmonie avec la nature comme il le faisait dans l'ancienne Arcadie⁴, faisant allusion à une région du Péloponnèse où des pasteurs ont longtemps maintenu les traditions patriarcales.

Le Romantisme, dont la pensée de J.-J. Rousseau⁵ est tout à fait représentative, tente de repenser les rapports entre l'homme et le monde, comme une réaction contre la rationalité scientifique des Lumières. Le nouvel homme sensible doit renouer avec le monde, avec un cosmos dont la raison l'avait éloigné. Deux noms sont reconnus ; d'un côté, Friedrich von Schelling et, d'un autre, Friedrich Novalis. Ils se sont mis à la recherche d'une philosophie de la nature dont celle-ci serait le dernier absolu. Elles débouchent sur un idéal de fusion entre l'homme et la nature.

¹ *Ibid.*, p. 26.

² M. Foucault, *Les Mots et les choses*, *op. cit.*, p. 138.

³ On peut consulter son ouvrage tout à fait intéressant *Les pionniers de l'Ecologie*, *op. cit.*

⁴ Sur ce point, on peut consulter avec profit la deuxième partie de l'ouvrage de Laurent Larcher, *La face cachée de l'écologie* (Paris : Cerf, 2004) dans lequel l'auteur parcourt toutes les manifestations de ce désir de retrouver le paradis perdu ou de retourner à un passé meilleur. Ce désir de retrouver un paradis perdu existait aussi chez certains peuples latinoaméricains ; voir, par exemple, l'intéressant ouvrage de H. Clastres, *La tierra sin mal. El profetismo tupí-guaraní*. Buenos Aires : Ediciones del Sol, 1993.

⁵ Voir D. Bourg et A. Fragnière, *La pensée écologique. Une anthologie*, *op. cit.*, p. 15-27.

Il vaut la peine de mentionner également Ralph Waldo Emerson (1803-1882, Boston, Massachusetts), fondateur du mysticisme poétique exaltant la *wilderness* (le lieu sauvage, le pays inculte) et mettant en cause le matérialisme américain, mouvement qui aboutira en 1872 à la création du premier parc national des Etats-Unis, *Yellowstone National Park*. Il ne faudrait pas non plus oublier ce qu'on appelle la « chimie du vivant »¹, courant scientifique qui va, en France, de Lavoisier (1743-1794) à Pasteur (1822-1895), et qui se trouve à l'origine de la plupart des travaux sur le fonctionnement complexe des cycles que Vernadsky appellera biogéochimiques. C'est sans doute une partie importante de l'écologie contemporaine.

Signalons enfin le botaniste danois, Johannes Eugenius Bülow Warming, considéré comme le créateur de la discipline moderne appelée écologie.² Il publie en effet à Copenhague en 1895 ce qui est considéré comme le premier ouvrage d'écologie scientifique *Æcology of Plants*. Cette première écologie, dit Matagne, est végétale, « elle est d'essence géographique ».³ Il s'agit d'une synthèse des grands travaux du XIX^e siècle dans le domaine de la géographie botanique qui trace les grandes lignes d'un programme de recherche qui va marquer la première génération des écologues européens et américains du Nord, ceux-là même qui sont à l'origine du développement de l'écologie animale, de la biocénétique et de la structuration des premières grandes écoles d'écologie.

Néanmoins, il n'est pas d'unanimité en ce qui concerne l'origine du mot « écologie ». Est-ce bien Johannes Eugenius Bülow Warming qui l'a employé pour la première fois ? D'où vient ce mot ? C'est ce que nous aborderons dans les paragraphes qui suivent.

1.6.1 L'invention d'un mot

Selon l'écologiste Edward J. Kormondy, le mot « écologie » apparaît pour la première fois dans la bouche du romantique Henry David Thoreau⁴, passionné de la vie sauvage et de la

¹ Cf. J.-P. Deléage, *Une histoire de l'écologie*, op. cit., p. 50.

² Cf. P. Matagne. *Comprendre l'écologie et son histoire. Les origines, les fondateurs et l'évolution d'une science*, op. cit., p. 43.

³ *Idem*.

⁴ Les romantiques sont les premiers contestataires de l'époque moderne. Selon D. Worster, « les liens entre l'écologie contemporaine et le romantisme sont plus étroits que le simple fait d'avoir des adversaires en commun. La vision romantique de la nature était fondamentalement écologique ; autrement dit, elle se fondait sur les notions de relations d'interdépendance et de globalité » (Cf. D. Worster, *Les pionniers de l'écologie*, op. cit., p. 85). Ceci est particulièrement évident chez H. D. Thoreau, légataire de Gilbert White (père de Lynn White, Jr., auteur de l'article qui fera rage jusqu'à aujourd'hui faisant du judéo-christianisme le responsable de la crise écologique actuelle) ; Thoreau était à la fois écologiste et philosophe de la nature. Il voyait dans l'arrivée de chaque saison nouvelle une répétition de l'ordre de la création du monde. Thoreau doutait que la nature fût un économiste aussi soigneux et ordonné que le pensait Linné, bien au contraire, il remarquait ses excès et se rebellait contre l'idée

nature inviolée. Pour Deléage, il n'est pas clair que le mot employé par Thoreau désigne ce que nous comprenons aujourd'hui par écologie. En effet, pour lui, ainsi que pour la plupart des savants, tel J. Grinevald¹, c'est plutôt E. Haeckel qui aurait donné au mot la signification que nous lui assignons encore aujourd'hui. Il le définit comme les relations entre organismes. Il dit :

Par écologie nous entendons la science des rapports des organismes avec le monde extérieur, dans lequel nous pouvons reconnaître d'une façon plus large les facteurs de la 'lutte pour l'existence'. Ceux-ci sont en partie de nature inorganique ; ils sont, nous l'avons vu, de la plus grande importance pour la forme des organismes qu'ils contraignent à s'adapter. Parmi les conditions d'existence de nature inorganique auxquelles chaque organisme doit se soumettre appartiennent en premier lieu les caractéristiques physiques et chimiques de l'habitat, le climat (lumière, température, humidité et électrisation de l'atmosphère), les caractéristiques chimiques (aliments non organiques), la qualité de l'eau, la nature du sol, etc. Sous le nom de conditions d'existence, nous comprenons l'ensemble de relations soit favorables soit défavorables. Chaque organisme a parmi les autres organismes des amis et des ennemis [...]. Les organismes qui servent aux autres de nourriture, ou qui vivent à leurs dépens comme parasites doivent aussi être placés dans la catégorie des conditions d'existence.²

L'écologie serait donc la science qui étudie les rapports entre les êtres vivants et leur monde extérieur ; cette définition prend en compte toutes les conditions d'existence. Plus tard, Haeckel dira que le mot écologie a voulu être transformé par certains en *éthologie*. En effet, ce terme est proposé par Isidore Geoffroy Saint-Hilaire en 1859 mais il n'a été retenu que dans le sens étroit de l'étude du comportement animal et de ses causes. Un autre terme, *hexicologie*, fut créé par St. George J. Miwart, dans un sens proche du terme écologie. L'hexicologie doit se consacrer à l'étude des relations des organismes entre eux et avec leur milieu en insistant particulièrement sur le caractère favorable ou défavorable de ces relations. Le mot n'a pas été non plus retenu dans le vocabulaire scientifique.

En 1875, le géologue autrichien Eduard Suess introduit un autre terme important dans un ouvrage sur la formation des Alpes ; il s'agit de la « biosphère » et il l'utilise pour désigner l'ensemble des êtres vivants de notre planète avec les conditions de température, chimiques,

d'un ordre naturel. On peut affirmer que les dix dernières années de sa vie sont plus marquées par la thématique écologique ; il essaie de comprendre les relations mutuelles des plantes, des animaux et de leurs habitats, son but étant de reconstituer la demeure dans l'état où elle était avant l'irruption de l'homme. L'homme a perturbé et détruit son environnement, sa puissance de destruction est plus grande que ne l'avait supposé qui que ce soit. Il faudrait donc, disait Thoreau, accepter l'autorité de la nature et suivre ses rythmes, vivre en harmonie avec le terroir. Son souhait était « de retrouver la forêt primitive » ce qui fait de lui un membre sans conteste de la tradition arcadienne de la pensée écologique (D. Worster, *ibid.*, p. 104).

¹ Cf. J. Grinevald, *La Biosphère de l'Anthropocène. Climat et pétrole, la double menace. Repères transdisciplinaires (1824-2007)*. Genève : Georg Editeur, 2007, p. 61.

² R. Dajoz, « Eléments pour une histoire de l'écologie. La naissance de l'écologie moderne au XIXe siècle », *Histoire et nature*, 1984, 24-25, p. 5-112 ; cité par J.-P. Deléage, *Une histoire de l'écologie*, op. cit., p. 63.

physiques, etc. Finalement, en 1877, le zoologiste allemand Karl Möbius crée le terme *biocénose*¹ pour désigner une communauté d'animaux et de végétaux qui occupent une aire donnée. Notons que le concept de « biosphère »² ne sera défini que plus tard par le géochimiste russe Vladimir Vernadsky au début du XX^e siècle dans un ouvrage intitulé *La Biosphère* (1926).

Un univers conceptuel est donc né ; le mot écologie fait désormais partie du vocabulaire employé couramment tant par les scientifiques que par les sociologues, voire les philosophes et les psychologues. Le temps viendra aussi pour la théologie.

1.6.2 Une écologie humaine ?

Force est de constater que, dans ses origines, le mot écologie est pensé et utilisé pour désigner uniquement la nature, l'être humain étant exclu, même si à présent l'écologie est vue comme une science de l'homme et de la nature. La division mentale prédominante « homme *versus* nature » montre bien un état d'esprit, une vision du monde dans laquelle l'être humain est « extérieur » à la nature, il la domine et la contrôle.

Or, lorsque nous parlons d'écologie humaine, il serait plutôt question de la tension entre la nature biologique de l'homme et sa nature sociale. Il faut dire, avec Matagne, que « la plupart des auteurs confessent que ladite écologie humaine ne constitue pas une discipline à part entière mais qu'elle se trouve à la croisée de plusieurs sciences 'inhumaines' (physique, chimie, biologie animale et végétale) et 'humaines' (sociologie, anthropologie) ».³ La véritable question est celle d'introduire ou d'intégrer l'homme dans les cycles naturels tels Serge Podolinsky et Patrick Geddes. Le premier, par exemple, s'interroge sur la façon dont le travail humain accumule une quantité d'énergie supérieure à celle qui est dépensée pour la produire. Ainsi, dans le but de produire et de distribuer au plus grand nombre une plus grande quantité d'énergie solaire, il conclut qu'il faut améliorer la production agricole. Bien que les résultats auxquels il arrive soient aujourd'hui considérés comme fantaisistes, il élabore une forme

¹ Aujourd'hui ce terme désigne la composante vivante, ou biotique, de l'écosystème, tandis que le biotope recouvre l'ensemble de ses conditions physico-chimiques et climatiques, autrement dit la composante non vivante, ou abiotique, de l'écosystème ; cf. P. Matagne. *Comprendre l'écologie et son histoire. Les origines, les fondateurs et l'évolution d'une science*, op. cit., p. 72.

² Les écologues définissent aujourd'hui la biosphère comme « la portion du globe terrestre constituée de l'écorce et de la basse atmosphère, qui contient les êtres vivants dans leurs écosystèmes, [...] la biosphère est l'endroit où la vie est possible en permanence. Elle constitue un des quatre réservoirs avec l'hydrosphère (océans), la lithosphère (écorce terrestre) et l'atmosphère (enveloppe gazeuse de la Terre), dont l'ensemble forme l'écosphère » ; cf. P. Matagne. *Comprendre l'écologie et son histoire. Les origines, les fondateurs et l'évolution d'une science*, op. cit., p. 72.

³ Cf. *ibid.*, p. 89.

d'écologie économique encore à venir, qui intègre l'homme dans le grand cycle énergétique de la nature. Patrick Geddes, lui, fait des recherches qui relèvent d'une forme d'écologie humaine ; il élabore des tableaux, de type entrée-sortie, qui tentent de dégager des lois économiques naturelles à partir de l'étude des flux entrants et sortants d'énergie et de matière, laquelle fait ressortir le produit net. Geddes met en évidence l'importance des gaspillages occasionnés lors de trois étapes : l'extraction, la fabrication et le transport.

Dans ce contexte, la notion de *Raubwirtschaft*, mentionnée plus haut, va être reprise par deux auteurs, un Allemand et un Français. L'Allemand, K. Möbius, étudie l'économie humaine comme un facteur biocénétique. Il veut connaître les causes de l'épuisement d'huîtres du Schleswig-Holstein. Il arrive à démontrer que la surexploitation des bancs d'huîtres modifie l'ensemble de la biocénose. Le Français, Charles Flahault, essaie d'établir une relation entre la botanique et la forestière, dans le but d'unir les efforts contre la destruction des forêts.

Il y aura depuis d'autres essais, tel celui de S. A. Forbes en 1887 disant que l'homme est aussi un organisme et qu'à ce titre il est l'un des éléments constitutifs – dominants – de son environnement. De 1925 à 1935, des membres de l'Ecole de sociologie urbaine de Chicago vont insister sur le lien étroit qui existe entre l'écologie et la sociologie (par exemple les travaux de Roderick D. Mac Kensie) même s'il semble que des dérives peuvent se présenter. D'aucuns¹ considèrent ce genre d'abordage comme de la pseudo-écologie.

Pour Deléage, l'écologie ne devient science autonome que dans les dernières années du XIX^e siècle ce que P. Matagne, D. Bourg et A. Fragnière² reçoivent eux aussi comme un fait. En effet, dit-il, « Dans les années 1880, certains l'incluent encore dans la géographie des plantes, d'autres la considèrent comme une branche de la physiologie, la physiologie externe »³. Mais, « lorsque, en 1893, un petit groupe de botanistes américains, réunis à Madison dans le Wisconsin, décide de s'approprier le mot créé par Haeckel, 'l'écologiste est encore perçu comme quelqu'un qui effectue des mesures, enregistre les réponses des plantes, et cherche à voir les relations fonctionnelles entre la structure et les réponses de ces plantes aux variations des facteurs environnementaux' ».⁴ En même temps, J. S. Burdon Sanderson, président de

¹ Ainsi P. Acot, « Ecologie humaine et idéologie écologiste », *Ecologie et Société*, F. Aubert, J.-P. Sylvestre (coord), CRDP : Lyon, 1998, p. 15-24. Cité par P. Matagne. *Comprendre l'écologie et son histoire. Les origines, les fondateurs et l'évolution d'une science*, op. cit., p. 95.

² D. Bourg et A. Fragnière, *La pensée écologique. Une anthologie*, op. cit., p. 41.

³ J.-P. Deléage, *Une histoire de l'écologie*, op. cit., p. 80.

⁴ *Idem*.

l'Association britannique pour l'avancement de la science, fait de l'écologie l'une des trois grandes parties de la biologie, tout comme la physiologie et la morphologie.¹

L'Eglise catholique a aussi adopté l'expression « écologie humaine » ; en effet, le pape Jean-Paul II l'emploie dans l'encyclique *Centesimus Annus* (1991) pour distinguer la « conception chrétienne d'une écologie supposée trop environnementaliste, accusée de privilégier les intérêts de la nature à ceux de l'espèce humaine, et de promouvoir des options bio-éthiques contraires à l'enseignement de l'Eglise catholique ». ² Nous y reviendrons.

Avec l'intégration de l'être humain dans la nature, la discipline écologique prend un sens plus englobant, plus totalisant. Ainsi, les premiers pas vers une écologie globale ont été donnés.

1.6.3 Vers une écologie globale

Comme il a été dit, les recherches de Vladimir Ivanovitch Vernadsky sont très importantes ; il est considéré comme le père de l'écologie globale car il voit dans la biosphère un mécanisme cosmique harmonieux dépourvu de hasard. Cet auteur affirme que l'irruption historique de l'homme civilisé marque une rupture sans précédent dans le processus de migration biogène ; il assure que « ce processus s'est effectué très rapidement dans un espace de temps très insignifiant. La face de la terre s'est transformée d'une façon méconnaissable et pourtant il est évident que l'ère de cette transformation ne fait que commencer ». ³

Ce sont les disciples de Vernadsky qui vont défendre une conception globale de l'écologie. En effet, après sa mort verront le jour les principes de l'*écologie globale* énoncés par M. Boudyko mais en des termes plus climatologiques qu'écologiques. C'est le physicien, démographe et statisticien américain Alfred J. Lotka qui va véritablement inspirer les programmes d'étude de la biosphère. En effet, il montre l'importance des échanges chimiques dans les processus globaux de la vie. Pour les historiens, c'est bien lui qui « développe la tradition géochimique et thermodynamique de la science européenne du XIX^e siècle ». ⁴ Sa conception de la biosphère répond⁵ à la demande industrielle et commerciale d'un monde

¹ *Idem.*

² Service de formation du diocèse de Nantes, *Simplicité et Justice. Paroles de chrétiens sur l'Ecologie*. Sainte-Luce-sur-Loire : La Contemporaine, 2013, p. 167.

³ W. Vernadsky, *La Biosphère*. Moscou : 1926, trad. Fr. Paris : Felix Alcan, 1929 ; cité par J.-P. Deléage, *Une histoire de l'écologie*, op. cit., p. 197.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 198, 210-211.

⁵ *Ibid.*, p. 212.

capitaliste développé et en pleine expansion. Ces conceptions anticipent, sans aucun doute, l'idéologie de gestion planétaire qui triomphe de nos jours.

Jacques Grinevald propose quelques points de repère¹ relatifs à la question écologique qu'il considère fondamentaux. Ces repères deviennent des étapes, chacune d'elles marquée par un événement important. Il vaut la peine de les présenter.

- I. La révolution thermo-industrielle (1824-1945)
- II. Le nouvel âge nucléaire (1945-1956)
- III. De l'année de la géophysique internationale à la planétologie (1957-1969)
- IV. Ecologie globale et révolution environnementale (1970-1987)
- V. Le climat de la Terre entre dans la politique internationale (1988 jusqu'à nos jours).

Cette structure n'est pas, bien entendu, la seule possible et existante. D. Bourg et A. Fragnière préfèrent, par exemple, réunir en deux grands ensembles l'histoire de l'écologie, à savoir, la naissance de la conscience écologique et la biosphère en danger. Le premier groupe va du XVIII^e siècle à la Seconde Guerre mondiale, tandis que le deuxième commence aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale et s'étend jusqu'à nos jours. La Seconde Guerre mondiale semble être pour eux le point d'inflexion.²

Il est de plus en plus évident que la question écologique est, en même temps, ancienne et récente. Ancienne car l'être humain a toujours eu conscience d'appartenir à un ensemble plus vaste qu'est la nature ; récente en ce sens que ce n'est qu'il y a très peu de temps que les êtres les plus évolués du cosmos se sont rendus compte que leur maison n'est plus la même, elle montre les cicatrices d'une action irresponsable et destructrice. De la division proposée par Grinevald, il vaut la peine de souligner quelques moments marquants plus proches de nous.

En 1960 naît le mouvement écologique international nommé par A. Næss « de longue portée » avec le texte de Rachel Carlson *Printemps silencieux* et la conférence, en 1966, de Lynn White, Jr., prononcée lors de la réunion annuelle de l'*American Association for the Advancement of Science* (AAAS) intitulée « The historical roots of our ecologic crisis » et qui va produire un scandale notamment dans les milieux religieux. En 1968 aura lieu la conférence de la biosphère sur l'utilisation rationnelle et la conservation des ressources de la biosphère.

¹ J. Grinevald, *La biosphère de l'anthropocène : climat et pétrole, la double menace. Repères transdisciplinaires (1824-2007)*, op. cit.

² Nous renvoyons le lecteur à leur texte : D. Bourg et A. Fragnière, *La pensée écologique. Une anthologie*, op. cit.

Les années 70 sont particulièrement décisives. En 1970 aura lieu le premier débat sur la crise de l'énergie, en relation avec la question de la fin du pétrole abondant et bon marché et le début des temps difficiles pour notre addiction à cette ressource. Beaucoup de livres ont été publiés dans cette décennie, ainsi *Ecologie, communauté et style de vie* d'Arne Næss en 1976. De ce texte et de cet auteur nous reparlerons plus loin. En 1972 se réalise la *United Nations Conference on Human Environment* à Stockholm et, cette année-là, Michel Serres publie un ouvrage intitulé *La Thanatocratie* dans lequel il parle d'une « révolution carnotienne »¹. Il y est question d'une critique de l'alliance historique entre science, technique, guerre et raison d'Etat. James Lovelock publie, encore en 1972, son hypothèse Gaïa et Donella Meadows et al., publient également le rapport pour le Club de Rome² où l'on aborde le problème du gaz carbonique et de l'évolution du climat ; il y est question aussi des conséquences de l'expansion de l'espèce humaine dans ce monde fini qu'est notre terre. En 1975, plusieurs pays industrialisés sentent le besoin d'un changement dans les manières de vivre des individus, quelques-uns proposent la mise en place d'un planning familial, le développement de l'agriculture biodynamique, le déplacement en vélo, entre autres, mais la réalité est autre, les politiques soutiennent l'industrie fortement consommatrice d'énergie.

Il semblerait qu'autour de 1980, l'effervescence écologique perde son élan. Ainsi, A. Næss³ croit qu'on a alors pratiquement cessé de considérer l'écologie comme une partie de l'éducation générale ou, plus grave, de nombreuses personnes ont désormais le sentiment d'être au courant de ce qui se passe, mais ne veulent plus entendre parler de toutes ces pénibles histoires. Malgré cela, on voit naître, petit à petit, une attention croissante portée à la différence entre « niveau de vie » et « qualité de vie » ; en outre, on reconnaît de plus en plus qu'une proportion importante des maladies est la conséquence d'un style de vie nocif et que nombre d'entre elles seront amenées à disparaître si nous vivons d'une manière écologiquement plus

¹ J. Grinevald considère « Sadi Carnot l'éponyme de la révolution anthropologique qui affecte la production de la société et qui modifie profondément et irréversiblement l'histoire humaine de la nature. *Révolution carnotienne* connote la révolution scientifique moderne proprement dite, c'est-à-dire une transformation du monde dont les dates, les dimensions et les significations sont équivalentes au complexe scientifico-militaro-industriel dans lequel nous vivons » ; cf. J. Grinevald, « La révolution carnotienne », *Revue européenne de sciences sociales*, 1976, t. XIV, n°36, p. 40.

² Création d'Aurelio Peccei, visionnaire et industriel italien. J. Grinevald indique l'importance de ce rapport : « On a oublié que le premier rapport au Club de Rome illustre déjà le problème des courbes exponentielles de notre croissance avec la 'courbe de Keeling' qui mesure la dangereuse dérive anthropogénique de la concentration du gaz carbonique dans l'atmosphère de notre planète en même temps qu'elle nous révèle les oscillations saisonnières de la respiration de Gaïa, la Biosphère de la planète Terre » ; cf. J. Grinevald, *La biosphère de l'anthropocène : climat et pétrole, la double menace. Repères transdisciplinaires (1824-2007)*, op. cit., p. 22.

³ A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*. Paris : Editions Dehors, 2008, p. 328.

responsable. Næss pense qu'entre 1975 et 1987 le mouvement d'écologie profonde a fait un bond important en avant, ce qui le rend optimiste quant à son renforcement.

La création en 1988 de l'IPCC (GIEC en français, pour Groupe Intergouvernemental d'Experts sur l'Evolution du Climat) est importante dans ce bref parcours historique ; il s'agit d'un organisme « inédit et unique en son genre, pour affiner et diffuser l'expertise scientifique nécessaire à la mise en place du processus diplomatique devant aboutir au cadre politico-juridique de la Convention-cadre des Nations Unies sur les changements climatiques »¹. Cet organisme a joué un rôle d'intermédiaire entre la recherche scientifique et le processus de décision politique au sein de la communauté internationale.

C'est de la sorte que naît la nouvelle science de la Biosphère ou Ecologie Globale dont nous avons parlé plus haut. « Penser l'écologie à l'échelle de la Biosphère constitue une véritable révolution intellectuelle (pas seulement scientifique) dont les implications philosophiques et pratiques sont considérables ».² Cependant, comme le dit James Lovelock, redonner au vivant une place centrale dans notre « Théorie de la Terre » n'est pas encore une évidence pour tout le monde. Les résistances mentales et institutionnelles sont d'autant plus fortes qu'elles sont liées à de puissants intérêts et aux racines historiques de ce qu'on appelle la raison d'Etat, qui n'est pas sans rapport avec un certain état de Raison. Pour Grinevald, « l'écologie globale représente bien une nouvelle cosmologie de l'humanité faisant corps avec toute la Terre en tant que 'planète vivante' ».³ Avec cette nouvelle science, une nouvelle relation entre l'espèce humaine et toute la Biosphère voit le jour, alliance sans précédent parce que vraiment planétaire. En effet, « L'arrogance de l'humanisme fait partie des racines culturelles et historiques de notre crise écologique », affirme radicalement Næss.⁴

Il faut mentionner, parce que c'est extrêmement pertinent dans le développement de cette nouvelle discipline, l'apparition du terme « Anthropocène ». Il s'agit d'un néologisme scientifique relativement récent même s'il ne date pas de l'an 2000, comme le pensent Crutzen et Stoermer, puisqu'il se trouvait déjà en 1992 dans le livre *Global Warming* (Revkin, 1992). Cette notion cherche à désigner l'époque géologique toute récente manifestement dominée par l'impact environnemental global de l'activité économique et de l'expansion démographique de l'espèce humaine. En 1926, Vladimir I. Vernadsky affirme dans sa monographie *La Biosphère*

¹ J. Grinevald, *La biosphère de l'anthropocène : climat et pétrole, la double menace. Repères transdisciplinaires (1824-2007)*, op. cit., p. 23.

² *Ibid.*, p. 24.

³ *Ibid.*, p. 25.

⁴ *Idem.*

que l'homme dit civilisé représentait une nouvelle force géologique, capable de perturber l'équilibre séculaire du cycle global du carbone. Un an avant, en 1925, Alfred Lotka pensait la même chose et la rendait explicitement responsable de l'utilisation industrielle des combustibles fossiles.

Avec la fin de la Guerre froide¹, le débat sur le réchauffement de la Terre succède à la théorie de l'Hiver nucléaire² et à la découverte du « trou d'ozone » dans la stratosphère de l'Antarctique, et s'installe sur l'agenda des relations internationales et de la nouvelle diplomatie environnementale.

Le terme d'anthropocène s'inscrit dans une tradition naturaliste, surtout chez les géologues qui mettent en évidence l'impact, de plus en plus important, de l'espèce humaine dans les transformations récentes de la face de la terre. Cette tradition avait déjà donné une série de termes proches de cette idée d'une époque géologique dominée par l'anthropos (par exemple, le terme anthroposphère de Teilhard de Chardin, ou noosphère, aussi de Teilhard avec Edouard Le Roy et Vladimir Vernadsky).

Même s'il avait été utilisé avant, le terme anthropocène a été lancé en l'an 2000 par Paul Cruzen, spécialiste de la chimie de l'atmosphère et du système Terre, et par le professeur américain Eugene F. Stoermer, biologiste et géologue. Il désigne l'ère industrielle des combustibles fossiles ; c'est une époque qui se caractérise par l'augmentation soudaine de la concentration atmosphérique des gaz à effet de serre. La période précédente, l'Holocène, était une période interglaciaire relativement chaude par rapport au climat de l'ère qui l'a précédée, le Pléistocène. L'Anthropocène se caractérise, elle, par « une fulgurante 'accélération de l'histoire', selon une métaphore dynamique typique de la révolution thermo-industrielle »³, dit Grinevald. Le XXI^e siècle ouvre une nouvelle période géologique humainement surchauffée.

Pour la question écologique, le mythe de la machine à vapeur de James Watt est particulièrement important. On retrace, en effet, le développement préindustriel dans l'optique du triomphe de la machine à vapeur. On arrive à exagérer son importance dans le monde du

¹ Période de confrontation entre les deux superpuissances, les EU et l'URSS, ou entre les régimes communistes et les non-communistes. Débute en 1947 et dure jusqu'à 1989 ou 1991.

² Carl Sagan et Richard Turco, dans leur livre intitulé *L'Hiver nucléaire*, paru en 1991, exposent leur théorie de l'hiver nucléaire selon laquelle une frappe nucléaire, même impliquant une faible partie des arsenaux stratégiques des grandes puissances et des autres pays nucléarisés, provoquerait une baisse de température moyenne sur toute la planète de 5 à 15 degrés et donc la destruction de toutes les récoltes, la famine et la mort pour des milliards d'individus.

³ Jacques Grinevald, *La biosphère de l'anthropocène : climat et pétrole, la double menace. Repères transdisciplinaires (1824-2007)*, op. cit., p. 233.

XVIII^e siècle, tout en sous-estimant l'usage énergétique de la force humaine et animale et même de la force motrice des moulins (à eau et à vent). Après la naissance de la théorie mécanique de la chaleur (milieu du XIX^e siècle), des concepts modernes de travail mécanique, de rendement et d'énergie voient le jour. C'est la théorie thermodynamique qui s'impose avec les travaux révolutionnaires de Sadi Carnot et dont Donald Cardwell, Nicholas Georgescu-Roegen, Michel Serres, Ilya Prigogine et Howard T. Odum seraient les héritiers.

Paul Crutzen a proposé la date symbolique de la machine à vapeur à double effet de 1784 de James Watt comme marquant le début de l'Anthropocène. Cependant, la machine à vapeur ne prend la place des roues hydrauliques, des chevaux et de la marine à voile que dans la seconde moitié du XIX^e siècle, affirme Grinevald. En effet, la révolution du développement économique – fondée sur les moteurs thermiques et les énergies fossiles – ne triomphe pas avant la fin du XIX^e siècle et à l'échelle mondiale, son triomphe est le fait du XX^e siècle, grâce au pétrole. Tout en paraphrasant le baron Cuvier, cet auteur assure que « si la révolution thermo-industrielle commence avec la domination du charbon comme source principale d'énergie de l'industrialisation, c'est avec l'âge d'or du pétrole qu'elle manifeste toute sa puissance comme nouvelle 'force géologique' dans 'les révolutions de la surface du globe' ». ¹

Un grand nombre de textes et des conférences verront le jour dans les années qui suivent. Il est quasiment impossible de les présenter tous dans cet espace. Parmi les conférences, il vaut cependant la peine d'en mentionner quelques-unes qui confirment l'hypothèse selon laquelle nous assistons à la naissance d'une nouvelle conscience ou d'un nouveau paradigme.

En 1988 aura lieu la *Conférence de Toronto* dans laquelle sera dramatisé le problème mondial de l'effet de serre. C'est ici que sont lancés l'objectif politique d'une réduction des émissions de gaz à effet de serre et l'élaboration d'une convention-cadre exhaustive de portée mondiale pour les protocoles concernant la protection de l'atmosphère. Dans la *Conférence de La Haye* qui la suit, réalisée en 1989, les gouvernements des pays représentés invitent à créer une nouvelle autorité institutionnelle pour protéger l'atmosphère. En 1992 sera présenté le premier rapport d'évaluation du GIEC (Groupe d'Experts Intergouvernemental sur l'Evolution du Climat) et Al Gore lance l'appel à sauver la planète. En 1996 apparaît le 2^e rapport du GIEC confirmant les perturbations anthropiques du système climatique. Comme le premier, il va être violemment attaqué par les puissances industrielles. Le *protocole de Kyoto* de la Convention cadre des Nations-Unies sur les changements climatiques se réalisera en 1997 au Japon. Ceci

¹ *Ibid.*, p. 34-35.

est important car les pays industrialisés vont signer le premier protocole visant à réduire les émissions de gaz à effet de serre. Le gouvernement nord-américain n'a pas signé ce protocole car il portait atteinte aux intérêts économiques des Etats-Unis.

Il faudrait aussi mentionner les sommets de la Terre : Stockholm (1972), Nairobi (1982), Rio de Janeiro (1992), Johannesburg (2002), Rio +20 (2012) et celui qui vient d'avoir lieu, Paris (2015).

Cette enquête généalogique permet de reconnaître dans l'histoire une rupture progressive et dramatique en ce qui concerne les relations de l'être humain avec la nature. Les sociétés humaines n'ont pas cessé d'accroître leur influence sur le milieu et, plus elles perfectionnaient leurs outils, plus la dégradation était aussi évidente.

L'écologie se constitue comme une discipline scientifique lorsque le monde cesse d'être vu comme l'œuvre des dieux et dans lequel sont présents une infinité d'esprits et de démons. Tout semble montrer que c'est avec le développement scientifique et industriel, accompagné et bientôt devancé, par l'amplification de la technologie, que l'homme a commencé à prendre une distance considérable à l'égard de la nature. Les machines avaient besoin de plus en plus de ressources naturelles pour fonctionner. Plus elles se développent, plus elles consomment et, du même coup, la vision du monde change. En cessant d'être le foyer, le lieu où l'homme vit, la nature devient un réservoir duquel on peut tirer tout ce dont on a besoin pour satisfaire non pas seulement ses besoins mais aussi ses envies.

C'est à la fin des années 60, notamment dans la décennie 1970, que se réveille une première conscience écologique inspirée des mouvements du XIX^e siècle. Quelques hommes et femmes oseront prendre la parole pour dénoncer avec force les abus et mettre en garde la société contre une mentalité qui s'installait. Ils ne seront pas écoutés, les années vont passer et cependant le nouveau style de vie va prendre racines. Ces voix, pourrions-nous dire, « prophétiques », ne cesseront de crier, haut et fort, qu'il faut changer de chemin ; bientôt la réflexion écologique fera partie des soucis économiques et politiques. Des rassemblements et conférences auront lieu d'année en année un peu partout dans le monde, jusqu'à ce jour. Nous avons tous aujourd'hui conscience de ce qui nous arrive et de ce qui pourrait aussi nous arriver, mais, en apparence, rien ne change. Nous disons bien, en apparence, car les signes d'une nouvelle époque sont bien là.

Ayant repéré les moments les plus significatifs de cette nouvelle discipline, il faut, maintenant, les expliciter et les analyser. C'est bien la tâche du second chapitre de notre recherche.

Chapitre 2. De l'éco-logie ...

La discipline que l'on a vu naître il y a plus de cent ans est devenue aujourd'hui un domaine d'une extraordinaire complexité. Pour aborder cette difficile question, il ne suffit pas de prêter attention aux statistiques et aux raisonnements des experts, non plus de regarder de près les solutions proposées. Nous sommes très loin du consensus. Concernant les solutions, par exemple, d'aucuns trouvent la réponse aux problèmes qui nous assaillent dans la technologie puisque c'est elle-même qui nous a mis dans l'impasse. D'autres affirment que tout cela est insuffisant. Ce qui est vrai, c'est que tout le genre humain est touché par la question, et pour cela il importe que tous prennent au sérieux la problématique.

Encore une fois, même si notre recherche est théologique, il est important de prendre en considération les données que mettent à notre disposition les autres disciplines. Que se passe-t-il ? Pourquoi les experts affirment-ils que la planète est malade ? Quelles sont les menaces ? D'où viennent-elles ? Y a-t-il une solution ? Quelles paroles ont la théologie, les religions et les spiritualités ? Où en sommes-nous ? Voilà notre feuille de route !

2.1 Une planète menacée ?

Même si le consensus¹ est encore loin d'être atteint – on n'y arrivera peut-être jamais, bien qu'il soit souhaité ! –, il semblerait qu'il y ait, de plus en plus, un accord minimal en ce qui concerne la situation actuelle de notre planète.

Si l'on affirme que la planète est menacée, une question s'impose d'emblée : par qui est-elle menacée ? Là encore, les auteurs n'arrivent pas à se mettre d'accord, même s'il paraît y avoir une grosse majorité qui prend position. *Grosso modo*, cette majorité affirme que la menace vient de l'être humain lui-même qui s'est pris pour le centre de l'univers et son ambition² le porte, de plus en plus loin, vers une domination cosmique. C'est, disent-ils, un

¹ Quelques noms peuvent être cités concernant les dits « écosceptiques », c'est-à-dire ceux et celles qui ne reçoivent pas les données publiées comme étant vraies car, pour eux, elles sont fausses ou manipulées ; parmi eux : A. Fourçans, *Effet de serre : le grand mensonge ?* Paris : Seuil, 2002 ; L. Ferry, *Le nouveau ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*. Paris : Grasset, 2012 ; B. Lomborg, *The Skeptical environmentalist. Measuring the Real State of the World*. Cambridge : Cambridge University Press, 2001 ; P. Kohler, *L'imposture verte*. Paris : Albin Michel, 2002 ; peut-être aussi L. Larcher, *La face cachée de l'écologie*, op. cit.

² Dans un article fort intéressant, M. A. Schroll parle de « The Human Superiority Complex » pour signifier cette prétention de l'être humain à se distinguer du reste de la nature ; cf. M. A. Schroll, « Diagnosing the Human

anthropocentrisme exacerbé qui met en danger la vie de la planète.¹ Nous reviendrons sur cette question dans le paragraphe suivant.

La menace vient donc de l'être humain – ou, plutôt, de ses choix et de son agir ; mais, à qui porte-t-elle atteinte ? La vie dans son ensemble, mieux encore, la réalité tout entière², est l'objet de l'action de l'homme, notamment les êtres les plus fragiles. Des hommes et des femmes meurent de faim tous les jours alors que des centaines de tonnes de nourriture sont jetées.³ Des espèces, animales et végétales, disparaissent à une vitesse effrayante (une espèce toutes les heures).⁴ La terre devient un désert incultivable, stérile. Si nous envisageons la réalité comme un tout, la conclusion finale doit dire que c'est toute la réalité qui est menacée, la planète dans sa globalité. Et pourtant, même si l'on peut affirmer que c'est tout ce qui existe qui est en danger car tous les éléments de la chaîne de la vie sont nécessaires pour l'existence, c'est avant tout l'être humain lui-même qui est menacé. L'homme menace donc l'homme comme espèce.

Les menaces, donc, sautent aux yeux, encore faut-il savoir si l'on a déjà atteint un niveau de dangerosité tel qu'il faille mettre en route des mesures radicales. En tout cas, le théologien qui approche ce terrain ne peut que rester perplexe et dubitatif. La littérature est simplement inabordable vu les centaines, voire les milliers d'ouvrages qui voient le jour chaque année. En dépit de cela, une parole peut être – doit être – prononcée grâce à une sensibilité⁵ toute particulière – intuition ? – que n'ont pas les autres disciplines.

Nombreux sont les dangers qui affectent notre planète, nous n'allons pas nous attarder sur ce point qui n'est pas l'objectif central de notre travail, nous les recevons tels que les experts nous les présentent et les résumons en quelques paragraphes.

Superiority Complex : Providing Evidence the Eco-Crisis is Born of Conscious Agency », *Anthropology of Consciousness*, 2011, Vol. 22, Issue 1.

¹ L'hypothèse Gaïa de J. Lovelock ne serait pas d'accord avec cette affirmation car ce grand organisme serait capable d'atteindre un équilibre, une auto-régulation. Ce ne serait pas la vie en général qui pourrait être menacée mais une partie d'elle, à savoir la vie humaine. Cf. entre autres, J. Lovelock, *La terre est un être vivant. L'hypothèse Gaïa*, op. cit., p. 62.

² « Réalité tout entière » est l'expression employée par Panikkar pour désigner l'ensemble du réel qui comprend les dimensions divine, humaine et cosmologique. L'auteur s'oppose, de la sorte, à ceux qui réduisent la réalité à sa matérialité. Nous lui donnons ici cette signification.

³ M. A. Schroll affirme : « malnourishment and starvation are problems of access not production » ; cf. M. A. Schroll, « Diagnosing the Human Superiority Complex : Providing Evidence the Eco-Crisis is Born of Conscious Agency », op. cit., p. 45.

⁴ Ces données se trouvent dans l'ouvrage de C. Allais, « El estado del planeta en cifras », M. Barrère, *La Tierra patrimonio común*. Barcelone : Paidós, 1992.

⁵ « L'écologie a besoin de la théologie », affirme D. Siegenthaler. En effet, il dit que « the inclusion of a transcendent dimension to the public debate might well constitute theology's greatest contribution ». D. Siegenthaler, « Ecology Needs Theology », *Dialog : A Journal of Theology*, 2003, Vol. 42, n° 3, p. 247-248.

Les différents rassemblements organisés par les Nations Unies révèlent tous une même réalité : la situation va de pire en pire. La planète est fatiguée et épuisée. Malgré tant d'efforts, les choses ne semblent pas changer de cap. « Il est triste de constater que l'humanité a pour l'essentiel gâché les trente dernières années en se perdant dans de vains débats et en apportant des réponses sincères mais timides au défi écologique mondial »¹, constate le rapport élaboré pour le Club de Rome.

Même s'il est de plus en plus évident qu'une nouvelle conscience se fraye un chemin dans notre société, les constatations sont toujours les mêmes, à savoir, le réchauffement climatique², la déforestation violente et déchaînée³, de moins en moins de terres cultivables à cause de la désertification⁴, l'augmentation de l'anhydride carbonique et d'autres gaz contaminants de l'atmosphère⁵, la croissance exponentielle de la population mondiale⁶, l'épuisement des ressources naturelles et la diminution de la biodiversité⁷, l'amincissement de la couche d'ozone⁸, la contamination des rivières, des océans et des terres, la course aux armements et le cauchemar nucléaire.

Cette liste effrayante semble apocalyptique et pourrait faire sombrer dans le désespoir. Ce qui est certain c'est que de profondes mutations sont en cours. L'être humain est, tout de même, capable de trouver une solution à la hauteur du problème, mais pour ce faire il faudrait d'abord savoir où se trouve l'origine de toutes ces calamités. D'où viennent-elles ?

¹ D. Meadows, D. Meadows et J. Randers, *Les limites à la croissance. Dans un monde fini*, op. cit., p. 21.

² A. Gresh, J. Radvanyi, « Le point de non-retour du réchauffement », *Atlas du Monde diplomatique, Hors-Série*. Paris : Monde Diplomatique, 2006, p. 12-13.

³ Le cas de l'Amazonie est classique et lamentable ; cf. L. Boff, *Ecología : grito de la tierra, grito de los pobres*, op. cit., p. 113-134.

⁴ C'est le cas de l'ancienne URSS laquelle a dépensé entre 1960 et 1980 plus de 130 milliards de roubles sur 23 hectares de terres bonifiées irriguées et dont le tiers est devenu inutilisable pour l'agriculture à cause des altérations de l'environnement ; cf. M. Pavan, « Perspectives de la situation écologique mondiale et particulièrement européenne », op. cit., p. 30.

⁵ Cette concentration a augmenté brutalement de 30 % entre 1750 et 2000. Ces résultats ont été obtenus à partir de carottes glaciaires prélevées en Antarctique. Cette étude montre que la croissance actuelle de la concentration en CO₂ atmosphérique est sans précédent depuis au moins 20 000 ans. Le protocole de Kyoto est une réaction politique internationale à cette urgence qui cherche à favoriser rapidement la réduction d'émission de gaz à « effets de serre ». « L'effet de serre est produit par le dioxyde de carbone [...], l'oxyde de nitrogène ainsi que d'autres gaz comme le méthane, le CO [Monoxyde de Carbone] et les CFC [chlorofluorocarbures]. [Faisant que] la température de la Terre a augmenté occasionnant le changement climatique et l'augmentation du niveau de la mer » affirme V. Pérez Prieto, *Ecologismo y cristianismo*. Madrid : Sal Terrae, 1999, p. 14.

⁶ D. Meadows, Denis Meadows et J. Randers, *Les limites à la croissance. Dans un monde fini*, op. cit., p. 67-77.

⁷ Cf. sur ce point, P. Blandin, « La biodiversité, héritage pour le futur », Collectif, *Planète vie, planète mort : l'heure des choix*. Paris : Cerf, 2005, p. 47-55 ; F. Ramade, « La sauvegarde de la biodiversité : problématiques et problèmes dans la perspective de l'après-Rio. », R. Coste, J.-P. Ribaut (dirs.), *Les nouveaux horizons de l'écologie. Dans le sillage de Rio. Colloque organisé par Pax Christi*. Paris : Centurion, 1993, p. 145-172. M. Pavan, « Perspectives de la situation écologique mondiale et particulièrement européenne », op. cit., p. 30-34.

⁸ D. Meadows, Denis Meadows et J. Randers, *Les limites à la croissance. Dans un monde fini*, op. cit., p. 263-291.

2.2 Aux sources de la crise écologique

Sur ce point les hypothèses foisonnent, ce qui est compréhensible car la question est particulièrement complexe. Il faut insister là-dessus : il n'y pas qu'une cause unique mais plusieurs, les enjeux sont nombreux et de toute sorte – politiques, économiques, spirituels, éthiques, psychologiques, entre autres. Cette crise écologique plonge ses racines non seulement dans une vision particulière du monde et de l'homme lui-même, mais aussi dans une vision particulière de Dieu. Ces visions sont à notre avis inséparables. Il est donc question d'une crise de l'être humain lui-même. Il est aussi question d'un monde perçu comme « nature », c'est-à-dire comme un réservoir ou stock duquel l'être humain peut tirer tout ce dont il a besoin ou duquel il peut se servir pour réaliser ses envies. Un monde, en tout cas, qu'il faut domestiquer et auquel il faut arracher ses mystères. Il est question, finalement, d'un Dieu vu comme un Etre spirituel tout-puissant, lointain et transcendant. Dès lors, l'être humain se trouve jeté dehors, séparé, expulsé du ventre qui l'a protégé pendant très longtemps. Il a créé son propre monde et ses outils pour survivre. Tout semble indiquer que nous assistons, effectivement, à une crise systémique qui pourrait se trouver à la base d'une mutation irréversible.¹ On pourrait dire que l'écologie elle-même se constitue comme facteur de crise. Nous y reviendrons.

Si nous croyons qu'il n'y a pas « un » commencement de la crise à proprement parler, car l'homme a toujours utilisé la nature pour atteindre ses buts provoquant des dégradations importantes, pour un grand nombre d'auteurs, la Modernité marque un moment critique dans semblable changement. Elle a, tout d'abord, désacralisé la nature. Auparavant, dans la culture grecque qui se constitue comme le ciment de l'Occident, l'être humain était composé d'un corps (*soma*), d'une âme (*psychè*) et d'un esprit (*noûs*), désormais un dualisme s'est installé en Occident, privilégiant l'âme et le corps ; ainsi, dorénavant tout est séparé : le créé et l'incrée, l'humain et la nature, l'esprit et la matière, l'âme et le corps, la foi et la raison. N'ayant plus besoin d'esprit, Dieu est jeté dehors, lui-aussi, disqualifié ; le monde perd le mystère qui l'entourait, devient une machine atteignable grâce aux calculs. Ce nouveau paradigme intronise la quantité ; l'être humain est maintenant le maître et la raison est devenue la reine. La Modernité introduit un bouleversement radical au niveau de l'épistémologie, désormais le monde n'est connu que par la raison qui devient l'instrument souverain de la connaissance. L'être humain est réduit à sa raison, le « cœur » a été aussi rejeté. Ce faisant, l'homme est

¹ André Lebeau termine son ouvrage par une conclusion particulièrement pessimiste qui prédit des bouleversements dramatiques ; cf. A. Lebeau, *L'engrenage de la technique*. Paris : Gallimard, 2005.

mutilé ; d'un côté, il n'a plus de cieux, il est dé-naturé et, d'un autre côté, il se retrouve « nombril du monde »¹, patriarche absolu.

Une autre mutation a vu le jour dans la Modernité en lien avec celle qui le précède : l'apparition de la techno-science. C'est elle qui a fourni les outils à l'être humain pour la domination de la nature ; c'est donc elle aussi qui doit apporter la solution, arguent ses défenseurs. D'autres croient plutôt qu'il faudrait d'abord supprimer cette prétention et se recentrer ; il serait question de changer le centre de gravitation, ce ne serait plus l'homme mais la nature, ce qui veut dire avancer vers un « *écocentrisme* ». Mais, est-ce logique et possible ? Que peut-on en dire ?

2.2.1 *Imago Dei, imago hominis* : l'anthropocentrisme

Les classifications et les définitions sont toujours limitantes, car elles restreignent et limitent une réalité qui est inlassablement plurielle. On peut définir l'anthropocentrisme comme la doctrine qui met l'homme au-dessus de tout, faisant de lui, du même coup, un phénomène extra-naturel. Ainsi, l'être humain n'appartiendrait pas à l'ordre naturel car il serait au-dessus de lui et pourrait tout se permettre. La nature, elle, ne serait plus qu'un réservoir. Les relations entre l'un et l'autre se circonscriraient à cela. L'un pourvoit et l'autre s'en sert. Cet anthropocentrisme semble être une des sources de la crise écologique. La question a été portée si loin qu'il devient chose évidente aujourd'hui de dire « l'homme et la nature » comme si l'homme ne faisait plus partie de la nature, comme si une partie de soi-même n'était pas constituée de terre glaise. Il s'en est séparé pour devenir le centre de référence. La civilisation occidentale, en effet, semble s'employer à désolidariser et à couper tous les liens avec le reste du vivant et à le détruire.²

Sur ce point, il vient à l'esprit, d'emblée, la forte critique formulée par Lynn White, Jr., et reprise par bien des auteurs : « le christianisme est la religion la plus anthropocentrique que le monde ait connue ».³ Sa thèse, tant discutée jusqu'à nos jours, affirmait que l'homme est

¹ C'est l'expression utilisée par M. M. Egger dans son ouvrage *La Terre comme soi-même*, op. cit., p. 53.

² C'est ce que pense N. Hulot, « La spiritualité à l'heure du choix », D. Bourg et P. Roch (dirs.), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, op. cit., p. 249.

³ Lynn White, Jr., « Les racines historiques de notre crise écologique », D. Bourg et P. Roch (dirs.), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, op. cit., p. 19. Cet auteur n'est pas le seul à faire la critique du christianisme, citons, entre autres, A. Leopold qui disait : « L'écologie n'arrive à rien parce qu'elle est incompatible avec notre idée abrahamique de la Terre », cf. *Almanach d'un comté des sables*. Paris : Garnier-Flammarion, 2000, p. 14-15 ; ou bien, A. Camus : « Lorsque l'Eglise a dissipé son héritage de la nature, fait triompher le gothique sur le roman et, détruisant une limite en elle-même, elle a revendiqué de plus en

devenu tel car il a été promu par le christianisme comme étant fait à l'image de Dieu, l'homme partage la transcendance de Dieu vis-à-vis de la nature. De la sorte, le christianisme instaure le dualisme « homme-nature » argumentant que c'est Dieu lui-même qui l'a voulu ainsi.

La plupart des écologistes et des éco-théologiens¹ sont d'accord en ce qui concerne l'anthropocentrisme. La thèse est majoritairement admise. Il faudrait y placer tout de même un bémol. D'un point de vue purement scientifique, l'être humain, en tant que l'être le plus évolué, ne peut pas renoncer à tout ce qui l'a porté vers le « lieu » où il se trouve actuellement ; théologiquement parlant, l'homme a été constitué gérant de l'œuvre divine, non pas pour l'exploiter jusqu'à la réduire en cendres mais pour l'administrer, pour la cultiver, comme cela devrait se faire dans un foyer où tous se trouvent sous le même toit en tant que frères et sœurs. Il faut, c'est indéniable, une autorité, mais qui exerce sa tâche autrement. M. A. Schroll² soutient qu'en réalité cette prétention n'est qu'un complexe de supériorité et qu'il faut réexaminer cette attitude car la nature n'a pas besoin d'un guide, la sélection naturelle s'en charge, elle élimine les espèces qui ne sont pas bénéfiques et promeut celles qui peuvent faire avancer l'ensemble. La sélection naturelle ne produit pas de fragmentation ni d'incohérence dans l'histoire de l'univers. Or, lorsque l'être humain agit, il a tendance à faire perdre la cohérence et la signification. Il est certain qu'il faut évaluer et essayer d'éradiquer ce comportement tyrannique mais, que faut-il comprendre par « cohérence » de la nature ? S'agit-il de ce mécanisme qui fait que Gaïa trouve toujours l'équilibre pour un meilleur fonctionnement ? Est-il question de l'*autopoïèse* dont parlent Maturana et Varela³ ? Soit. Ou

plus la puissance temporelle et le dynamisme historique. La nature qui cesse d'être l'objet de contemplation et d'admiration ne peut plus être ensuite que la matière d'une action qui vise à la transformer », cf. « L'homme révolté », *Essais*. Paris : Gallimard, 1965, p. 702 ou encore L. Feuerbach : « La nature, le monde, n'a pas de valeur ni d'intérêt pour les chrétiens » ; cité par M.-M. Egger, *La Terre comme soi-même. Repères pour une écospiritualité*, *op. cit.*, p. 82.

¹ D'après D. T. Hessel et R. R. Rueter, l'éco-théologie a vu le jour aux Etats-Unis à travers le « Faith-Man-Nature-Group » convoqué par Philip Joranson en 1963 et avec le support du National Council of Churches. Un pionnier fut sans doute Joseph Sittler qui en 1961 s'est adressé au World Council of Churches demandant une autre christologie et soulignant une rédemption cosmique. Elle met l'accent sur quatre éléments importants : 1) Toute la communauté de la terre est précieuse aux yeux de Dieu. Dieu prend soin de tout. Il faut mettre fin à l'opposition entre humanité et nature ; 2) L'éco-théologie explore la relation entre cosmologie, spiritualité et morale. Il est nécessaire de repenser la cosmologie chrétienne, la relation de Dieu avec le monde et la vocation de l'humanité ; 3) Outre la conscience écologique, il faut qu'il y ait un engagement, des alliances. Il ne faut pas faire l'opposition entre écologie et justice mais chercher une écologie plus juste ; 4) Dans une théologie de l'éco-justice, la situation de la terre et celle de l'humanité doivent être abordées ensemble. Cf. Dieter T. Hesse et Rosemary Radford Ruether, « Introduction : Current Thought on Christianity and Ecology », Dieter T. Hesse et Rosemary Radford Ruether (Eds.), *Seeking the Well-Being of Earth and Humans*. Cambridge : Harvard University Press, 2000, p. xxxv-xxxvi.

² M. A. Schroll, « Diagnosing the Human Superiority Complex: Providing Evidence the Eco-Crisis is Born of Conscious Agency », *op. cit.*, p. 41-42.

³ « Un système auto poïétique est organisé comme un réseau de processus de production de composants qui (a) régénèrent continuellement par leurs transformations et leurs interactions le réseau qui les a produits, et qui (b) constituent le système en tant qu'unité concrète dans l'espace où il existe, en spécifiant le domaine topologique où

bien, est-ce une invitation à retrouver le paradis perdu, l'innocence première ? Est-ce un retour au romantisme du genre de H. D. Thoreau et à la tradition arcadienne de la pensée écologique ? Impossible, cet âge-là est déjà parti. Nous n'y croyons plus. En tout cas, cet âge ne reviendra plus. Ce qui est certain, c'est que nos discussions ne peuvent pas ne pas être d'une certaine façon « anthropocentrées » puisque c'est bien l'homme qui raisonne et discute avec ses semblables. L'homme est incapable – il a peut-être perdu la capacité de le faire ! – d'entrer en dialogue avec le monde animal ou végétal, malgré les efforts de la science pour comprendre la communication entre, par exemple, les baleines ou les dauphins. Dans la pratique, ces discussions « anthropocentriques » ou « anthropocentrées » ne devraient pas empêcher un style de vie qui ne fait pas de l'être humain le maître et seigneur. Que le discours soit, encore une fois, « anthropocentré » n'empêche aucunement une relation harmonieuse avec la nature. Mais, il n'est question que d'un discours entre semblables, lorsque le registre change, le ton doit également changer. P. T. de Chardin le dit ainsi :

Il est simplement banal, et même assujettissant, pour un observateur, de transporter avec soi, où qu'il aille, le centre du paysage qu'il traverse. [...] Il est particulier à l'Homme d'occuper une position telle dans la Nature que cette convergence des lignes ne soit pas seulement visuelle mais structurelle. [...] En vertu de la qualité et des propriétés biologiques de la Pensée, nous nous trouvons placés en un point singulier, sur un nœud, qui commande la fraction entière du Cosmos actuellement ouvert à notre expérience.¹

L'être humain est le seul à penser ses pensées, à revenir à ses actions. Ainsi, ce ne sont pas les animaux ou les arbres² qui devront trouver une solution à la crise, c'est bien celui qui l'a produite qui doit le faire.

Suivant les intuitions de la *Théologie du Process* (*Process Theology*, voir, entre autres, les anglo-saxons John Cobb et David Griffin, ou L. Boff en Amérique Latine)³ proche de nous dans le temps, mais aussi les audacieuses thèses que l'on vient de mentionner de Teilhard de

il se réalise comme réseau. Il s'ensuit qu'une machine auto poïétique engendre et spécifie continuellement sa propre organisation. Elle accomplit ce processus incessant de remplacement de ses composants, parce qu'elle est continuellement soumise à des perturbations externes, et constamment forcée de compenser ces perturbations. Ainsi, une machine auto poïétique est un système à relations stables dont l'invariant fondamental est sa propre organisation (le réseau de relations qui la définit) » ; cf. F. G. Varela, *Autonomie et connaissance. Essai sur le vivant*. Paris : Seuil, 1988, p. 45.

¹ P. T. de Chardin, *Le phénomène humain*. Paris : Seuil, 1955, p. 21.

² Dans l'avant-propos du livre de L. Ferry (*Le Nouvel Ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, op. cit., p. 9-34) est exposée la façon dont, au Moyen Âge, on jugeait les personnes pour les abus et la maltraitance commis contre les animaux. Plusieurs personnes ont été condamnées à payer en espèces voire même à l'excommunication.

³ Cf. A. Gounelle, « La théologie du Process » ; disponible sur <http://andregounelle.fr/vocabulaire-theologique/la-theologie-du-process.php>, consulté le 17/03/14. Même si L. Boff ne dit pas explicitement qu'il appartient à ce courant, cela semble une évidence d'après le texte *Ecología : grito de la Tierra, grito de los pobres*, op. cit.

Chardin¹, voire aussi les propositions d'Irénée de Lyon², nous ne pouvons qu'adhérer – avec une certaine crainte – à « un certain anthropocentrisme » auquel nous aimerions ajouter le qualificatif de « relatif ». Cependant, pour éviter ce terme – anthropocentrisme – si lourd d'une charge négative de siècles, nous proposons de prendre comme critère suprême la « Vie », si nous insistons à trouver un centre. Ainsi, le dernier critère de n'importe quelle décision doit être la « Vie » dans son ensemble.³ Même si l'homme est l'être le plus évolué du monde connu, même s'il est celui qui a atteint le stade le plus haut de « complexification »⁴ et de conscience du cosmos où tout est en relation étroite et permanente, il faut rappeler que la vie « interne » et « externe » de toutes choses est en inter-in-dépendance.⁵ L'être humain doit être en dialogue permanent avec tout ce qui l'entoure. Certes, la nature n'a pas besoin de guide, elle « sait » bien comment faire, elle « connaît » la route à suivre, car tout se trouve inscrit quelque part dans la « conscience » de ce grand organisme. La place privilégiée de l'être humain dans l'évolution, ainsi que celle que le livre de la Genèse lui donne, ne font pas de lui le maître et seigneur de tout. Rien ne lui appartient. C'est d'une relation étroite avec le tout que lui vient l'ordre de gerance et, dans ce contexte, c'est, incontestablement, l'être humain et non pas les baleines⁶, qui doit vaquer à bien cultiver et gérer ce champ, même si l'on pouvait envisager que l'évolution change de direction à un moment donné. Mais, cette activité doit être réalisée dans le dialogue et l'écoute. Or, l'homme semble avoir perdu la capacité d'écouter ses frères et sœurs de nature. Il a perdu le don de parler avec ceux qui ne sont pas comme lui.

L'homme fait partie de la nature. Dans ce cadre, l'expression « l'homme et la nature » n'a plus de sens car il est question d'un tout inséparable. L'être humain doit cheminer aux côtés – ou, plutôt *dans, à l'intérieur* – d'un monde qui ne lui appartient pas parce qu'il en fait partie. Il doit se rappeler que, bien avant lui, la terre existait déjà, les choses étaient déjà là lorsqu'il est apparu, elles n'ont pas besoin de lui pour exister alors que lui a besoin d'elles.

¹ Voir, entre autres, l'intéressante proposition faite dans *Le phénomène humain*, op. cit.

² Cf. *Contre les hérésies*, IV, Préface. Paris : Cerf, 1985, p. 405.

³ Notre position va plus loin que celle du pur biocentrisme, nous serions plutôt tenté de suivre ce qu'on appelle l'« écocentrisme holiste ». Cf. G. Hess, *Ethiques de la nature*. Paris : Puf, 2013, p. 301-363.

⁴ P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, op. cit., p. 36.

⁵ Cela veut dire que les choses sont en relation permanente (inter-dépendantes) mais ont tout de même une certaine autonomie (in-dépendantes). Nous reviendrons sur cette question dans la deuxième partie de notre recherche.

⁶ J. Lovelock affirme, sur ce point, que « peut-être ne sommes-nous pas la première espèce appelée à tenir un tel rôle ni la dernière. Un autre candidat à ce rôle pourrait se trouver parmi les grands mammifères marins, dont les cerveaux sont beaucoup plus grands que les nôtres. C'est un lieu commun en biologie de dire que les tissus qui ne fonctionnent pas s'atrophient en cours d'évolution » ; cf. J. Lovelock, *La Terre est un être vivant. L'hypothèse Gaïa*, op. cit., p. 172.

L'anthropocentrisme a réussi à prendre racine grâce à une vision toute particulière de soi-même fondée sur une vision ou conception de Dieu. Quelque chose va de travers. « C'est nous-mêmes qui sommes de travers », affirme Douglas Hall.¹ En effet, pour cet auteur, le fait de se savoir être l'*imago Dei* a altéré l'*imago hominis*. Quand bien même la thèse de Lynn White ne serait pas tout à fait vraie parce que trop réductrice, le christianisme ne peut pas échapper à une certaine responsabilité. En effet, suivant l'argumentation de D. Hall, la religion a joué et joue encore un rôle significatif dans la formation des images : « Rien n'a eu autant d'influence dans la création des images de l'humain, historiquement parlant, que la religion » car « la religion d'un peuple est l'expression de sa 'préoccupation ultime' ».² Il est indéniable que le christianisme y a quelque chose à voir. Les chrétiens sont responsables aussi bien par leur comportement que par leurs croyances. Mais la Bible ou une quelconque « religion biblique » ne peut pas être la cause de nos problèmes environnementaux.

L'anthropocentrisme a pris racine en Occident grâce, disions-nous, à une vision toute particulière de Dieu et du cosmos, mais surtout de soi-même. L'être humain – et non pas les autres créatures – a été fait à l'image et ressemblance divine selon le livre de la Genèse et cela en est venu à représenter ce que les chrétiens croyaient qu'ils devaient être. Etre *imago Dei* semble avoir servi « à symboliser une conception de l'humain qui non seulement laissait peu de place à une compréhension positive et sympathique du non humain, mais tendait à aggraver l'aliénation entre l'humain et la nature en exagérant la valeur humaine au détriment de celle des autres créatures ».³ Etre *imago Dei* a servi à se construire une *imago hominis* singulière, une image grandiloquente, extraordinaire, qui lui donne, en outre, la permission de tout faire face à la nature. Etant créée selon l'image de Dieu – un Dieu souverain, omnipotent et provident – l'espèce humaine posséderait certaines caractéristiques de l'être divin. Ce seraient des « capacités », des « qualités », des « supériorités originelles » ou des « dotations » inhérentes à la nature humaine telles que la spiritualité, l'obligation morale, l'aspiration à la bonté, selon DeWolf⁴, ou la rationalité et la libre volonté selon les théologies traditionnelles.

¹ D. J. Hall, *Etre image de Dieu*. Paris : Cerf, 1998, p. 20.

² *Ibid.*, p. 34.

³ *Ibid.*, p. 110. Il est aussi une conception plutôt relationnelle de l'*imago Dei* comprise comme une inclinaison ou propension qui s'actualise à l'intérieur de la relation. L'image de Dieu advient comme un fruit de la relation entre le Créateur et la créature. Ainsi, être *imago Dei* signifie non pas avoir quelque chose mais être et faire quelque chose : « imager » Dieu. Cela signifie que la créature humaine a un appel spécial à l'intérieur de l'ordre créé. Il s'agit, selon l'expression de Hall, d'« imager Dieu », d'agir selon l'image de Dieu.

⁴ Cf. L. Harold DeWolf, *A Theology of the Living Church*. New York : Harper and Bros. Publishers, 1953, p. 205.

Bref, l'anthropocentrisme – survenu notamment avec la Modernité – semble donc être un premier élément déchaînant la crise écologique actuelle. Une vision du monde qui fait de l'homme le seul point de repère parce qu'il est l'image de Dieu doit être critiquée, elle est sans doute l'une des sources des agressions contre la nature.

Tout ce qui vient d'être dit soulève un certain nombre de questions théologiques – *loci theologici* – de la plus haute importance. La destruction de la planète, avec la subséquente disparition des espèces, voire la discrimination et l'anéantissement d'une grande partie de l'humanité, est une problématique que l'anthropologie chrétienne ne peut pas ne pas aborder. Il faut réfléchir sur les notions de péché et de mal (théodicée) présents dans la création de Dieu, questions étroitement liées à la christologie (la rédemption) et à l'eschatologie. Il est impossible de laisser de côté la théologie de la création, mais il faut aussi redonner une place plus importante à la théologie trinitaire. Le présent travail ne prétend pas aborder toutes ces thématiques en profondeur, mais il est important d'en avoir conscience.

La crise écologique a donc plusieurs sources, dont deux, croyons-nous, doivent être soulignées : d'abord, l'anthropocentrisme – dont nous venons de parler – ensuite, le développement de la techno-science, car elle fait que la distance entre l'homme et la nature s'accroît. Une technologie ambivalente va entraîner, du reste, une suite de complications. Voyons dans quel sens.

2.2.2 Le progrès technologique

La relation entre technologie, écologie et théologie a été abordée récemment de manière claire, bien qu'un peu trop rapidement, par le service de formation du diocèse de Nantes.¹ Reprenons de leur analyse quelques idées.

Dans le but de dédramatiser la technologie, il faut dire, premièrement, que l'homme est essentiellement capable de technicité, transmise par les groupes humains comme une condition de survie. Cette capacité va lui permettre, avant tout, de s'adapter à tous les milieux et à tous les climats. Cependant, au fur et à mesure que le temps passe, la technique deviendra plus

¹ Service de formation du Diocèse de Nantes, *Simplicité et Justice. Paroles de chrétiens sur l'Ecologie*, op. cit. Pour une approche anthropologique de la question qui met en relation la technologie et l'écologie profonde, cf. A. Drengson, « Shifting Paradigms : From Technocrat to Planetary Person », *Anthropology of Consciousness*, 2011, Vol. 22, Issue 1, p. 13-17, voir notamment le tableau de la page 28 où une mise en parallèle est faite entre le paradigme technocratique et celui d'une écologie planétaire. C. et R. Larrère abordent eux aussi la question de manière tout à fait pertinente ; voir C. et R. Larrère, *Penser et agir avec la nature. Une enquête philosophique*. Paris : Ed. La Découverte, 2015, toute la deuxième partie, p. 145-232.

complexe, notamment avec la sédentarisation, l'agriculture et l'organisation des cités. Avec l'ère industrielle et grâce aux énergies fossiles, s'accélère l'évolution des procédés de production permettant la fabrication d'objets de plus en plus recherchés. Il faut aussi signaler, deuxièmement, le fait que la technologie est le fruit de la pensée humaine. En effet, il s'agit de la façon bien particulière de l'être humain de se positionner face à la nature, ce qui lui permettra de passer d'une pensée « magique » à une pensée « rationnelle ».¹ Avec le développement de la technique viendra aussi un éloignement, voire une séparation, de la métaphysique.

Ces deux aspects soulignent donc le fait que le savoir scientifique et la technologie ne sont pas extérieurs à l'homme mais une conséquence de sa nature. Il faudrait aussi dire que la technologie n'est pas foncièrement bonne ou mauvaise bien que les conséquences, positives et/ou négatives, de l'usage que l'on en fait puissent être placées parfois au même niveau. En outre, certains auteurs insistent sur le fait que la technologie a acquis un certain degré d'indépendance qui fait que l'on ne soit plus capable de maîtriser son développement.

Ceci dit, il faut être conscient du fait que les technologies, qui ont certes permis un mode de vie plus agréable et confortable (tout au moins pour une partie de l'humanité), ont aussi contribué, et contribuent encore, directement à l'amplification de la crise écologique. Pour J. Ellul, le facteur décisif, dans cette problématique, ne se trouve ni dans l'économie ni dans la politique, mais dans le fait que la technologie a atteint « le primat absolu de l'efficacité et de la puissance [qui] façonne tous les autres aspects de notre vie quotidienne ».² Si la technique apporte confort et bien-être, la destruction vient aussi avec elle ; cet aspect, dit-il, ne doit pas être négligé, la technique n'est pas neutre. Tout comme la Modernité, elle a aussi désacralisé le monde, tout en assumant le sacré sur soi-même. Elle est devenue dieu, elle impose ses propres systèmes de valeurs. Cette vision particulière doit être mise en perspective et affirmer plutôt que le problème vient d'une certaine technologie et d'une manière toute particulière de la concevoir.

Une des formes privilégiées de la technique est la machine³, « la forme la plus évidente, la plus massive ».⁴ Or, pour Ellul, la machine crée un milieu inhumain, elle « est antisociale », affirme-t-il en citant M. Mumford. C'est grâce à la technique que la machine devient sociale et sociable. Le problème survient lorsque « la technique entre dans tous les domaines et dans

¹ *Ibid.*, p. 100.

² F. Rognon, « La pensée théologique de J. Ellul », *Documentation Catholique*, avril 2012, n° 2487, p. 339.

³ Il ne faut pas oublier que, pour J. Ellul, la technique ne se réduit pas aux machines.

⁴ J. Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*. Paris : Economica, 1990, p. 1.

l'homme lui-même qui devient pour elle un objet, la technique cesse d'être elle-même l'objet pour l'homme, elle devient sa propre substance : elle n'est plus posée en face de l'homme, mais s'intègre en lui et progressivement l'absorbe ».¹ Si la machine était auparavant l'objet dans les mains de l'homme, désormais l'homme se constitue objet face à cette nouvelle réalité. Si seulement l'homme arrivait à garder le contrôle, mais la machine devient indépendante et réclame de plus en plus de moyens, si bien que les moyens sont plus importants que les fins dans la société technicienne. Ceci a également rapport à l'efficacité. Atteindre les meilleurs résultats dans le moindre délai est fondamental. Le temps naturel disparaît, les résultats apportés par les machines passent par-dessus le temps.

La technologie apporte, d'une part, une solution efficace aux problèmes de santé. La technique a réussi à soigner un grand nombre de maladies autrefois mortelles. Du même coup, cependant, les indices de mortalité et de natalité ont changé, faisant que la population mondiale augmente exponentiellement² et devient un des problèmes fondamentaux de la question écologique car elle impacte directement les ressources alimentaires et la déforestation. En même temps, des manipulations génétiques, aidant à améliorer tant la production agricole que la guérison de maladies, posent des problèmes éthiques délicats.

La technologie a engendré des machines, de plus en plus sophistiquées, qui ont besoin de plus en plus d'énergie, combustibles majoritairement fossiles ; or, ceux-ci vont bientôt faire défaut. Les ressources naturelles ne sont pas inépuisables comme l'on pensait jadis. Encore une fois, le modèle de civilisation dans lequel nous vivons prône un développement ininterrompu. Mais, la croissance³ *ad infinitum* est impossible.

En outre, toutes ces machines produisent une pollution qui a atteint aussi des niveaux dangereux tant pour la santé humaine que pour la vie sur l'ensemble de la planète. Et voilà la contradiction la plus grave et illogique, c'est un cercle vicieux : d'un côté, elles guérissent, d'un

¹ *Ibid.*, p. 4.

² En 1650, il y avait près d'un demi-milliard d'habitants sur la planète, alors qu'en 1900, la population atteignait 1.6 milliard d'habitants et en 1965, 3.3 milliards. Cette croissance est exponentielle. Cf. D. Meadows, Denis Meadows et J. Randers, *Les limites à la croissance. Dans un monde fini*, op. cit., p. 67-76 ainsi que M. Rubio, « El desafío demográfico. Superpoblación y supervivencias », *Moralía*, 1994, p. 62-63.

³ Nous assistons aujourd'hui au développement d'un mouvement qui invite à la décroissance ou à la croissance zéro ; cf. entre autres, T. Duverger, *La décroissance, une idée pour demain. Une alternative au capitalisme. Synthèse des mouvements, Préface de Serge Latouche*. Paris : Sang de la Terre, 2011 ; F. Flipo, « Voyage dans la galaxie décroissante », *Mouvements*, février 2007, 50, p. 143-151 ; S. Lavignotte, *La décroissance est-elle souhaitable ?* Paris : Textuel, 2009 ; N. Ridoux, *La décroissance pour tous*. Lyon : Parangon, 2006 ; S. Latouche, *Vers une société d'abondance frugale. Contresens et controverses sur la décroissance*. Paris : Mille et une nuits, 2011 ; S. Mongeau (Ed.), *Objecteurs de croissance. Pour sortir de l'impasse : la décroissance*. Montréal : Ecosociété, 2007.

autre, elles rendent malades. Mais, ce n'est pas tout : les machines prennent aussi la place des hommes. Si l'on avait besoin dans le passé d'une centaine de personnes pour élaborer X produit, aujourd'hui il en faut seulement cinq, à la limite dix. Cela a pour conséquence que des milliers de personnes migrent vers les villes à la recherche du travail, ajoutant plus de misère à leur situation.

Mais, devons-nous rester dans cette vision exclusivement négative de la technologie ? Ne pouvons-nous pas penser à un apport positif face à la crise écologique ? Il est certes possible et souhaitable. Une technologie douce devrait pouvoir nous aider à cheminer d'une manière plus propre sur la planète, notre foyer. Ceci reste un énorme chantier à explorer que nous ne pouvons pas approfondir dans le contexte de notre recherche. Nous n'y voyons pas néanmoins le remède aux problèmes qui nous assaillent dans le contexte de la crise écologique. Les effets d'un développement technologique demesuré restent pour nous l'une des causes de la crise écologique. Le bilan est toujours ambigu. La liste des effets nocifs pourrait être aussi longue que celle des bienfaits. Le principe de précaution nous invite à marquer un moratoire.

Voilà en ce qui concerne les menaces à l'encontre de la planète, plus précisément de la Vie dans son ensemble dans notre maison « Terre ». Devant ce panorama si désolant, la question qui se pose est évidente : Que faire ? Qu'a-t-il déjà été fait ? Est-ce suffisant ? Que disent les Eglises, les religions et les spiritualités ? Les réponses à ces problématiques sont nombreuses et diversifiées.

2.3 Les solutions proposées

Grosso modo, les arguments peuvent être classés dans deux grandes familles¹ dans lesquelles on trouve d'autres subdivisions. Appartient à la première l'écologie dite « superficielle » ou « extérieure » ; ses partisans proposent des solutions qui semblent être plutôt provisoires, pour pallier aux menaces que nous venons d'évoquer. L'écologie « profonde » ou « intérieure » est le nom de la deuxième famille. Elle affirme que les réponses

¹ Nous suivons ici la nomenclature proposée aussi bien par A. Næss que M. M. Egger et R. Panikkar ; cf. A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, op. cit. ; M. M. Egger, *La Terre comme soi-même. Repères pour une écospiritualité*, op. cit. ; R. Panikkar, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*. Madrid : San Pablo, 1993.

technologiques ou le simple tri ne suffisent pas, même s'ils sont nécessaires. Face à une situation délicate et compliquée, il faut appliquer des mesures radicales.

A l'intérieur de ces grands ensembles, il n'est pas difficile de repérer d'autres groupements, même si parfois certains auteurs peuvent être classés aussi bien dans la première que dans la seconde famille. Pour la partition suivante, nous joignons ici les propositions de D. Lang¹ avec quelques modifications :

- a) *Les mouvements de coloration arcadienne* : ce sont des nostalgiques qui prônent le retour à la nature sauvage. La nature doit être conservée dans son état originel, l'homme ne doit pas intervenir. Ce mouvement se trouve à l'origine des premiers grands parcs nationaux américains et reste très pragmatique. Le grand souci est la préservation des écosystèmes. L'inspirateur et initiateur reste sans doute Henry David Thoreau.²
- b) *Une éthique et un droit pour un environnement viable* : cette volonté de préservation appelle inévitablement l'élaboration aussi bien d'une éthique écologique³ que des lois spécifiques. A. Leopold, par exemple, propose une « éthique de la terre »⁴ adaptée aux multiples relations au sein des écosystèmes, H. Küng pense à une « éthique planétaire »⁵ pour atteindre la paix mondiale par les religions et H. Jonas parle d'une « éthique de la responsabilité »⁶ à la hauteur du danger qui plane sur l'humanité. Du côté du droit, la protection de l'environnement devient l'objet de juridictions internationales.⁷ La nature est vue comme un bien public, ce qui la rend susceptible d'être un objet de juridiction.⁸ C'est sans doute une remise en cause du rapport à la propriété. Il faudrait penser également à ceux et celles qui revendiquent un droit pour la nature auparavant réservé

¹ Voir la proposition de D. Lang, *La crise écologique. Essai de mise en perspective théologique*. Mémoire de licence. Paris : Institut Catholique de Paris, 2006 ainsi que L. Boff, *Ecología : grito de la tierra, grito de los pobres*, op. cit., p. 17-21.

² Cf. H. D. Thoreau (trad. Brice Matthieussent, préf. Jim Harrison), *Walden* [« Walden or Life in the Woods »]. Marseille : Le mot et le reste, 2010 (1re éd. 1854). Postface et notes de Michel Granger.

³ Le lecteur intéressé pourra lire avec profit l'ouvrage de Gérard Hess, *Ethiques de la nature*. Paris : Puf, 2013, notamment la proposition de classification de la seconde partie du texte. Voir aussi le document de la Commission Théologique Internationale, *A la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*. Paris : Cerf, 2009.

⁴ A. Leopold, *Almanach d'un comté des sables*. Paris : Flammarion, 2000, p. 255.

⁵ H. Küng, *Projet d'éthique planétaire. La paix mondiale par la paix entre les religions*. Paris : Seuil, 1991.

⁶ H. Jonas, *Le principe responsabilité*. Paris : Flammarion, 1990.

⁷ Cf. A. Kiss et J.-P. Beurrier, *Droit International de l'Environnement*. Paris : Pedone, 2000 ; cité par D. Lang, *La crise écologique. Essai de mise en perspective théologique*, op. cit., note 52, p. 21.

⁸ Cf. J. et C. Blondel, « Le programme d'Action 21 », R. Coste, J.-P. Ribaut (dirs.), *Les nouveaux horizons de l'écologie. Dans le sillage de Rio. Colloque organisé par Pax Christi*. Paris : Centurion, 1993, p. 99-127.

à l'humanité seule. Ce qu'il faut, c'est un nouveau contrat, un « contrat naturel », disent M. Serres¹ et tant d'autres, qui gère les relations entre les hommes et la nature.

- c) *Ecologie et développement* : au Sommet de la Terre, qui s'est tenu à Rio de Janeiro en juin 1992, apparaît pour la première fois la relation entre l'écologie et le développement, et c'est le rapport Brundtland (1987) commandé par les Nations Unies qui mentionne la notion nouvelle de *sustainable development* ou « développement durable ».² L'idée d'un développement durable invite à adapter les modèles de développement actuels de manière responsable pour le présent et pour les générations futures.
- d) *Les mouvements de libération* : les partisans de ce modèle voient dans la crise écologique un déséquilibre profond lié à l'exploitation abusive par l'homme des matières premières qu'il tire de son environnement. Le but ici est de récupérer une certaine sagesse de la terre. Ce modèle rejette le traditionnel, le répétitif, l'enraciné. Peuvent être cités, entre autres, les mouvements écologiques latino-américains nés à l'intérieur de la Théologie de la Libération comme un fruit d'une maturation progressive de cette pensée. Ce mouvement de libération a atteint aussi d'autres continents comme l'Asie.³ Nous avons déjà cité maintes fois le texte de L. Boff *Ecología : grito de la Tierra, grito de los pobres*, mentionnons aussi le mouvement éco-féministe⁴ qui pose le problème en termes d'une interconnexion entre la domination sur les femmes et celle exercée sur la nature. Les femmes et la nature ont été soumises à la domination de l'empire masculin. Ce mouvement prend également en compte les revendications des indigènes et des Noirs.
- e) La « Deep Ecology » ou « Ecologie profonde » : ses partisans disent vouloir aller à la racine du problème alors que ceux qui la critiquent affirment qu'il s'agit d'un antihumanisme virulent.⁵ L'initiateur est sans conteste A. Næss⁶ et à sa suite on trouve un mouvement qui a pris une place importante dans toutes les disciplines, notamment

¹ M. Serres, *Le contrat naturel*. Paris : Flammarion, 1992.

² Cf. *Rapport dit Brundtland*, Adopté lors de la 42^{ème} Session de l'Assemblée Générale de l'ONU, A/42/427, 4 août 1987.

³ V. Shiva, *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*. Madrid : horas y Horas, 2004.

⁴ Cf. A. H. Puleo, *Ecofeminismo. Para otro mundo posible*. Madrid : Ediciones Cátedra, 2013 ; H. Eaton, *Introducing Ecofeminist Theologies*. London-New York : T & T Clark International, 2005 ; I. Gebara, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid : Trotta, 2000 ; R. Radford Ruether, « Ecological Theology : Roots in Tradition, Liturgical and Ethical Practice for Today », *Dialog : A Journal of Theology*, 2003, Vol. 42, n° 3.

⁵ Cf. entre autres, L. Ferry, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, op. cit. ; L. Larcher, *La face cachée de l'écologie*, op. cit.

⁶ Même si dans les années 70 R. Panikkar avait commencé à parler, lui-aussi, de l'écophilosophie. Nous y reviendrons dans la seconde partie de notre recherche.

la sociologie¹, la psychologie², la philosophie³, mais aussi la théologie.⁴ Tous ses promoteurs affirment que la crise écologique est due au paradigme dominant ; c'est, en effet, une crise de la société hégémonique actuelle. Dans ce mouvement, il est question de réintégrer l'être humain au système vital auquel il appartient. Nous reviendrons sur ce point plus amplement dans le troisième chapitre.

Il est opportun de mentionner, ici, une différenciation faite par le document déjà cité du diocèse de Nantes qui nous semble non seulement intéressante mais tout à fait pertinente. Il distingue, en effet, l'« écologie profonde » de ce qu'il appelle une « écologie radicale ».⁵ La première a été définie par A. Næss, comme nous venons de le voir, alors que la seconde ne ferait pas de distinction entre l'homme et les autres espèces, et considérerait le premier comme le prédateur de la planète. Il y a là, nous semble-t-il, une appréciation plus accordée avec la réalité de l'écologie profonde. Nous aurons l'occasion de revenir à ce point un peu plus loin.

La crise écologique, nous l'avons vu, interroge profondément tous les milieux, tant académiques qu'ecclésiaux et autres. Les différentes disciplines ont essayé de répondre – et le font encore – en se renouvelant et en incorporant, tant sur un plan théorique que pratique, l'aspect écologique. Un nouvel ordre – écologique ! – semble se mettre en route. De nouvelles lectures se déploient face à cette crise. Le moment est venu de se poser la question : Qu'en est-il de la théologie ? Les religions et les spiritualités ont-elles incorporé le défi écologique dans leurs réflexions ?

L'attaque adressée contre le judéo-christianisme est fort connue ; il ne fait plus de doute qu'il y a des responsabilités à assumer. Cela dit, autant la théologie que les Eglises ont commencé, depuis déjà un certain temps, à montrer une réflexion renouvelée et des actions importantes dans ce domaine, il subsiste tout de même, une certaine réticence de la part de quelques secteurs. Dans les paragraphes qui suivent, nous allons passer en revue ce qui a été

¹ Voir, par exemple, M. Maffesoli, *Matrimonium. Petit traité d'écophilosophie*. Paris : CNRS Editions, 2010.

² F. Guattari, *Les trois écologies*. Paris : Editions Galilée, 1989 ; J. Macy et M. Brown, *Ecopsychologie pratique et rituels pour la terre*. Gap : Le Souffle d'Or, 2008.

³ Cf. B. Schroeder, « Reterritorializing Subjectivity », *Research in Phenomenology*, 2012, 42, p. 251-266.

⁴ Cf. M.M. Egger, *La Terre comme soi-même. Repères pour une écospiritualité*, op. cit., ; R. Panikkar, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, op. cit.

⁵ Service de formation du Diocèse de Nantes, *Simplicité et Justice. Paroles de chrétiens sur l'Écologie*, op. cit., p. 9.

fait et ce qui est fait actuellement par la théologie et les Eglises chrétiennes dans le domaine de l'écologie.

2.4 La théologie, les religions et les spiritualités face au défi écologique

La préoccupation pour l'écologie est devenue un des enjeux majeurs de nos sociétés. Il s'avère que les traditions religieuses, chrétiennes et non chrétiennes, ont un apport essentiel à faire à cet effort de réflexion. Il est donc légitime, significatif et pertinent que la discipline théologique se sente concernée et y consacre un effort réflexif. Les traditions religieuses ont une influence importante dans la manière dont les gens entrent en relation avec le milieu naturel. Nos attitudes envers la nature sont, consciemment ou non, conditionnées par nos croyances, elles-mêmes véhiculées par les religions et intégrées dans nos spiritualités.

Cela dit, la question écologique n'a été abordée de manière systématique et ample ni par les Eglises ni par la théologie elle-même. Le rapport Homme-Nature ne paraissant pas inquiéter les autorités ecclésiales, c'est, en revanche, la relation Dieu-Homme qui a pris toute la place et l'investissement des hommes et des femmes d'Eglise. Etablir un lien entre ces trois éléments, Dieu-Homme-Nature (Monde), n'a pas été, non plus, une priorité. La théologie de la création était vue comme une chose évidente. Il faut tout de même garder à l'esprit que la crise écologique est relativement récente, inutile donc d'aller chercher dans les documents théologiques et religieux anciens une préoccupation de cet ordre.

Comme il a été montré plus haut, la réflexion théologique sur ce sujet n'a pas été, tout de même, complètement absente ; théologiens chrétiens, juifs, musulmans, bouddhistes, entre autres, sans être dans le contexte actuel de crise, ont préparé le chemin, avec, bien entendu, leurs limitations. Augustin, Thomas d'Aquin, Hildegarde de Bingen, voire les scientifiques C. von Linné, W. Derham, l'abbé Pluche et le Chevalier de Lamarck, ont explicité le rapport entre Dieu, l'homme et la nature.

D'après J. Grinevald, dont la position nous semble tout à fait correcte, le débat concernant « environnement et spiritualité » a vu le jour en France :

Du côté des protestants proches de Jacques Ellul (1912-1994), dont la petite revue *Foi et Vie* consacra en 1974 un numéro au thème 'Écologie et Théologie'. Dans l'ensemble, il faut bien le reconnaître, c'est surtout dans la culture anglo-saxonne (germanique et scandinave aussi), dans le Nord protestant plus que dans le Sud catholique de l'Europe, que la mobilisation

œcuménique des chrétiens pour ‘la sauvegarde de la Création’ commença, vers la fin des années 80.¹

Rappelons-nous, en outre, qu’en 1967, l’historien médiéviste Lynn White publie un article dans la revue *Science*² intitulé « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis » qui marque, sans aucun doute, un avant et un après dans la question écologique. Sur ce point, R. Dubos affirme : « Valable ou non, la thèse de White mérite l’attention car elle est devenue article de foi pour nombre de conservationnistes, écologistes, économistes, et même de théologiens ».³ En 1966, le nom de White n’était pas du tout connu du grand public, même pas des écologistes et encore moins des théologiens. A vrai dire, à part quelques érudits, nul ne faisait le lien entre la religion chrétienne et la crise écologique. En outre, dans la décennie 60-70 peu de personnes parlaient d’une telle crise écologique. Dans ce sens, la thèse de White, pourrait-on dire, est précoce. Parmi ceux qui osaient faire le lien avec le christianisme se trouvent Aldous Huxley⁴, cité par White dans son article, et Alan W. Watts. Il y aurait aussi Ernst Benz⁵ également mentionné par White dans son texte.

La thèse de White n’est pas isolée, son contexte est celui de la « Renaissance écologique »⁶, dans lequel se trouvent également *Printemps Silencieux* de Rachel Carson et la diffusion de la « conscience écologique » d’Aldo Leopold qui invitait à adopter une « éthique écocentrique » (« land ethic ») et non plus anthropocentrique. La thèse de White est dorénavant une référence obligatoire⁷ et son influence sur l’éco-théologie (*Ecotheology*) – dont Thomas Berry ainsi que le texte de Roderick Nash « The Greening of Religion » du livre *The Rights of Nature* – paraît donc évidente.

¹ J. Grinevald, « La thèse de Lynn White, Jr (1966). Sur les racines historiques, culturelles et religieuses de la crise écologique de la civilisation industrielle moderne », Dominique Bourg et Philippe Roch (dirs). *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l’anthropologie et la spiritualité*, op. cit., p. 44.

² Lynn White, Jr., « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis », *Science*, 10 mars 1967, 155 (3767). Cité par J. Grinevald, « La thèse de Lynn White, Jr (1966). Sur les racines historiques, culturelles et religieuses de la crise écologique de la civilisation industrielle moderne », art. cit., p. 40, note 5.

³ R. Dubos, *Les dieux de l’écologie*. Paris : Fayard, 1973, p. 116.

⁴ Cf. A. Huxley, « Achieving a perspective on the technological order », *Technology and Culture*, 1962, 3 (4), p. 636-642.

⁵ E. Benz, « I fondamenti cristiani della tecnica occidentale », Enrico Castelli (ed.), *Tecnica e casistica*. Rome : Istituto di studi filosofici, 1964, p. 241-263.

⁶ J. Grinevald, « La thèse de Lynn White, Jr (1966). Sur les racines historiques, culturelles et religieuses de la crise écologique de la civilisation industrielle moderne », art. cit., p. 59.

⁷ « Admise, rectifiée, critiquée ou rejetée, est désormais une référence classique, citée (plus souvent que vraiment discutée) dans la littérature sur la philosophie de la technique, l’éthique de l’environnement, l’écologie profonde, l’économie écologique, et nombre de recherches plus confidentielles d’avant-garde » ; (*Ibid.*, p. 58)

Si cette fameuse thèse a mobilisé l'ensemble du monde, chrétien et non-chrétien, la question qui doit être posée est donc de savoir si aujourd'hui les croyants s'intéressent aux problèmes environnementaux et comment ils le font. C'est ce que l'on étudiera dans les paragraphes suivants.

2.4.1 La théologie et les Eglises chrétiennes

Les Eglises chrétiennes ont-elles été attentives à la question écologique ? Si oui, comment abordent-elles cette problématique ? Dans l'ensemble, il faut reconnaître qu'aussi bien l'Eglise catholique que celles issues de la réforme protestante et les orthodoxes n'ont pas prêté suffisamment attention à la question. Dès lors, une critique à leur égard a été faite. Voici ce qu'on leur reproche, même s'il est clair que la responsabilité doit être partagée.

2.4.1.1 Responsabilité des chrétiens et des Eglises chrétiennes

Comme cela a été démontré, la Modernité a véhiculé un anthropocentrisme qui pourrait se trouver à l'origine de la crise écologique actuelle. Les Eglises chrétiennes ont-elles véhiculé un tel anthropocentrisme ?

Lynn White n'a pas été le seul à remarquer le caractère anthropocentrique du christianisme, F. Schiller ainsi que L. Feuerback, A. Leopold et A. Camus, entre autres, en ont aussi parlé. Tout semble indiquer que les chrétiens doivent reconnaître humblement la part de leur faute et faire leur *mea culpa*. Ils ont transmis, de génération en génération, un anthropocentrisme, un dualisme et un « anti-cosmisme » qui ont, sans doute, contribué à aggraver la crise. Anthropocentrisme et dualisme, d'un côté, car Dieu a été présenté comme étant en dehors de la nature. Il aurait posé – du haut de sa transcendance – l'être humain, lui aussi, en dehors et au-dessus de la nature. Anti-cosmisme, d'un autre côté, car il aurait ouvert la voie à l'exploitation débridée de la nature à partir du moment où elle fait appel à l'injonction de la « soumettre » et de la « dominer », notamment à partir de la lecture et de l'interprétation du texte de la Genèse (1, 26-28).¹

Il est vrai que ce texte ouvre la porte à plusieurs interprétations ; il est vrai aussi que ce sont plutôt certaines interprétations qui ont donné lieu aux abus. Hélène et Jean Bastaire ont

¹ Cf. Gn 1, 26-28 : « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la, dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux qui rampent sur la terre ».

fait de réels efforts pour réfuter les thèses de White et autres. Ainsi, aux reproches d'abus et de destructions survenus à la suite du christianisme, ils répondent : « Selon toute la tradition judéo-chrétienne, Dieu a délégué à l'homme non pas l'arbitraire d'un pouvoir oppressif, mais les intentions d'une sollicitude paternelle qui s'étend de l'atome à l'étoile, à travers l'arbre et l'animal ».¹ Ainsi, l'homme est « pédagogue » et « coryphée », il ne domine qu'au sens où il est un bon maître de maison, un intendant fidèle. Dieu lui a confié le soin d'aménager la nature, de la domestiquer, non pas de la soumettre jusqu'à la faire disparaître. La tâche confiée à l'homme est celle de faire de la nature une maison pour tous.

Malgré cela, il est indéniable que le XVII^e siècle entraînera avec lui nombre de chrétiens vers « l'amputation pour un nombre croissant d'intelligences de la dimension spirituelle, pneumatique, de la réalité observée ».² Les chrétiens³ seront, d'une certaine manière, complices des atrocités qui vont venir. Plusieurs principes de la tradition judéo-chrétienne – notamment son ambiguïté face à la nature – ont, effectivement, coopéré à sa dépréciation légitimant sa réification⁴ et favorisant son exploitation.

M. Maxime Egger énonce quelques aspects de la théologie chrétienne qui auraient eu et ont encore un impact négatif en matière écologique.⁵ Passons en revue quelques-uns d'entre eux.

¹ Hélène et Jean Bastaire, *Pour une écologie chrétienne*. Paris : Cerf, 2004, p. 19. Voir aussi leur ouvrage *Le chant des créatures. Les chrétiens et l'univers d'Irénée à Claudel*. Paris : Cerf, 1996, dans lequel les auteurs font une superbe présentation de cent vingt auteurs concernés par la question écologique depuis Irénée jusqu'à Claudel.

² *Ibid.*, p. 56.

³ Avec M. M. Egger nous croyons qu'il serait plus exact d'affirmer que « le christianisme occidental, en tant que facteur important de l'identité de l'Occident, a historiquement et culturellement contribué à l'émergence de la modernité. Par certaines de ses représentations de Dieu, de l'être humain et de la nature, il a favorisé ses développements 'cosmocides' plus qu'il n'en a été la cause directe et initiale » ; cf. *La terre comme soi-même. Repères pour une écospiritualité*, op. cit., p. 93. Nous suivons, également, M. Taleb, lorsqu'il affirme qu'il ne s'agit pas du christianisme mais d'une trajectoire particulière du christianisme, « Il ne s'agit même pas du christianisme latin dans son ensemble, mais d'un certain type de christianisme qui a dominé à la fin du Moyen Age, notamment à partir de Thomas d'Aquin, artisan d'une grande synthèse entre la métaphysique chrétienne et la logique d'Aristote (qui alimentera la pensée dualiste) » ; cf. M. Taleb, « Les conditions d'émergence de la crise socio-environnementale », Collectif, *Ecologie, spiritualité : la rencontre. Des sages visionnaires au chevet de la planète*. Gap : Editions Yves Michel, 2007, p. 73.

⁴ Mohamed Taleb est convaincu que c'est le capitalisme le responsable de cette réification, chosification ou objectivation ; en effet, ce terme désigne « la transformation en chose, en objet, de tout ce qui existe, les femmes, les hommes, les peuples, la nature. [...] Cela permet de mieux situer la portée de cette crise : réduire la nature à une collection d'objets, la posséder pour qu'elle soit 'utile' dans la seule perspective de l'intérêt marchand. [Le capitalisme] est le nom d'un système historique global, multidimensionnel, qui va affecter, bien sûr, l'économie (avec la fabrication d'une économie-monde libérale de marché), mais aussi le politique (avec un modèle colonial, néocolonial et récolonial dans les relations internationales), la science (avec un modèle scientiste de la connaissance qui culminera au 19^e siècle), l'agriculture (avec un modèle chimico-intensif et aujourd'hui transgénique), etc. » ; cf. M. Taleb, « Les conditions d'émergence de la crise socio-environnementale », Collectif, *Ecologie, spiritualité : la rencontre. Des sages visionnaires au chevet de la planète*, op. cit., p. 70-71.

⁵ Nous suivons ici la proposition de M. M. Egger, tout en la complétant ; cf. *La terre comme soi-même. Repères pour une écospiritualité*, op. cit., p. 85-92.

a. *Transcendance et immanence.* Le Judaïsme a lutté contre les divinités païennes et les cultes qui idolâtraient la nature. Il en va de même avec les Eglises chrétiennes qui ont essayé, tout au long de leur histoire, d'éradiquer les croyances qui célébraient les astres, les arbres et les animaux. La colonisation de l'Amérique Latine en est un bon exemple, tout comme la chasse aux sorcières de l'Inquisition. Ce faisant, elles adhéraient à l'esprit de la Modernité qui supprimait du réel tous les esprits. Il en résulte un dualisme entre le divin et le cosmique. Maints auteurs soulignent la peur du panthéisme qu'a toujours eu le christianisme : Dieu est l'Etre et la création *est-en-tant-que-crée*. Dieu devient donc transcendant, un abîme infranchissable le sépare des créatures. Dieu n'est plus dans sa création. Encore une fois, dans l'esprit de la Modernité, la nature s'est vidée de son mystère divin, elle s'est aussi peu à peu « absentée de la réflexion théologique et de la vie intérieure ».¹ Les relations entre Dieu, l'homme et le monde cessent d'être réelles et évidentes. La chaîne a perdu un de ses maillons.

b. *Anthropocentrisme et univers patriarcal.* Le récit de la création s'est arrêté avec la création de l'homme. Maintenant, tout semble tourner autour de lui, même le repos sabbatique a été oublié.² L'homme devient le centre du culte, il est le maître et seigneur par mandat divin. Cette théologie construite sur la figure du mâle a relégué également les femmes à un niveau inférieur. Les théologies féministes ont mis en relief le lien entre l'exploitation de la femme et celle de la nature.³ Les cultes de la terre-mère ont été pareillement rejetés.

c. *Un temps infini.* Ici, c'est la question du temps qui fait problème. Le Christianisme rompt avec les cycles de la nature qu'avec sagesse observaient nos ancêtres. Dieu se révèle maintenant dans l'histoire et non plus dans la nature. Ainsi, même les fêtes religieuses, transmises par la tradition juive, construites sur le rythme naturel, perdent leur sens. Le temps est maintenant linéal et indéfini, ce qui correspond bien à la mentalité de la société de consommation, c'est-à-dire au désir de croissance illimitée. Le Christianisme a été pris au piège de la société consumériste. L'histoire ne s'achève jamais, elle continue indéfiniment.

d. *Un espace désincarné et une évasion vers l'au-delà.* Même si les Eglises chrétiennes n'ont jamais condamné la matière, sur elles plane un mépris du corps. La spiritualité a été centrée sur une quête désincarnée, spiritualisée, de la purification de l'âme. Il faut, en outre,

¹ *Ibid.*, p. 87.

² Rappelons-nous la forte critique faite par J. Moltmann dans son texte *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, *op. cit.*

³ Voir, par exemple, les ouvrages : L. Marconde (coord.), *Eau et féminismes : petite histoire croisée de la domination des femmes et de la nature*. Paris : La Dispute, 2011 ; A. Gnanadason, *Listen to the women, listen to the earth*. Genève : WWWPublications, 2005 ; V. Shiva, *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*. Madrid : horas y Horas, 2004 ; H. Eaton, *Introducing Ecofeminist Theologies*. London, New York : T&T Clark International, 2005.

s'évader du monde et chercher les biens du ciel. C'est donc la question spatiale qui est ici ambiguë. Le Christianisme a propagé l'espérance d'un futur, meilleur que le présent.

Ajoutons à cela que certains chrétiens ont été – et sont encore – très ambigus vis-à-vis du cosmos. Il suffit de prêter attention aux discours de certains théologiens et aux homélies d'un grand nombre de prêtres et de pasteurs. Dans l'ensemble, la spiritualité chrétienne se manifestait – se manifeste encore ? – par un évident détachement du monde, certains ascètes parlaient précisément de mépris du monde. Même le Nouveau Testament semble justifier cette attitude. Paul conseille à ceux qui « tirent profit de ce monde » de se conduire « comme s'ils n'en profitaient pas vraiment » car « la figure de ce monde passe » (1 Co 7, 31). Il affirme, aussi, qu'il vaut mieux garder le célibat car « celui qui est marié a souci des affaires du Seigneur » comme voulant dire, ou permettant d'interpréter, que les affaires du Seigneur et les affaires du monde sont incompatibles. Il en va de même de la littérature johannique qui semble vouloir arracher les croyants de ce monde pour les transporter vers une sphère céleste plus élevée. « Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui. Puisque tout ce qui est dans le monde, la convoitise de la chair, la convoitise des yeux, et la confiance orgueilleuse dans les biens, ne provient pas du Père, mais provient du monde. Or le monde passe, lui et ses convoitises » (1 Jn 2, 15-17). Jacques va plus loin en certifiant que l'amitié envers le monde est hostilité contre Dieu et celui qui veut être ami du monde se fait donc ennemi de Dieu (Jc 4, 4). Bien sûr, une exégèse appropriée permettrait de bien comprendre ces assertions, mais nous croyons que cet imaginaire est resté ancré dans l'inconscient collectif de la chrétienté.

Une notion très haute ou spiritualisée de la rédemption a également engendré des attitudes extrêmes. Certains groupes chrétiens, plutôt sectaires, certes, prônent la damnation de ce monde et annoncent le ravissement comme prélude de l'anéantissement ; tel est le cas de Hal Lindsey qui annonce une ascension corporelle des vrais croyants avant la tribulation finale.¹ Malheureusement, ces attitudes n'ont jamais été suffisamment distinguées d'une véritable spiritualité chrétienne. Le terme spiritualité porte, d'ailleurs, lui-même, une lourde charge opposée généralement à tout ce qui est « terrestre », « mondain », « corporel », « physique ». En d'autres termes, c'est de ce monde que l'homme doit être sauvé. L'hagiographie chrétienne abonde en exemples. Un seul exemple illustrera notre propos, celui de Thérèse de Lisieux :

¹ Cf. D. J. Hall, *The Christian Mission : The Stewardship of Life in the Kingdom of Death*. New York : Friendship Press, 1985, deuxième méditation, 3^e partie, p. 36.

Le martyre ! Voilà le rêve de ma jeunesse [...]. Mais je ne désire pas un seul genre de supplice [...]. Je voudrais être flagellée, crucifiée... Je voudrais mourir dépouillée comme Barthélémy ; comme saint Jean, je voudrais être plongée dans l'huile bouillante ; je désire, comme Ignace d'Antioche, être broyée par la dent des bêtes [...]. Avec sainte Agnès et sainte Cécile, je voudrais présenter mon cou au glaive des bourreaux et, comme Jeanne d'Arc, sur un bûcher ardent, murmurer le nom de Jésus. Si ma pensée se porte sur les tourments inouïs qui seront le partage des chrétiens au temps de l'Antéchrist, je sens mon cœur tressaillir, je voudrais que ces tourments me fussent réservés.¹

Soumettre le corps aux supplices est le plus grand désir, car la spiritualité consiste justement en cela, être capable d'aller au-delà de l'emprise du monde et du physique. Un autre texte, fort connu, oppose constamment l'amour de Dieu à l'orientation pour le monde. L'imitation de Jésus-Christ, en effet, affirme que : « L'âme qui aime Dieu méprise tout ce qui est au-dessous de Dieu. [...]. L'amour de la créature est trompeur et passe bientôt ; l'amour de Jésus est stable et fidèle. Celui qui s'attache à la créature tombera en elle ».² Le dualisme y est évident et explicite, l'amour de Dieu et l'amour de la créature semblent bien être en concurrence et en opposition. L'un exclut l'autre.

Le silence des Eglises au sujet de ce monde est manifeste même s'il ne peut pas être justifié sur des bases bibliques. Comment donc justifier ce silence ? Suivons les arguments de D. J. Hall.

Premièrement, l'engagement chrétien est resté longtemps une affaire personnelle. La rencontre et la transformation individuelles ont toujours joué un rôle central dans la foi chrétienne, beaucoup plus important que l'esprit communautaire. Deuxièmement, cette accentuation personnelle associée au fait que les premières confréries chrétiennes étaient de petits groupes, il résulte évidemment que l'accent ait été mis sur la vie intérieure et la *koinônia*. Ce qui est important semble être la conversion personnelle. Troisièmement, il faut se rappeler que les premières communautés chrétiennes attendaient un prompt retour du Christ et la consommation du Royaume, ce qui faisait que les fidèles se concentraient sur Dieu et les choses éternelles tout en essayant de ne pas se laisser piéger par la vie de « cet âge présent ».³ Il y a donc une fuite vers un temps nouveau, étranger à ce temps-ci et à cette terre qui est la nôtre. En

¹ Thérèse de Lisieux, *Histoire d'une âme*. Paris : Editions de l'Office central de Lisieux, 1924, p. 256 ; cité par D. J. Hall, *Etre image de Dieu*, op. cit., p. 59.

² Thomas de Kempis, *L'imitation de Jésus Christ*. Paris : Seuil, 1961, p. 69 et 71 ; cité par D. J. Hall, *Etre image de Dieu*, op. cit., p. 59.

³ Cf. Ac 2, 40-47 ; 1 Co 7, 23-29 ; Mc 13, entre autres.

quatrième lieu, l'influence de la culture hellénistique a été sans doute très significative comme l'exprime C. R. North :

Un courant de pessimisme était toujours latent dans l'attitude grecque envers le monde. Chaque émanation successive signifiait un éloignement ou une déclinaison à partir de la source de l'être. Apparut alors une sorte de dualisme : le monde matériel, s'il n'était pas réellement mauvais, était un obstacle pour l'âme (*psychè*) ou l'esprit (*noûs*) par lequel l'homme était en rapport avec le divin. La rédemption en vint à être considérée comme une libération vis-à-vis de la matière (*hylè*) ou du corps (*soma*). [...] Ce pessimisme, et son attitude conséquente de négation du monde, s'aggrava avec le déclin de la cité et l'insécurité politique de la période hellénistique.¹

Pour Hall, l'étendue de l'influence de la religion et de la culture hellénistiques sur le christianisme n'est pas encore bien saisie par la plupart des chrétiens car :

Les différences réelles entre 'Jérusalem et Athènes' ne peuvent être prises en compte par l'imagination des chrétiens que lorsqu'ils ont retrouvé quelque chose du milieu hébraïque en dehors duquel le christianisme a évolué si longtemps. La découverte que les chrétiens font d'eux-mêmes, déclenchée par la combinaison des études bibliques et le choc de la culpabilité chrétienne en rapport avec l'Holocauste, a poussé une minorité significative à l'intérieur des Eglises à repenser et à renouveler nos origines en tant que ramification juive, c'est-à-dire, 'un mouvement de renouveau à l'intérieur du judaïsme'.²

Il n'est pas si évident que le christianisme contemporain soit davantage sous l'influence juive. Le renouveau biblique ainsi qu'un certain nombre d'événements ont fait que les chrétiens se soient rapprochés du milieu hébraïque, cependant, comme le montre, par exemple J. Moltmann, notre eschatologie est plus hellénistique que juive. Ce qui est certain, c'est que le christianisme a opéré une sélection, les chrétiens vivent aujourd'hui en se croyant descendants du judaïsme mais, dans la réalité, l'influence hellénistique est plus forte.

Une cinquième source d'ambiguïté chrétienne concernant le monde vient de l'adoption constantinienne de la religion chrétienne. En effet, acceptant le *statu quo*, elle n'a pas cherché à changer le monde, à le transformer mais elle a plutôt accepté l'ordre établi. « Avec l'institutionnalisation du christianisme, 'le monde' entre dans la pensée et dans l'histoire chrétiennes d'une manière différente ; mais le sort du monde n'est pas plus l'ultime préoccupation de l'Eglise après son mariage avec l'empire qu'il ne l'était auparavant ».³

¹ C. R. North, *Interpreter's Dictionary of the Bible : An Illustrated Encyclopedia*. New York : Abingdon Press, p. 857 ; cité par J. Hall, *Etre image de Dieu*, op. cit., p. 64-65.

² J. Hall, *Etre image de Dieu*, op. cit., p. 65.

³ *Ibid.*, p. 66.

Encore une fois, puisque le chrétien n'appartient pas à ce monde, il ne doit pas chercher à le changer.

Finalement, une sixième raison significative de l'ambiguïté chrétienne vient d'une confusion linguistique. Il est trois mots grecs (*oikouménê*, *aiôn*, *kosmos*) traduits tous par « monde » dans le Nouveau Testament alors que d'importantes nuances les différencient. Ainsi *aiôn* signifie « âge » ou « époque », et lorsque Paul écrit aux Eglises de Rome qu'elles ne doivent pas se « conformer au monde présent » (Rm 12, 2), il veut dire qu'il ne faut pas adopter les tendances, les buts et les valeurs de leur société mais se laisser modeler par le Christ. Il en va de même du texte de l'épître aux Ephésiens qui dit « que nous sommes affrontés [...] aux Autorités, aux Pouvoirs, aux Dominations de ce monde de ténèbres » (Ep 6, 12) ce qui signifie non pas que la création est sous l'emprise des forces du mal mais qu'un nouvel « éon » a été inauguré par le Christ. Le terme *aiôn* prête donc à confusion. Quant au mot *kosmos*, il peut avoir aussi bien une connotation neutre comme dans le texte de Mt 16, 26 (« Et quel avantage l'homme aurait-il à gagner le monde entier, s'il le paie de sa vie ? ») ou très positive comme dans Jn 3, 16 ou 2 Co 5, 19 (« C'était Dieu qui en Christ réconciliait le *kosmos* avec lui-même »). Le troisième vocable, *oikouménê*, signifie « la terre habitée » et, en grec, il désigne originellement le monde grec distinct des contrées barbares. Cet argument semble trop technique pour qu'il ait pu avoir une influence quelconque dans la chrétienté. Pour que cela arrive, il faudrait accepter que ces études aient été socialisées, expliquées et assimilées par l'ensemble des croyants ce qui semble peu probable. En revanche, une certaine socialisation aurait pu être réalisée par le biais de la formation cléricale et du culte. On peut aussi concevoir que cette influence ait eu lieu par la simple lecture qu'ont fait les chrétiens des textes bibliques. Somme toute, nous croyons qu'effectivement le christianisme a été, pour le moins, ambigu vis-à-vis de la fonction du cosmos dans son discours. Cela constitue, sans aucun doute, un défi pour les générations à venir, non seulement pour les chrétiens mais pour tous.

Le panorama dépeint semble un peu pessimiste. Est-ce que tout est négatif ? Ne trouve-t-on pas aujourd'hui, dans la théologie et les traditions religieuses, une mobilisation pour la défense de la planète ? La réponse est sans hésitation positive. La théologie comme discours plus académique, mais aussi les traditions religieuses, ont assumé le défi d'apporter une parole et une action à la crise écologique même si cette attitude est venue un peu tardivement. Il faut dire également que, de plus en plus, aussi bien les Eglises chrétiennes que les juifs et les musulmans ainsi que les bouddhistes et bien d'autres spiritualités, s'engagent en faveur d'un

renouveau de leurs doctrines, prenant très au sérieux la question écologique. Les religions et les spiritualités les plus diverses commencent à intégrer dans leur discours la nature – le cosmos – comme une question incontournable, aux côtés de l’homme et de Dieu. Voyons comment cela se fait dans la foi chrétienne.

2.4.1.2 La théologie

Si l’on considère que la sonnette d’alarme concernant la crise écologique n’a commencé à sonner qu’il n’y a pas très longtemps, il n’est pas étonnant non plus que la question n’ait été abordée que très tardivement par la théologie.¹ Comme nous l’avons vu, les premiers écrits sur le sujet ont vu le jour dans les années 60 et se sont développés dans la décennie des années 70. Il faudrait donc en tenir compte.

La théologie, elle aussi, a été frappée par les dualismes apportés par la Modernité (corps-âme, nature-culture, esprit-matière, sujet-objet, entre autres). Elle va développer notamment un dualisme "nature-surnature" qui va vider la nature de son contenu : on ne sait plus trop ce que signifie la relation entre création et nature. On ne sait plus non plus ce que le mot « nature » signifie. Les objets n’ont plus d’âme et, avec les progrès des sciences, ce sont aussi les objets « animés » qui la perdent. D’autre part, les tentatives de la théodicée vident également la théologie de son contenu originel biblique et de la vision patristique et médiévale d’une nature signe ou symbole de Dieu. La question de la création du monde sera réduite à celle de la création de l’homme. Désormais, c’est la situation existentielle de l’homme dans une nature morte ou indifférente qui va recouvrir l’ancienne représentation où le cosmos parlait de Dieu. Dans ce contexte, la théologie orientale paraît être l’exception car elle est restée fidèle aux intuitions patristiques. L’univers parle toujours de Dieu par signes ; la « théologie des icônes » en est un bon exemple ainsi que celle des « logoi » et des « énergies divines créées ».

La relation Homme-Cosmos – secondaire par rapport à la relation Dieu-Homme – a été abordée par la théologie au moins de deux manières ; d’une part, avec la théologie dite naturelle ou théologie de la nature et, d’autre part, avec la théologie de la création. Elles ne s’opposent pas l’une à l’autre, bien au contraire, elles peuvent se contenir et se compléter. Arrêtons-nous un instant sur chacune de ces deux approches.

¹ R. Gibelline décrit le débat théologique sur l’écologie dans l’article « Le débat théologique sur l’écologie », *Concilium*, 1995, 261, p. 159-169.

A. La théologie naturelle

La théologie naturelle était un effort de connaître Dieu à partir du cosmos, même si, au début, ce qu'on nommait *theologia naturalis* ne signifiait que la connaissance de l'essence des choses. Elle distinguait entre une connaissance de Dieu à partir de la création et une autre à partir de l'Écriture. C'est ce qu'on appelait la « révélation naturelle ». Elle centrait, en outre, la réflexion sur Dieu et l'homme et ne prêtait attention au cosmos que dans la mesure où il annonçait ou révélait l'œuvre divine. De surcroît, cette théologie naturelle affirme qu'il existe des lois fondamentales qui doivent gouverner l'agir humain. Dans sa recherche du bien, la personne découvre et prend conscience des inclinations fondamentales de sa nature ; ces inclinations ne sont pas autre chose qu'un certain nombre de préceptes très généraux que l'on partage avec tous les êtres. C'est bien ce que l'on appelle la loi naturelle.¹ Cette approche n'est, bien entendu, pas déconnectée de la théologie de la création, même si aujourd'hui un bon nombre d'auteurs préfèrent ne plus parler de révélation naturelle et/ou surnaturelle. En revanche, la théologie de la création se présente aujourd'hui, sans aucun doute, comme la manière la plus concrète et spécifique dont la théologie chrétienne contemporaine essaie d'aborder la question écologique.

B. Théologie de la création

La Bible et l'Antiquité

La théologie de la création prend comme point de départ les récits de la création de la Genèse (1, 1 – 2, 4a et 2, 4b-3) ainsi qu'un certain nombre de textes de l'Ancien Testament – qui fournissent les clés de lecture tels Dt 26, 5-10, Jos 10, 5-13, Jug 4-5 – et les prophètes², pour relire, enfin, le Nouveau Testament à la lumière de l'Ancien. Si dans l'Ancien Testament, la foi en la création n'était pas une information sur le passé mais un processus salutaire ouvert vers l'avenir, dans le Nouveau, l'évènement Jésus Christ, sommet de l'histoire, sera aussi décisif pour la foi. Le processus salutaire annoncé, atteint sa réalisation en Christ, sauveur du monde.

¹ Commission Théologique Internationale, *A la recherche d'une éthique universelle*, op. cit., p. 69-70.

² Cf. Juan L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*. Santander : Sal Terrae, 1998, p. 21-31.

La création du monde apparaît, également, dans le Credo traditionnel du IV^e siècle où Dieu est confessé comme « créateur du ciel et de la terre »¹, comme réponse aux déviations dualistes du gnosticisme et du manichéisme ; le Symbole de Nicée-Constantinople opte pour « Créateur des choses visibles et invisibles »², pour signifier le caractère englobant de la création et récupérer sa dimension christologique.³ La création est donc un objet de confession, ce qui ne veut pas dire, bien entendu, qu'il s'agit d'une réalité impensable, car les théologiens contemporains, comme nous le disions, ont entrepris de penser à frais nouveaux cette doctrine traditionnelle. Ces théologiens considèrent, en effet, qu'une des caractéristiques de la Modernité est justement d'avoir « perdu le monde ».⁴ Le monde s'est dissous dans la réflexion anthropologique et anthropocentrée.

Très rapidement le christianisme s'est vu confronté aux idées issues de l'hellénisme, y compris les cosmogonies platoniciennes et stoïciennes. Ce sont les Pères apologistes qui vont initier le dialogue, d'aucuns d'une manière plutôt conciliatrice (Justin et Athénagoras) insistant sur les points de rencontre entre la philosophie et le christianisme, d'autres (Théophile d'Antioche) plus polémiques soulignant l'incompatibilité du dogme de la création avec l'idée de la préexistence de la matière. Ils avaient en commun le désir de rendre accessible la foi chrétienne à la culture et à la pensée grecques. L'apparition du gnosticisme va marquer un moment important car il se présente comme une spéculation sur le devenir de Dieu depuis la création du monde le portant vers un processus d'aliénation et d'auto-rédemption. Le monde procède par émanation d'un principe mauvais et les êtres spirituels sont exilés vers lui pour purger leur faute. Irénée, Tertullien, Origène, entre autres, essaieront plusieurs réponses aux affirmations erronées, confirmant la doctrine de la création dans laquelle Dieu crée non pas parce qu'il a besoin des créatures mais par amour. Ils manifestent également que le mal et la douleur ne procèdent ni d'un dieu méchant ni d'un dieu perverti mais du fait que la création n'est pas achevée.

¹ « Creatorem coeli et terrae », cf. DS 19 ss.

² « visibilium et invisibilium factorem » ; cf. DS 125.

³ « Et in ... Christum ... per quem omnia facta sunt » ; *idem*.

⁴ Cf. entre autres, P. Gisel, *La Création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*. Genève : Labor et Fides, 1980, p. 7.

La scolastique

La scolastique pré-thomiste, avec notamment Jean Scot Erigène et Pierre Abélard, fait un pas de plus dans la théologie de la création. Scot Erigène affirme que tout vient de Dieu par émanation, tout est à la fois créé et éternel ; la création n'est pas libre mais nécessaire, c'est un flux de la plénitude de l'essence divine. Selon Abélard, Dieu fait toujours ce qui est mieux, en conséquence, cette création ne peut pas être meilleure.¹ Thomas d'Aquin prend comme point de départ les notions aristotéliennes de causes exemplaire, efficiente et finale.² Pour lui, Dieu est cette cause exemplaire, efficiente et finale ; il est aussi acte, ce qui met en exergue la transcendance divine et ferme les portes au panthéisme. Il est important de souligner pour notre propos que Thomas d'Aquin comprend la création davantage comme relations entre le créateur et la créature que comme un commencement de la créature.³ Nous reviendrons sur ce point.

La Renaissance et la Réforme

La Renaissance implique une nouvelle vision du monde avec ses découvertes géographiques et astronomiques révolutionnant les concepts d'espace et de temps. Nous assistons au passage du géocentrisme à l'anthropocentrisme, le théocentrisme entre en crise ainsi que la théologie de la création. La révolution dite copernicienne implique l'abandon de la métaphysique et l'apparition de la science empirique. C'est une époque intéressée par la nature et propice au panthéisme, lequel apparaît effectivement avec Giordano Bruno qui soutient l'infinitude de l'univers et de l'espace, manifestations de la puissance infinie de Dieu. L'univers est une explication, une émanation et une effusion de l'essence divine mais non pas sa création. Les choses ne sont que modes ou aspects de l'essence divine. Quant à la Réforme, notamment avec Luther mais non pas seulement, elle va essayer de revenir au dogme de la création. Luther, par exemple, fonde la création sur la christologie expliquant Dieu-créeur par le Christ-rédempteur.

De la Renaissance et la Réforme, sans doute moments privilégiés dans l'histoire occidentale, on passe aux conciles Vatican I et Vatican II, lesquels vont marquer aussi les esprits en ce qui concerne la progression de la pensée sur la théologie de la création. Il y a certainement

¹ Cf. G. Fraile, *Historia de la filosofía II*. Madrid : Bac, 1966, p. 308-337 et 410-425 ; cité par Juan L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación, op. cit.*, p. 99.

² Cf. ST I, q. 44.

³ Cf. ST I, q. 45, a.3.

d'autres moments importants dans l'histoire de la théologie de la création, mais nous ne pouvons pas nous y attarder davantage. Nous faisons un saut de trois siècles, de la Renaissance et la Réforme aux conciles Vatican I et II, car nous croyons qu'il y a là des événements plus significatifs, comme nous allons le montrer maintenant.

Les conciles Vatican I et II

Dans le concile Vatican I (8 décembre 1869 – 20 octobre 1870), la doctrine ecclésiale sur la création a été déconnectée de la doctrine trinitaire ainsi que de la médiation christique et de la dimension pneumatologique se limitant à une « lecture concordiste du récit de la Genèse »¹ et réduisant le dogme au statut de préambule de foi et de vérité rationnelle. Avec Vatican II (11 octobre 1962 – 8 décembre 1965), un tournant anthropocentrique est mis en place accompagné d'une relecture des Ecritures. En effet, tout est subordonné à l'homme lequel est présenté comme centre et sommet de la création, car il a été fait « à l'image de Dieu », et auquel correspond la tâche de prolonger l'œuvre du Créateur. La création apparaît maintenant, d'une part, comme le lieu de la gloire de Dieu et le bien de l'homme et, d'autre part, comme le lieu de l'accomplissement de la mission de l'homme.² La doctrine trinitaire revoit le jour, ainsi que la christologie avec notamment la figure du Christ, nouvel Adam.

Les temps contemporains

La modernité va marquer un tournant décisif, c'est pourquoi nous tenons à nous y arrêter un peu plus longuement dans cette partie. En effet, la transformation qui s'est opérée au concile Vatican II doit être vue à la lumière d'un certain nombre de propositions de théologiens. Ainsi, dans le troisième volume de la *Dogmatique* de K. Barth, *La Doctrine de la création*³ a eu une influence très importante. Barth fait de la création le fondement externe de l'alliance et de l'alliance le fondement interne de la création, distinguant rigoureusement le domaine biblique de celui de la science et de la métaphysique. Le théologien doit rester dans son terrain, les scientifiques ont désormais la voie libre pour travailler sans crainte d'être taxés d'athées. L'alliance devient ainsi la condition préalable de l'histoire des rapports entre Dieu et l'homme.

¹ C. Théobald, « La théologie de la création en question. Un état des lieux », *RSR*, 1993, 81/4, p. 617.

² Cf. *Gaudium et Spes*, n° 11.

³ K. Barth, *Dogmatique*, voll. III : *La doctrine de la création*. T. I. Genève : Labor et Fides, 1960.

Walter Kern a aussi abordé la théologie de la création dans les années soixante avec l'ouvrage *La création, source permanente de salut* dans le deuxième tome de *Mysterium salutis*.¹ Pour lui, « le monde et l'humanité sont l'Incarnation en devenir »², reprenant la vieille idée des Pères de l'Eglise d'une « *creatio continua* » ainsi que d'une « *incarnatio continua* », si importants, comme nous le verrons, dans la pensée écologique chrétienne contemporaine. Le créateur est, en outre, identifié avec le Dieu trinitaire. Un pas important a été franchi dans le rapprochement de la doctrine trinitaire et de celle de la création. Aussi bien K. Barth que W. Kern plaident donc pour ce que d'aucuns appellent une « théologie de la sécularisation »³, c'est-à-dire une distinction claire et nette entre théologie et savoir scientifique, tout en restant en dialogue.

Nous croyons ne pas nous tromper en affirmant que l'un des premiers théologiens⁴ à avoir osé parler explicitement et ouvertement de la crise écologique comme telle, dans le contexte francophone, a été Gérard Siegwalt avec sa thèse doctorale : « Nature et histoire. Leur réalité et leur vérité »⁵, tout de suite après la parution de l'ouvrage de R. Carson, *Printemps silencieux*. On trouve dans sa thèse, déjà en germe, nombre d'idées qu'il développera par la suite, par exemple, l'impérialisme de l'humain, la notion de jugement ontique dans la nature, l'objectivation dualiste et pécheresse de la nature et sa révolte manifestant aussi celle de Dieu, la responsabilité humaine face à la nature, l'unité rédemption-crédation, la récapitulation, entre autres. Plus tard, dans d'autres ouvrages⁶, il va affirmer que le pont entre les sciences de la nature et la théologie passe par l'écologie car celle-ci est une instance de totalisation qui dépasse l'expérience scientifique, rétablissant ainsi la relation entre sciences naturelles et théologie, prônée par Barth. Or, la science n'est concernée que par des expériences ponctuelles, par l'objet à connaître. G. Siegwalt distingue l'expérience scientifique de l'expérience empirique ; cette dernière est concernée tout autant par le sujet et donc par la relation de l'objet de connaissance

¹ W. Kern, *Mysterium salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*, vol. 6 : *La Trinité et la Création*. Paris : Cerf, 1971, p. 229-336.

² *Ibid.*, p. 232.

³ Ainsi C. Théobald, « La théologie de la création en question. Un état des lieux », *art. cit.*, p. 630. Nous reviendrons sur ce point dans la deuxième partie de notre recherche, car R. Panikkar fait de la sécularité un des piliers de sa pensée.

⁴ C'est aussi l'avis de L. Vaillancourt, « La théologie écologique de Gérard Siegwalt », *Laval théologique et philosophique*, juin 2010, 66, 2, p. 312.

⁵ Cf. G. Siegwalt, *Nature et histoire. Leur réalité et leur vérité*. Leiden : Brill, 1965.

⁶ Voir le livre : *La Nature a-t-elle un sens ? Civilisation technologique et conscience chrétienne devant l'inquiétude écologique*. Strasbourg : Association des Publications près les universités de Strasbourg, 1980 ; ainsi que les articles « Ecologie et théologie. En quoi les problèmes d'environnement concernent-ils notre pensée, notre foi et notre comportement ? » (1^e partie), *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1974, 3, p. 341-365 ; « Ecologie et théologie. En quoi les problèmes d'environnement concernent-ils notre pensée, notre foi et notre comportement ? » (2^e partie), *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1974, 4, p. 507-521.

à la totalité du réel. C'est ce qu'il appelle « sagesse » ou « fruit de l'expérience courante ». La problématique écologique, elle, renvoie à la totalité, à une totalité, car dans la partie se trouve le tout. Siegwalt fait, en plus, le lien avec la religion naturelle qu'il définit comme la religion fondée dans la méditation de la nature. Parler, dans ce sens, de religion naturelle, c'est reconnaître que la nature est une totalité qui transcende en tant que telle tout ce que les sciences dans leurs approches particulières saisissent. Quelle serait, donc, la relation entre religion et écologie ? Pour cet auteur, toutes deux ont à voir avec la totalité et la sagesse. Ainsi, la crise écologique est une crise de la nature en tant qu'elle est liée à la conception moderne objective-quantitative de la nature. L'homme a été déraciné de la nature et, du coup, la nature se déshumanise. « Au lieu d'être cultivée – dit-il – elle est exploitée. Elle est réduite à sa fonctionnalité ».¹ Or, la nature n'est pas seulement quantitative-objective mais qualitative-vivante ; elle n'est pas seulement matière mais aussi vie ; pas seulement cosmologie mais aussi biologie et écologie ; pas seulement visible mais aussi invisible. Bref, la crise écologique tient au désordre imposé par l'homme à cause de sa vision unilatérale et scientifique de la réalité. La crise, pour cet auteur, s'enracine aussi dans une vision dualiste² de la réalité caractéristique de la Modernité. Il faut donc revenir à « une vision unitaire des choses, un changement de mentalité ».³ Le chemin tracé par Siegwalt reste fondamental, ses intuitions vont inspirer un grand nombre d'auteurs.

Dans le contexte francophone, peu de théologiens vont publier sur ce sujet, dans les années 60 ; d'aucuns osent, tout de même, reprendre, à nouveaux frais, la théologie de la création. Ainsi, P. Beauchamp écrit l'ouvrage *Création et séparation*⁴ dans lequel il appuie sa théologie de la création sur certaines sciences humaines comme la littérature, la linguistique, la sociologie, la psychologie et l'histoire. Ce n'est cependant que vers la fin des années 70 et surtout à partir de l'année 1980 que les théologiens vont s'intéresser à la question, quelques-uns dans le but de répondre à l'article déjà cité de Lynn White, Jr., d'autres pour faire face à l'athéisme des XIX^e et XX^e siècles. P. Ganne⁵ est un exemple de ceux qui essaient de répondre

¹ G. Siegwalt, *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi, III. L'affirmation de la foi. 1. Cosmologie théologique : Sciences et philosophie de la nature*. Paris/Genève : Cerf/Labor et Fides, 1996, p. 60.

² L'auteur développe largement l'idée du dualisme caractéristique de la Modernité. Nous ne pouvons pas nous attarder sur ce point ; disons seulement qu'il anticipe les affirmations d'auteurs plus récents. Cf. *Ibid.*, p. 62-80.

³ Thèmes, tous, récurrents dans la pensée de R. Panikkar, comme nous le verrons ; *Ibid.*, p. 61.

⁴ P. Beauchamp, *Création et séparation*. Paris : Aubier/Montagne/Cerf/Delachaux et Niestlé, 1969.

⁵ P. Ganne, *La Création*. Paris : Le Cerf, 1979.

aux athées en assurant que l'homme dépend du Créateur. Ce faisant, il développe une théologie de la création qui va influencer d'autres théologiens.

La théologie de la création n'est pas, à vrai dire, une réflexion originale, mais elle pourrait l'être. R. Marle se pose cette question dans son article « La création : une doctrine périmée ? »¹, dans le cadre de la disparition de la civilisation agraire, et y donne quelques pistes de renouvellement. Il en va de même pour le texte de L. Bouyer, *Le Cosmos*², où l'auteur rehausse la dimension religieuse de la nature, tout comme A. Ganoczy dans *Théologie de la nature*³ où il précise la théologie de la création dans le contexte de la crise écologique. Dans ce texte, frayant un chemin pour la littérature éco-théologique française, l'auteur essaie d'établir les valeurs et les fondements éthiques sur lesquels peut reposer une sauvegarde de l'environnement de l'être humain. Il faut rappeler que Ganoczy avait publié un texte en 1979 intitulé *Homme créateur-Dieu créateur*⁴ dans lequel il réfléchissait à partir du rapport de D. Meadows. Pour lui, la théologie contemporaine doit entrer en dialogue avec les sciences tout en étant consciente de sa fragilité. La distinction et l'éloignement tant voulus par Barth sont maintenant mis en question. La création n'a pas été finie, elle reste ouverte comme le lieu par excellence de l'inventivité humaine et le point de rencontre entre la créativité humaine et la créativité divine.⁵ La théologie de la création devient donc une éthique de la création en ce sens qu'il faut prêter attention à l'action de l'être humain sur le monde. Plus tard, en 1995, il publiera *Dieu, l'homme et la nature*⁶ dans le but d'établir de nouvelles relations entre la théologie de la création et les sciences de la nature.

Tous ces ouvrages sont, sans aucun doute, pionniers. Leurs auteurs se risquent à prendre la parole sur un sujet délicat, compte tenu des accusations qui planaient contre la doctrine chrétienne, son esprit anti-écologique et antihumaniste. Dans cette décennie, il doit également être mentionné l'ouvrage de Pierre Gisel, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*⁷. Dans ce texte, l'auteur entreprend un diagnostic de la situation actuelle des sociétés occidentales et souhaite reprendre le thème de la création au profit du salut. Son traité sur la création devient une nouvelle ontologie⁸, un lieu de « liaison

¹ R. Marle, « La création : une doctrine périmée ? », *Etudes*, août-septembre 1981.

² L. Bouyer, *Cosmos*. Paris : Cerf, 1982.

³ A. Ganoczy, *Théologie de la nature*. Paris : Desclée, 1988.

⁴ A. Ganoczy, *Homme créateur – Dieu créateur*. Paris : Cerf, 1979.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 38.

⁶ A. Ganoczy, *Dieu, l'homme et la nature*. Paris : Cerf, 1995.

⁷ P. Gisel, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, *op. cit.*

⁸ « Il nous faut une ontologie, personne ne le récusera, sauf à se complaire dans l'instinct de mort. Mais si nous avons interrogé la tradition et tenté de mettre ainsi la cassure en perspective, ce n'était nullement pour proposer un

entre le temps et l'être, l'activité et la passivité, la liberté et l'affirmation, la négativité et la positivité »¹ affirme Théobald. Le monde est une tierce réalité entre Dieu et l'homme et la domination de l'homme doit toujours être précédée de Dieu qui donne. P. Gisel pose ainsi les fondements d'une pensée trinitaire – Dieu, Homme, Monde. Il vise également la contingence qu'il dit être nécessaire car elle constitue une histoire, un fait.

Il ne faudrait pas oublier l'incalculable ouvrage de J. Moltmann intitulé *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*² qui a marqué sur ce sujet la littérature théologique des années 90 et jusqu'à nos jours. Ce livre doit être lu dans un ensemble bien plus vaste qui va du traité sur la Trinité jusqu'aux fondements et méthodes de la théologie chrétienne, en passant par la christologie et l'eschatologie. De fait, le traité sur la Trinité veut être une doctrine sociale sur la Trinité qui correspond à la doctrine écologique de la création. L'auteur invite à cesser de concevoir Dieu comme un sujet absolu – transcendant – qui ne ferait que regarder le monde comme un objet. Or, du même coup, l'homme était vu comme un sujet de connaissance et de volonté. Ce n'est que moyennant la domination de la terre qu'il se conforme à Dieu, maître, lui aussi, du monde. Moltmann propose de comprendre Dieu « dans la conscience de son Esprit pour l'amour du Christ, comme le Dieu trinitaire qui représente en lui-même la communauté unique et parfaite du Père, du Fils et de l'Esprit Saint »³, c'est-à-dire comprendre Dieu comme étant relations intrinsèques, comme une relation communautaire à l'image de laquelle doit se penser la création. Voilà que revient le thème des relations introduit par Gisel.

Moltmann fait aussi intervenir les traditions orthodoxe et juive, les sciences et la technique. Après avoir décrit les principes qui doivent présider un traité écologique de la création, l'auteur explicite les causes de la crise actuelle qu'il définit comme une crise de pouvoir :

Ce sont seulement les civilisations modernes qui ont été programmées pour le développement, l'expansion et la conquête. La conquête de la puissance, l'accroissement de la puissance et l'assurance de la puissance peuvent être appelées, avec la poursuite du bonheur, les valeurs effectives des civilisations modernes.⁴

pur et simple retour en arrière [...]. Nous proposerons une ontologie particulière, à la fois inscrite dans notre histoire et instruite par une histoire et un témoignage spécifique », P. Gisel, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, op. cit., p. 242.

¹ C. Théobald, « La théologie de la création en question. Un état des lieux », art. cit., p. 638.

² J. Moltmann, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, op. cit.

³ *Ibid.*, p. 13-14.

⁴ *Ibid.*, p. 43.

Pour atteindre son but, Moltmann doit aborder des questions aussi complexes que celles du temps et de l'espace. A la suite de certains courants du judaïsme et de l'orthodoxie chrétienne, il travaille, en outre, les notions de sabbat et d'énergies. Il s'agit, effectivement, de faire tenir ensemble théologie naturelle, théologie de la révélation et théologie du paradis.¹ Ainsi, une doctrine écologique chrétienne de la création doit parler d'un Christ cosmique et d'un Esprit créateur. Elle « considère la création comme un tissu dynamique de processus connexes. [...] Ce qui est fondamental, ce ne sont pas les 'particules élémentaires' [...] mais l'harmonie des connexions et des mouvements qui se transcendent eux-mêmes, dans lesquels s'extériorise l'aspiration de l'Esprit vers une perfection non encore atteinte. Si l'Esprit cosmique est l'Esprit de Dieu, l'univers ne peut pas être regardé comme un système fermé. Il doit être compris comme un système ouvert pour Dieu et son avenir ».² Moltmann semble vouloir utiliser les termes de la *Théologie du Process*, laquelle se sert à la fois des sciences naturelles et physiques. Il s'inspire, non pas seulement d'une tradition chrétienne ancienne qu'il veut ressusciter – théologie de la création –, mais aussi des traditions hétérodoxes³ les plus diverses.

D'autres auteurs ont travaillé la question écologique dans le but d'en tirer une éthique, tel H. Küng dans son ouvrage *Projet d'éthique planétaire*⁴, publié en 1991. L'auteur sent le besoin d'une éthique mondiale pour répondre à la situation actuelle de la planète. Il assure qu'« une dynamique accélérée de l'économie mondiale pourrait permettre une percée vers une économie écologique plus orientée vers la paix ».⁵ Par ailleurs, René Coste veut répondre aux accusations de Lynn White avec son ouvrage *Dieu et l'écologie*. Il s'appuie sur la Bible pour développer l'idée selon laquelle la théologie de la nature devait aboutir à une éthique axée sur le respect de l'environnement. Sa démarche reste très « rationnelle et empirique » puisqu'il faut donner une place privilégiée à la démarche scientifique qui est la seule à fournir « les données objectives à propos des relations entre les vivants et leur milieu ».⁶ Son argument théologique est celui de la « sauvegarde de la création » ; il veut construire une éthique théologique (de la création) construite sur une théologie biblique de la création, qui débouchera

¹ Ses sources sont claires : F. Rosenzweig, *L'étoile de la rédemption*. Paris : Seuil, 2003 ; A. Heschel, *The Sabbath. Its Meaning for Modern Man*. New York : Farrar Straus Giroux, 1951.

² J. Moltmann, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, op. cit., p. 141.

³ Ainsi, par exemple, la Cabale juive qui parle du « Zimzum » : « Le monde créé n'existe pas dans 'l'espace absolu' de l'Etre divin, mais dans 'l'espace divin mis en place' pour lui par le décret créateur » ; cf. J. Moltmann, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, op. cit., p. 206 ; voire même des propositions chrétiennes hétérodoxes telle celle de T. de Chardin dans *L'Apparition de l'homme*. Paris : Seuil, 1961.

⁴ H. Küng, *Projet d'éthique planétaire : la paix mondiale par la paix entre les religions*. Paris : Seuil, 1991.

⁵ *Ibid.*, p. 42.

⁶ R. Coste, *Dieu et l'écologie*. Paris : Ed. L'Atelier, 1994, p. 14.

finalement sur une spiritualité de la création décrite comme contemplation de la nature, elle-même conçue comme œuvre de Dieu. L'homme doit devenir le « prêtre de la création »¹ et célébrer une « liturgie cosmique », idées développées, comme nous le verrons, principalement dans la tradition orthodoxe. Il serait question d'ouvrir les yeux de la foi pour découvrir l'invisible. La proposition de R. Coste reste intéressante et importante car elle propose une théorie qui implique un changement de style de vie touchant, par exemple, les modes d'exploitation agricole, les systèmes de transport, l'utilisation de l'énergie et la conception des villes. C'est, pourrions-nous dire, un style de vie ascétique ou, plutôt, sobre, qui implique un renoncement, peu ou prou dans la ligne d'une décroissance, ce que l'on peut vérifier dans le texte qui suit, citant M. Danaï² : « Et nous osons affirmer que l'intégration d'un véritable comportement écologique au sein de la société repose sur une démarche associant ascèse individuelle, humilité devant l'univers et tolérance aux idées des autres, pauvreté acceptée au cœur et dans la vie en raison de la disponibilité au bien commun (esprit de service) ».³

Adolphe Gesché⁴ essaie, quant-à lui, de penser Dieu avec le monde dans son ouvrage *Le Cosmos*, publié également en 1994. Dans l'introduction, il se demande si la théologie peut avoir une parole pertinente en ce qui concerne la relation de l'homme à la nature. Pour lui la réponse est positive et propose, encore une fois, de réviser la notion de création. En effet, la nature peut être vue de trois manières différentes, à savoir, *ab homine*, c'est-à-dire, comprendre toute chose en fonction de l'homme ; *a natura*, où la nature se justifie à elle seule comme chez Spinoza, et *a causa*, dans laquelle la causalité et l'explication de tout sont les maîtres mots. Gesché fait sienne la vision de M. Merleau-Ponty en disant qu'il s'agit de trouver un espace qui « le préservera de l'hallucination : celle qui vient du rétrécissement de l'espace parce qu'on s'est livré à la proximité vertigineuse de l'objet immédiat ou de l'enfermement sur soi ».⁵ Dans le premier chapitre de son texte, il démontre que la théologie est devenue acosmique car elle a centré sa réflexion sur l'homme. Il cherche les lieux où l'on pourrait découvrir une théologie du cosmos et trouve que, sur le plan scientifique, les questions qui touchent à l'évolution, l'origine de la vie et des espèces ne sont pas du tout abordées par les théologiens de jadis. Sur le plan philosophique, c'est la notion de causalité qui a retenu particulièrement l'attention dans

¹ *Ibid.*, p. 232.

² Cf. M. Danaï, *De l'écologie à la responsabilité* (texte dactylographié), juillet 1990.

³ R. Coste, *Dieu et l'écologie*, *op. cit.*, p. 247-248.

⁴ A. Gesché, *Le Cosmos*, *op. cit.*

⁵ Cité par A. Gesché, *Ibid.*, p. 11.

le passé. Les requêtes actuelles portent autant sur le thème de la nature que sur celui des mythes et des symboles où l'on retrouve la question de la création. Gesché pense qu'il faut reprendre, à nouveaux frais, la théologie de la création, et c'est ce qu'il se propose de faire. Il aborde la question en disant que la création est un don, et un don constitue l'autre, le touche, affecte son être. Ainsi, Dieu est touché par ce qu'il a créé, car créer, c'est susciter des créateurs qui deviendront à leur tour capables d'être sujets, donc de donner. Le cosmos est présenté, par ailleurs, comme le lieu de l'homme. L'homme se dit dans le cosmos qui est le lieu de sa gloire. Sans ce lieu, il reste isolé, l'altérité n'existe plus. Mais ce lieu n'est pas seulement l'endroit où se trouve l'homme, Dieu y est aussi à travers son *logos*. Ainsi, tout comme Moltmann, Gesché souligne l'importance, voire l'urgence, de rompre avec le dualisme transcendance-immanence. « Si la terre est ainsi la demeure du *Logos*, c'est pour cette raison – c'est-à-dire proprement théologique – que nous chrétiens (à côté de toutes les autres raisons partagées en commun avec tous les hommes), avons à sauvegarder cette terre ».¹ La terre est notre *oikos*, notre demeure, mais elle est aussi la demeure du *Logos* divin au titre de l'éternité, dès avant la fondation du monde, au titre de la création car la terre a été faite sur le modèle du *Logos*, au titre de l'incarnation car le Verbe est venu chez lui, et au titre de la parousie car « il reviendra dans la gloire ». Derrière cette proposition, on retrouve la théologie de l'espérance de Moltmann qui affirme que tout sera réconcilié aux derniers temps. C'est donc parce que cette terre est la demeure du *Logos* qu'elle est aussi notre terre, car nous sommes porteurs de l'image du *Logos*. Le rôle de l'être humain est d'assurer la garde de la terre, de respecter et de parachever cette demeure du Verbe. Il s'agit, somme toute, d'un commandement d'intelligence : l'homme doit faire de cette terre un lieu raisonnable. La crise d'aujourd'hui est une crise de la tradition, le monde est muet, sans *logos*. Pour que ce monde soit rempli de paroles logiques, il faut en plus que l'homme assume sa tâche d'être diacre du *logos*. Finalement, dit l'auteur, ce lieu doit être préservé, car il est le lieu de notre destinée, notre terre porte en elle des capacités d'éternité. Il faut réenchanter le monde, mais surtout redonner la place qui correspond à Dieu dans le cosmos. Le travail de Gesché représente un des premiers efforts d'articulation trinitaire : Dieu, homme et monde ne sont pas déconnectés mais en relation étroite.

En 1998, Douglas John Hall, théologien anglo-canadien, a proposé un texte tout à fait intéressant intitulé *Etre image de Dieu*² - mentionné plus haut – dans lequel il essaie de mettre en lumière une relation mal comprise. Sa théologie est basée sur l'idée d'un homme fait à

¹ *Ibid.*, p. 89.

² D. J. Hall, *Etre image de Dieu. Le stewardship de l'humain dans la création*, op. cit.

l'image de Dieu, qui a été à l'origine des désastres planétaires que nous connaissons aujourd'hui. Hall propose ce concept comme mystère de l'identité humaine. La vocation chrétienne est d'être un « leadership » réformateur, il doit « être-avec »¹, il ne peut pas être compris en dehors d'un ensemble de relations (avec Dieu, avec l'humanité, avec la nature).

Le chemin rapide que nous venons de tracer par les ouvrages des théologiens nous permet de percevoir clairement qu'une nouvelle théologie de la création qui plonge ses racines dans les relations trinitaires prend désormais de plus en plus de place dans l'univers théologique. La théologie de la création n'a pas été le seul chemin qu'ont pris les théologiens pour chercher une réponse à la crise écologique. Nous avons parlé plus haut de la *Process Theology*² qui essaie d'établir un lien étroit entre la création et les sciences, notamment la théorie de l'évolution. Le texte de L. Boff³, cité maintes fois dans cette première partie de notre recherche, en est un exemple. Dans le but d'inscrire la nature dans un ensemble plus vaste, l'auteur veut montrer que Dieu, l'homme et la nature font partie d'une communauté planétaire et cosmique. « Nous dépendons tous des étoiles », dit l'auteur, car ce sont elles qui transforment l'hydrogène en hélium et de leur combinaison proviennent l'oxygène, le carbone, le nitrogène, le phosphore et le potassium, indispensables pour la vie. S'il n'y avait pas de radiation stellaire, les étoiles refroidiraient, le soleil n'existerait pas et il n'y aurait pas non plus de vie sur la planète. La création est reliée au processus évolutif et la singularité de l'être humain est réduite à sa fonction cognitive. Les choses sont vues comme systèmes plus ou moins ouverts et en voie de transformation.

Plus récemment, ce qu'on appelle aujourd'hui l'éco-théologie⁴, semble plutôt porter l'attention du côté de la spiritualité.⁵ En effet, il s'agit d'une pensée qui s'enrichit en articulant divers éléments des traditions religieuses et philosophiques orientales et occidentales. Les travaux de M. M. Egger, sociologue et théologien orthodoxe, dans sa publication *La terre comme soi-même. Repères pour une écospiritualité*⁶, en sont un bon exemple. En effet, l'auteur s'inspire aussi bien de la tradition catholique orthodoxe que de la philosophie orientale et occidentale, voire de la psychologie, pour proposer une spiritualité plus en accord – dit-il – avec

¹ *Ibid.*, p. 184-209.

² Cf. *Supra* p. 94.

³ L. Boff, *Ecología : grito de la tierra, grito de los pobres*, op. cit.

⁴ Cf. *Supra* p. 93, note 1. Voir aussi l'article de C. Pearson, « Electing to do Ecotheology », *Ecotheology*, 2004, 9.1, p. 7-28, dans lequel l'auteur explique ce qu'est cette discipline.

⁵ Voir aussi l'ouvrage collectif publié chez Albin Michel : *Ecologie et spiritualité*. Paris : Albin Michel, 2006.

⁶ M. M. Egger, *La terre comme soi-même. Repères pour une écospiritualité*, op. cit.

les temps présents et, surtout, comme réponse à la crise écologique. Pour cet auteur, une mutation approche, due à l'impasse du système économique et politique qui régit la société actuelle. L'écospiritualité dont il parle est une invitation à changer le regard sur la nature et sur l'être humain. D'abord, dit-il, la nature n'est pas que matière. Dieu y est aussi présent par les *Logoi* et les *énergies créées divines*. Nous y reviendrons.

La crise écologique ne pourra pas être résolue en prenant seulement des mesures superficielles ou extérieures, il faut une écologie intérieure. La nomenclature utilisée par Egger est similaire à celle de l'écologie profonde d'Arne Næss qui propose de passer d'une écologie superficielle vers une autre, profonde. Au fond, tout semble indiquer qu'il s'agit d'une application de la théorie de Næss à la théologie chrétienne. Il adopte, également, une écologie non pas cosmocentrique ni non plus anthropocentrique, mais « cosmothéandrique »¹, tirée de R. Panikkar. L'homme aurait, ainsi, en lui, une image de la divinité, de l'humanité et du cosmos. Il est un *microcosmos*, c'est-à-dire un médiateur, un pont entre le ciel et la terre. Pour que le changement arrive, il faut, d'abord, penser la réalité comme un ensemble de relations, et ensuite l'homme comme l'intendant et le liturge de la création. Que faire ? Pour lui, cinq mutations doivent être mises en place. En premier lieu, il faut faire un bon usage de nos facultés, donner la primauté au mouvement intérieur ainsi qu'à l'éveil et à l'unification de l'être. Deuxièmement, acquérir un autre mode de connaissance car les sens et la seule raison ne suffisent pas pour reconnaître Dieu dans la création, l'esprit est aussi important. Troisièmement, il faut opérer une transformation intérieure, réorienter nos désirs, vaincre nos peurs et guérir nos blessures. Quatrièmement, retrouver les qualités du féminin de l'être, ce qui veut dire respect et douceur, humilité et gratitude, pardon et repentir, sobriété et justice, dialogue et partenariat, amour et compassion, fraternité et paix. Enfin, c'est la cinquième mutation, il est aussi question de vivre une ascèse écologique.

La proposition de M. M. Egger a le mérite, d'une part, de tirer de la tradition orthodoxe des arguments fort pertinents en ce qui concerne la présence de Dieu dans le monde et, d'autre part, de faire des propositions concrètes, tant au niveau communautaire que personnel, pour qu'une transformation soit possible. Car, jusqu'ici, les auteurs restaient quelque peu théoriques.

Dans le contexte anglo-saxon, l'on trouve ce qu'on appelle aujourd'hui l'« ecotheology » qui définit quatre points de recherche. En premier lieu, elle considère que toute la communauté, humaine et non humaine, est précieuse aux yeux de Dieu qui continue à

¹ Cf. *Ibid.*, p. 183-184.

créer (*creatio continua*), à soutenir et à rédimer. Dieu prend soin de tous. Ainsi, le cosmos est un système dynamique relationnel. Deuxièmement, l'écothéologie se propose d'explorer la relation complexe entre cosmologie, spiritualité et morale. Pour ses représentants, il est nécessaire de repenser la cosmologie chrétienne. Troisièmement, elle affirme qu'il ne suffit pas d'avoir une conscience écologique, mais qu'est aussi nécessaire un engagement pour arriver à faire justice, d'où le terme « éco-justice », récurrent dans cette approche. Finalement, cette éco-justice implique aussi solidarité avec les autres peuples et créatures, une écologie soutenable, un partage efficient des ressources et une participation de tous dans la prise de décisions.¹

Le long parcours que nous venons de faire a permis, entre autres, de prendre conscience, non seulement de la rareté d'une réflexion en théologie sur la relation Dieu-Homme-Monde mais aussi de son importance. L'articulation n'a été faite que tardivement et de manière un peu floue. Il est évident que la théologie de la création a toujours été présente dans la pensée des théologiens, bien que les accents n'aient pas été les mêmes. Ce n'est, en effet, qu'avec la crise écologique planétaire et, notamment, avec les reproches adressés au judéo-christianisme, que la théologie a repris, à nouveaux frais, la théologie de la création. La réflexion théologique entre, peu à peu, dans une dynamique plus totalisante. Reste à savoir si cette théologie de la création est le seul chemin vers une théologie plus pertinente et engagée dans cette problématique.

Maintenant, il faudrait se demander : Qu'en est-il des Eglises ? Ont-elles manifesté une préoccupation explicite face à la crise écologique ? Si oui, de quelle façon l'ont-elles fait ? Il importe de réviser principalement deux aspects. D'abord, ce qui a été exprimé au niveau de la doctrine et, ensuite, ce qui concerne la pratique pastorale. C'est ce que nous nous proposons de réaliser à présent.

2.4.2 Les Eglises issues de la Réforme

Les Eglises protestantes ne s'écartent pas de la tradition commune à l'égard de la nature, bien au contraire, elles l'approfondissent sur certains points par leur fidélité à l'Écriture. Jean

¹ Pour plus d'information sur l'« ecotheology », voir l'ouvrage de D. T. Hessel et R. R. Ruether (dirs.), *Christianity and Ecology. Seeking the Well-Being of Earth and Humans*. Cambridge (Massachusetts) : Harvard University Press, 2000.

Calvin, par exemple, dans la *Préface à la Bible de Genève*, doit à sa fréquentation des Psaumes une ferveur pour célébrer le cantique des créatures : « Les oiselets chantants chantaient Dieu, les bêtes le réclamaient, les éléments le redoutaient, les montagnes le résonnaient, les fleuves et fontaines lui jetaient œillades, les herbes et fleurs lui riaient ».¹ Par ailleurs, dans son *Institution de la religion chrétienne*, il précise ce que saint Paul dit aussi sur la rédemption de toute la création bien qu'avec un langage un peu sévère : « Les bêtes brutes, et même les créatures insensibles, jusqu'au bois et aux pierres, ayant quelque sentiment de leur vanité et corruption, sont en attente du jour du jugement pour en être délivrées ».² Il y reviendra, d'ailleurs, dans le commentaire de l'épître aux Romains.³ Très intéressant aussi est le texte de son *Commentaire de la Genèse*, où il soulève déjà la question de l'exploitation de la nature. L'homme doit veiller à ce que la nature ne soit pas détériorée par négligence du souci de ceux et celles qui viendront après. Il y est question de cultiver sans gâter par excès, l'homme ne doit rien laisser corrompre ou périr par négligence. Chacun doit se sentir « l'économe de Dieu ».⁴

Luther, dans ses *Propos de table*, exprime dans l'esprit de la vision d'Isaïe ce que Calvin disait sur la gloire finale de l'univers : « Il ne faut pas entendre que les cieux ne seront qu'airs et la terre rien que sable. Il faudra y mettre tout ce qui leur appartient, sans quoi la terre, le ciel et les airs ne seraient pas ce qu'ils sont : les moutons, les bœufs, les autres animaux, les poissons, et le reste ».⁵ Et il ajoute que les animaux venimeux ne le seront plus : « Non seulement ils ne nous seront plus nuisibles, mais seront aimables, joyeux et agréables à voir, et nous jouerons avec eux ».⁶

Aussi bien Calvin que Luther expriment donc un réel émerveillement face à la nature. Malheureusement, ce ne sera plus le cas dès le XIX^e siècle chez des auteurs comme A. Ritschl, E. Brunner et K. Barth. Pour ce dernier, la nature est « le théâtre, hors de Dieu, du salut ».⁷ Elle ne semble pas avoir valeur en soi, elle n'accomplit qu'un rôle instrumental et utilitaire, il faut la transformer pour la rendre plus conforme à la gloire de Dieu. Pour M. M. Egger⁸, ces auteurs ont mené à terme la sécularisation de la nature.

¹ J. Calvin, « Préface au Nouveau Testament », O. Millet (ed.), *Œuvres choisies*. Paris : Gallimard, 1995, p. 31.

² J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, III, 9. Genève : Labor et Fides, 1958, p. 183-184.

³ J. Calvin, *Commentaire de l'épître aux Romains*. Genève : Labor et Fides, 1960, p. 192-193.

⁴ J. Calvin, *Commentaires sur l'Ancien Testament. Le livre de la Genèse (Gn 2, 15), 1554*. Genève : Labor et Fides, 1961, p. 53-54.

⁵ M. Luther, *Propos de table*. Paris : Aubier, 1992, p. 336-338.

⁶ *Idem*.

⁷ Cité par M. M. Egger, *La terre comme soi-même*, op. cit., p. 101.

⁸ *Ibid.*, p. 96.

Plus proche de nos jours, la *Commission de la Défense de la Nature*, commune à l'Eglise de la Confession d'Augsbourg et à l'Eglise Réformée d'Alsace et de Lorraine, a publié un texte¹ très pertinent qui illustre la position d'une portion des Eglises protestantes sur notre sujet. L'introduction du document en donne le ton, il s'agit d'une « pro-testation » dans le sens du témoignage au nom de la catholicité de l'évangile. Il y est question d'explicitier moyennant le témoignage ce en quoi les auteurs croient. Trois verbes marquent le mouvement : croire, attester et manifester. Cette confession de foi prend comme appui la foi trinitaire de l'Eglise, c'est-à-dire *Dieu comme Créateur* de tout, le visible et l'invisible, transcendant et immanent. L'homme faisant partie de cette création doit être solidaire et responsable. Il doit, en outre, apprendre à « déceler par l'expérience »² les lois qui régissent la création et doit les transmettre aux générations futures. C'est la transmission du *Logos* dont parlait, sans doute, A. Gesché, mais aussi de l'expérience comprise comme sagesse. *Dieu* est reconnu comme le *Rédempteur de la création par Jésus Christ*, image de Dieu et prototype de l'homme. Par son Incarnation, il assume la totalité de l'aliénation humaine et par sa résurrection rend possible une terre nouvelle et des cieux nouveaux. *Dieu* y est présenté comme *Sanctificateur par l'Esprit et dans l'Eglise*. Bref, le document met en relation le Dieu tri-un, l'homme et la création, de manière qu'il s'agit d'un tout inséparable. Après cette importante introduction, le texte aborde quelques questions qui dérivent de la problématique écologique, à savoir, l'énergie nucléaire, l'alimentation et la santé, la protection des animaux, l'aménagement des territoires, et donne aussi quelques pistes d'action en relation à un nouveau style de vie, aux problèmes de l'agriculture et tout cela dans le contexte d'une nouvelle théologie de la terre marquée par l'harmonie de tous les êtres vivants. Encore une fois, la théologie trinitaire est davantage mise en exergue, ce qui fait que la création est vue comme une communauté dans laquelle tous sont en relation d'interdépendance.

L'Alliance Réformée mondiale réunie à Séoul en 1989 ainsi que l'Assemblée de Canberra de 1991 mettent en avant non pas la transcendance de l'homme mais sa participation à la nature, avec une responsabilité particulière, liée à la ressemblance divine qu'il porte. L'erreur, affirment-elles, a été de confondre la domination avec l'exploitation, la transcendance humaine avec une dégénération du non-spirituel, et de séparer l'esprit et la matière, le masculin et le féminin.

¹ Commission de la défense de la nature des Eglises de la Confession d'Augsbourg et Réformée d'Alsace et de Lorraine, *Nature menacée et responsabilité chrétienne*. Strasbourg : Editions Oberlin, 1979.

² *Ibid.*, p. 10.

Sans aucun doute, un des apports le plus important vient du Conseil Œcuménique des Eglises (COE). Bien que la question n'ait pas été l'une des principales préoccupations au moment de sa création en 1948 à Amsterdam, quelque trente années plus tard, il commencera à parler des conséquences environnementales de la technologie et du développement économique. En effet, lors du rassemblement à Bucarest en 1974 – prêtons attention à cette date –, dans le cadre de l'étude sur la science et la technologie, des théologiens et autres scientifiques ont proposé un thème nouveau : « la durabilité » en raison de la publication faite par le club de Rome. Le sujet sera repris l'année suivante dans l'assemblée de Nairobi par Charles Birch mettant l'accent, cette fois-ci, sur la définition de la notion de « société durable ». Le gros souci était de penser à un développement viable à long terme, à la fois économiquement et écologiquement. La question sera reprise également en 1979 lors de la Conférence mondiale sur la foi organisée à Boston.

Une action d'extrême importance aura lieu à Vancouver¹ en 1983 lorsque l'assemblée fait naître le processus conciliaire « Justice, paix et sauvegarde de la création » (JPSC) lequel encourageait les Eglises à travailler sur ces trois thèmes. Le résultat de ce mouvement aura été que beaucoup d'Eglises prennent conscience et adoptent des prises de position et des déclarations, mettant en œuvre des projets d'éducation environnementale et de défense des causes sur des questions spécifiques.² Vu l'importance de cette assemblée, il est essentiel de s'arrêter un moment pour relever un certain nombre de points.

En premier lieu, soulignons quelques idées qui jaillissent des présentations du thème principal. Tout d'abord, la présentation de Théodore Stylianopoulos reprend la notion de création : « Dieu a fait toutes choses » (Jn 1, 3). « La vie est donc un don de Dieu et l'aliénation à l'égard de Dieu est synonyme de mort »³. La vie est notre responsabilité. La création a une orientation christologique et anthropologique. La Parole préexistante est le pouvoir créateur qui soutient toutes choses, mais son action d'amour est dirigée principalement vers l'humanité. « La tragédie de l'humanité est que nous nous efforçons souvent de garantir notre vie d'une manière égoïste qui engendre le mal et la corruption »⁴. Cet aveuglement mène vers la haine,

¹ J.-M. Chappuis et R. Beaupère (dirs.), *Rassemblés pour la vie. Rapport officiel, Sixième Assemblée, Conseil œcuménique des Eglises*. Genève-Paris : Conseil Œcuménique des Eglises-Centurion, 1984.

² Ce processus culmine avec le Rassemblement mondial à Séoul en 1990 dans lequel l'assemblée adopte dix affirmations théologiques et quatre pactes pour l'action « en proposant une interprétation de la relation entre injustice économique, militarisme, destruction écologique, changements climatiques et injustice raciale, ainsi que des fondements théologiques, éthiques et spirituels pour affirmer et soutenir la vie en abondance (Jn 10, 10) ».

³ J.-M. Chappuis et R. Beaupère (dirs.), *Rassemblés pour la vie. Rapport officiel, Sixième Assemblée, Conseil œcuménique des Eglises*, op. cit., p. 109.

⁴ *Ibid.*, p. 110.

le désir de posséder et l'hédonisme. Toujours dans les présentations du thème principal, cette fois-ci Allan Boesak ajoute que « La violence, l'avidité et la distorsion démoniaque des valeurs humaines continuent à détruire le monde et le peuple de Dieu ».¹ Tout ceci doit être compris dans le contexte de l'apartheid, c'est le message d'espérance qui donne la force de continuer. Il affirme également que la vie du monde, son avenir et/ou sa destruction concernent l'Église, car nous sommes tous responsables de ce monde qui appartient à Dieu. Boesak invite l'Assemblée à se prononcer sur la vie du monde. La destruction nucléaire hante, sans doute, les esprits contemporains.

Il est clair que la priorité a été donnée, dans la rencontre de Vancouver, à la paix et à la justice. La guerre et la faim semblent être le lot de tous les jours. La déclaration sur la paix et la justice de cette assemblée affirme : « L'humanité vit aujourd'hui sous la sombre menace d'une course aux armements plus intense que jamais, et de structures d'injustice plus étendues, plus dangereuses et plus coûteuses que le monde ait jamais connues. Jamais l'espèce humaine n'a été aussi près de l'autodestruction »². Le « slogan » de l'assemblée, pourrait-on dire, est « pas de paix sans justice ». Tant que la justice ne régnera pas pour tous et partout, aucune paix ne sera possible. Dans le §22 du texte, apparaît l'idée que l'homme est intendant de la création de Dieu, absente tout au long du document ; le §23 réitère : « nous sommes les intendants de l'espérance de Dieu pour l'avenir de la création ».³

Finalement, le n°5 des domaines prioritaires du Conseil Œcuménique des Églises dit littéralement : « Une des priorités du programme du COE devrait être d'inviter les Églises membres à entreprendre un processus conciliaire d'engagement mutuel (alliance) en faveur de la justice, de la paix et de l'intégrité de toute la création »⁴. Voilà comment, à la fin de cette assemblée, il est conseillé d'intégrer dans la réflexion la thématique écologique. L'invitation est lancée : il faut de nouvelles initiatives pour promouvoir l'éducation à la paix, à la justice et à une attitude responsable face à la nature.

Le rassemblement œcuménique de Bâle⁵ qui a eu lieu en mai 1989 est considéré comme l'un des plus importants par les documents produits.⁶ C'est, en effet, en septembre 1986 que l'Assemblée générale des Églises européennes (connue comme KEK) a décidé d'organiser un

¹ *Ibid.*, p. 117.

² *Ibid.*, p. 184.

³ *Ibid.*, p. 191.

⁴ *Ibid.*, p. 203.

⁵ Cf. R. Coste, « La dynamique œcuménique 'justice, paix, sauvegarde de la création' », *Concilium* 1991, 236, p. 29-42. Voir aussi J.-M. Prieur, *Responsables de la création*. Genève : Labor et Fides, 1989.

⁶ *Ibid.*, p. 34.

rassemblement œcuménique européen et d'inviter le Conseil des Conférences épiscopales européennes (CCEE). Ce dernier l'a accepté après dix mois de réflexion et les réunions de préparation ont commencé.

Le document final de ce rassemblement comporte six chapitres rigoureusement articulés les uns par rapport aux autres. Le chapitre I porte sur l'esprit dans lequel s'exprimaient les signataires en tant que délégués des Eglises d'Europe. Le chapitre II décrit les défis à relever dans les trois domaines choisis (justice, paix et environnement) insistant sur leur interdépendance. Parmi les problèmes évoqués se trouvent la croissance démographique, l'oppression des femmes et la violation de leurs droits, ainsi que l'utilisation abusive de la technologie « responsable de l'exploitation croissante et, à moins qu'on ne la refrène, de la dégradation de l'environnement »¹. Le chapitre III est, sans doute, fondamental, car toutes les orientations des chapitres ultérieurs en dépendent. Il y est question de signaler les points de repère de la foi chrétienne : avant tout, la foi en Dieu Créateur, en Dieu trinitaire. Dans ce chapitre prime la question trinitaire sans laisser de côté la christologie, ainsi que l'anthropologie. Dans le paragraphe 32 se trouve une longue et belle formulation de la non-violence évangélique qui fait penser à l'écophilosophie d'Arne Næss. Le chapitre IV est une invitation à la pénitence et le chapitre V décrit l'Europe de demain. Finalement, le chapitre VI commence par des affirmations et des engagements pour donner ensuite des recommandations détaillées. Il est important de constater que le document affirme que la promotion de la paix, de la justice et de la sauvegarde de la création est une dimension intégrante de la mission d'évangélisation de l'Eglise. C'est, en effet, une nouvelle dimension de l'évangélisation : la sauvegarde de la création fait partie de la mission de l'Eglise.

En ce qui concerne les défis, en relation avec le thème de notre recherche, les numéros 12 et 13 du document soulignent le fait que l'humanité a causé d'irréparables dommages à la nature, notamment la disparition de milliers d'espèces végétales et animales. En outre, l'industrie et l'agriculture de la société technologique engendrent de sérieux effets nocifs au plan écologique. Sont également mentionnés les problèmes énergétiques, l'effet de serre et la détérioration de la couche d'ozone. Invitation est faite à instaurer un nouvel ordre écologique international, car cette problématique ne peut pas être abordée au plan régional. Quelles sont les causes profondes de cette crise ? Le document en mentionne quelques-unes² : a) l'utilisation

¹ Conférence des Eglises Européennes et Conseil des Conférences Épiscopales Européennes, *Paix et Justice pour la création entière. Document du Rassemblement œcuménique européen 'Paix et Justice'*. Paris : Cerf, 1989, n°18, p. 52.

² Cf. les paragraphes 18-20 du document. *Ibid.*, p. 52-53.

abusive de la technologie ; b) les changements au niveau des structures sociales et des relations avec le monde naturel ; c) l'économie moderne fondée sur une exploitation sans limites et, d) l'illusion que l'être humain peut façonner le monde à sa guise, arrogance qui surestime son rôle par rapport à la totalité de la vie, idéologie de la croissance constante, idée que le monde a été mis entre nos mains pour que nous l'exploitions et non pas pour le cultiver, et confiance aveugle dans les nouvelles découvertes.

On peut se demander quelles sont les bases théologiques du document de Bâle en relation à la question écologique. D'abord, le document affirme que Dieu est Créateur et qu'il a parfait sa création. Les êtres humains sont appelés à vivre dans l'amour et la communion. Revient, à plusieurs reprises, l'inévitable discours anthropocentré : l'homme est le sommet de la création et quand bien même il en ferait partie, il est aussi « un autre monde [...] roi de tout sur terre » (§22).¹ Suivant Grégoire de Nazianze, le texte affirme que nous sommes une seule humanité. Le péché nous a éloignés de Dieu, mais une nouvelle alliance en Jésus le Christ nous a réconciliés. Il est intéressant de constater l'emploi qu'est fait du terme « shalom ». Cette notion désigne, dans ce document, une réalité divine qui comprend la paix, la justice, l'intégrité de la création et leur indépendance (§29). Dans ce même contexte, le Dieu Créateur est associé au Dieu de la justice et de la paix. Le Dieu Créateur soutient et aime toutes les créatures, c'est pour cela qu'elles ont toutes droit à la vie. Ainsi, le document établit un droit similaire pour toutes les choses créées du fait d'avoir un même créateur. Le texte rappelle, comme le font la plupart des théologiens contemporains, que l'homme n'est que l'intendant dans le monde de Dieu. Le §34 invite à reconsidérer l'éthique qui prédomine dans notre société, qui a fait que l'homme s'arroge le droit de dominer jusqu'à la destruction et l'achèvement de la nature. L'humanité doit promouvoir et conserver l'intégrité de la création.

Finalement, les paragraphes 74 et 76 explicitent la dénonciation et l'engagement final dans les termes que voici :

Nous considérons qu'il est scandaleux et criminel que la création subisse sans cesse des dommages irrémediables. Nous sommes conscients qu'il faut établir une nouvelle relation de partenaires entre les êtres humains et la nature. Nous ne voulons plus résoudre les problèmes aux dépens d'autres personnes ou en en créant de nouveaux. Nous voulons œuvrer pour un ordre international de l'environnement (§74).

Nous considérons qu'il est vital et urgent de comprendre que les ressources de la terre doivent être partagées avec les générations futures pour leur vie de demain. Nous nous

¹ *Ibid.*, p. 54.

engageons à adopter un nouveau style de vie dans nos Églises, nos sociétés, nos familles et nos communautés (§76).

Comment cela va-t-il se faire ? Voici quelques idées extraites du paragraphe 87 :

- a) Tout développement technologique doit être évalué selon les critères de viabilité.
- b) Les Églises s'engagent à réduire leur consommation d'énergie.
- c) Lutter pour sauvegarder ce qui reste de la forêt tropicale humide et éviter les progrès de la désertification.
- d) Stimuler la signature d'accords internationaux relatifs aux émissions transfrontalières pour empêcher que l'eau, l'air et le sol ne continuent à être pollués et en vue de réparer les dommages déjà causés.
- e) Prendre des mesures pour sauvegarder la diversité des espèces. La charte de l'ONU sur la nature de 1982 est un premier pas dans cette direction.

En mars 1990 a eu lieu, à Séoul, un nouveau rassemblement mondial sur la justice, la paix et la sauvegarde de la création. De ce rassemblement sortira aussi un document dont le titre attire notre attention : « Entre le déluge et l'arc-en-ciel. Faire alliance pour la justice, la paix et la sauvegarde de la création ». Rédigé en trois sections, ce document porte dans sa première partie sur les réalités auxquelles nous sommes confrontés et sur la confession de la communauté d'alliance. La deuxième partie contient dix affirmations et la troisième propose quatre actes d'alliance. Pour le propos de notre recherche, cela vaut la peine de les mentionner :

- a) Pour un ordre économique local, national, régional et international équitable, dont tous peuvent bénéficier ; pour la libération de l'esclavage de la dette extérieure.
- b) Pour la sécurité réelle de tous les peuples et nations ; pour la démilitarisation des relations internationales ; contre le militarisme et les doctrines et systèmes de sécurité nationale ; pour une culture de la non-violence comme force de changement et de libération.
- c) Pour édifier une culture qui respecte la création ; pour préserver le don de l'atmosphère terrestre ; pour combattre les causes des changements atmosphériques qui menacent de modifier le climat de la terre et d'entraîner de grandes souffrances partout dans le monde.

- d) Pour l'élimination du racisme et de la discrimination envers tous les êtres humains à cause de leur origine ethnique ; pour l'élimination des modes de comportement économiques, politiques et sociaux qui perpétuent ou permettent aux individus de perpétuer le péché du racisme.

Il est opportun de noter que le Saint-Siège a eu une participation très limitée dans ce rassemblement, ce qui a causé une grande déception, car beaucoup ont perçu cette attitude comme un signe de désengagement œcuménique. Une bonne partie de ceux qui ont participé au rassemblement se sont sentis pour le moins frustrés, par la manière dont la commission a préparé la rencontre, l'abordage théologique de certaines questions, le manque d'une analyse plus étoffée et plus sûre des réalités étudiées et par ce qui concerne la notion d'alliance.

Le COE était présent lors du rassemblement à Rio de Janeiro en 1992 organisé par la conférence des Nations Unies, avec une grande délégation de plus de 150 représentants d'Eglises d'une centaine de pays. Par ailleurs, la 10^e et dernière assemblée du COE, réalisée en Corée du Sud en 2013, qui avait pour slogan « Dieu de la vie, conduis-nous vers la justice et la paix », semble avoir plutôt mis l'accent sur la difficile situation de ce pays, laissant quelque peu de côté la thématique écologique, même si dans les résolutions finales il est fait mention de l'éco-justice, mot qui prend de plus en plus d'ampleur.

Résumons : la position du COE plonge ses racines dans la Bible qui enseigne la plénitude de la création (théologie de la création). La vie est créée, assemblée et entretenue par la puissance de l'Esprit Saint de Dieu (Gn 1 ; Rm 8). L'homme doit être le gardien (intendant) de la création (Gn 1, 28). Malheureusement, l'humanité ne le gère pas toujours fidèlement et rompt les relations avec Dieu et avec l'ordre créé (Gn 3 ; 4 ; Jr 14 ; Os 4, 1-3). Le COE souligne de plusieurs manières et dans plusieurs endroits que les changements climatiques sont aussi une question de justice, tout comme le feront les théologiens de la libération. Pas de paix sans justice.

2.4.3 Les Eglises Orthodoxes

Pour les Eglises orthodoxes, l'une des préoccupations d'aujourd'hui, au niveau de la réflexion éco-théologique, concerne la présence de Dieu dans sa création. Comment faire pour que Dieu ne soit pas renvoyé à sa transcendance, loin de toute relation avec la réalité créée,

mais présent dans sa création ? L'orthodoxie a une réponse en deux volets qui, malheureusement, n'a pas été reçue par les Eglises chrétiennes occidentales. Il s'agit de la théologie des *logoi* et des *énergies divines créées*. Le résultat est une théologie liturgique. Dans l'ensemble, c'est ce que J. Chrysavgis appelle une « théologie et mystère de l'icône »¹, centrée sur l'incarnation et contraire à l'autisme de la génération actuelle vis-à-vis de la nature.

Les Eglises orthodoxes essayent de restituer la dimension divine et sacrée de la création en s'appuyant sur les Pères de l'Eglise.² Ils proposent un dépassement des dualismes par le « panenthéisme », à ne pas confondre avec le panthéisme. Celui-ci postule une identité entre la nature et Dieu, alors que le panenthéisme assure qu'il est une inhabitation mutuelle entre eux de telle manière que Dieu est dans la nature et que la nature est en Dieu. Il y a donc une interpénétration mutuelle qui fait également penser à la notion de « périchorèse » de l'antiquité. Un certain nombre d'auteurs³ voient d'ailleurs, dans cette idée, l'issue appropriée aux dualismes qui rongent la théologie occidentale actuelle.

Pour la tradition orthodoxe, Dieu est présent dans le monde de manière réelle par le *noûs* et non pas seulement sous forme de signes. Chaque personne de la Trinité a un rôle bien concret ; ainsi, le *Logos* soutient la création et l'Esprit conduit toutes choses à son accomplissement. M. M. Egger l'exprime ainsi : « Alors que le *Logos* structure et informe le monde par ses idées-volontés (*logoi*), le Saint-Esprit l'anime et le vivifie par ses énergies divines (*energeia*) ».⁴

Dieu est donc présent dans le monde, en premier lieu, par le *Logos*. Grâce à lui, tout existe, car tout a été fait par lui (Gn 1, 1 ; Jn 1, 1 ; Col 1, 16-18). Celui qui a pris chair en Jésus-Christ, par son incarnation, représente la chair cosmique. Par lui, Dieu s'est uni à la création afin de récapituler, réconcilier et transfigurer toutes choses en lui (Col 1, 19). D'après les Pères de l'Eglise, le *Logos* n'est pas présent dans le monde par son essence mais par ses *logoi*. Les

¹ « Theology and mystery of the icon » ; cf. J. Chrysavgis, « The World of the Icon and Creation : An Orthodox Perspective on Ecology and Pneumatology », D. T. Hessel et R. R. Ruether (dirs.), *Christianity and Ecology. Seeking the Well-Being of Earth and Humans*. Cambridge (Massachusetts) : Harvard University Press, 2000, p. 83.

² Ainsi Maxime le Confesseur, *Cap. Gnostica*, I, 10 ; PG 91, 1085D-1088A. Un bon résumé des thèmes étudiés par les Pères de l'Eglise peut être consulté dans E. Theokritoff, *Living in God's Creation. Orthodox Perspectives on Ecology*. New York : St. Vladimir's Seminar Press, 2009, p. 33-92.

³ Voir, par exemple, J. Moltmann, *Dieu dans la création*, op. cit., p. 140 ; L. Boff, *Ecología : grito de la tierra, grito de los pobres*, op. cit., p. 193-194 ; M. M. Egger, *La terre comme soi-même*, op. cit., p. 128-129 ; V. Pérez Prieto, *Ecologismo y cristianismo*, op. cit., p. 42-45 ; R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 80-99 ; S. Boulgakov, *La sagesse de Dieu*. Lausanne : L'Age d'Homme, 1983, p. 15.

⁴ M. M. Egger, « La création, lieu des énergies divines », D. Bourg et Ph. Roch (dirs.), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, op. cit., p. 81. Voir aussi, E. Theokritoff, *Living in God's Creation. Orthodox Perspectives on Ecology*, op. cit., p. 227-251.

logoi d'une créature sont les empreintes du *Logos* et ce grâce au sens de son principe, de son identité et de sa finalité.¹ Principe car les êtres n'existent que par lui-même ; séparés de son *logos* la créature n'est qu'un non-être ; identité car les *logoi* contiennent toute l'information qui la définit dans les propriétés communes de l'espèce ; finalité car les *logoi* inscrivent par avance dans chaque créature le but ultime vers lequel elle doit tendre et dans lequel elle trouvera son accomplissement. Cette théorie des *logoi* permet donc de penser la création habitée par Dieu : elle est en Dieu. Elle est un don d'amour de Dieu.

Mais, Dieu est aussi présent dans le monde par ses *énergies divines créées*.² Selon cette théologie, explicitée par Grégoire Palamas, Dieu aurait deux modes d'existence : l'essence et les énergies divines. Les énergies divines sont des processions éternelles de Dieu lui-même, des « débordements de la nature divine qui ne peut se limiter » car Dieu est plus que son essence. Dieu se rend présent par ses énergies, par son Esprit. C'est comme le soleil et ses rayons : on ne peut pas regarder le soleil en face (essence), mais on peut se laisser pénétrer par ses rayons (énergies), dit la métaphore de Grégoire Palamas.³ Ces énergies divines sont donc révélation et manifestation de la Trinité, elles sont aussi puissance créatrice et dynamique, source de vie, de sanctification et d'accomplissement des semences divines. Palamas affirme qu'à travers l'incarnation, la chair elle-même est révélée comme une « source inépuisable de sanctification »⁴, faisant ainsi de la chair en particulier et du monde en général – car l'incarnation s'est réalisée dans un lieu bien concret – une chose bonne.

Dans ce cadre, la théologie orthodoxe affirme que l'être humain est un microcosme⁵, un pont entre le ciel et la terre, et le cosmos est un temple. Etre un microcosme signifie pour les Pères de l'Eglise que l'homme appartient au monde terrestre et au monde céleste ; cela signifie aussi qu'il porte et récapitule en lui la création tout entière. Etre un microcosme veut dire être image, être icône⁶, de Dieu et du monde. C'est par l'être humain que la création est transformée et offerte à Dieu, comme l'assure J. Chrysavgis, « La personne humaine doit être associée à,

¹ *Ibid.*, p. 82.

² E. Theokritoff, *Living in God's Creation. Orthodox Perspectives on Ecology*, op. cit., p. 63-64.

³ Cf. Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*. Paris : Cerf, 1990 ; cité par M. M. Egger, « La création, lieu des énergies divines », art. cit., p. 84.

⁴ « Inexhaustible source of sanctification » ; cf. Hom. 16, *On the Incarnation* (PG 151, 193B) ; cité par E. Theokritoff, *Living in God's Creation. Orthodox Perspectives on Ecology*, op. cit., p. 64.

⁵ Voir Maxime le Confesseur et Grégoire de Nazianze, *Discours* 38, 11, 8-19. Paris : Cerf, 1990, p. 124-126.

⁶ La théologie orthodoxe utilise volontiers l'iconographie pour s'exprimer, « Someone who sees the whole world as an icon experiences from this world the realities of the future and final resurrection. That person has already entered the life of resurrection and eternity » ; voir J. Chrysavgis, « The World of the Icon and Creation : An Orthodox Perspective on Ecology and Pneumatology », art. cit., p. 87-88.

et ne se dissocie pas du monde créé, car c'est à travers la personne humaine que le monde créé doit être transformé et offert à Dieu ».¹

Pour les Eglises orthodoxes, le monde créé n'est pas seulement une étape dans laquelle se joue l'histoire du salut, mais, plutôt, l'étape où se risque le salut ; cela, en outre, s'exprime comme une liturgie, car la célébration liturgique de l'Eglise a une portée cosmique. Les orthodoxes identifient un certain nombre de textes bibliques qui célèbrent le salut de l'humanité. Ainsi, Is 49, 13 souligne la joie de la terre et Rm 8, 23 manifeste que toute l'humanité est concernée par le salut. D'autres textes montrent que la création non humaine est aussi considérée (Ps 113, 7). Dans cette grande célébration liturgique, l'humanité devient le prêtre de la création. Celia Deane-Drummond l'exprime ainsi : « Le rôle sacerdotal pourrait signaler la possibilité de la transfiguration du cosmos, mais il est celui qui est marqué par la création non humaine 'concelebrant dans l'offre de la gloire de Dieu' »², ce qui veut dire que le cosmos tout entier est une célébration de la gloire de Dieu et le rôle de l'humanité n'est autre que de rendre possible la transformation du monde. C'est dans ce sens que va la proposition de M. Maxime Egger. Il affirme que le liturge ne gère pas la nature, il l'embrasse et la célèbre. Il fait plus que la respecter, il l'aime comme lui-même. « C'est en devenant les liturges de la création que nous serons de bons rois, des intendants fidèles et des hôtes respectueux, capables de répondre en profondeur à la crise écologique »³, dit-il. Ce n'est pas l'eucharistie en tant que sacrement institutionnel qui est visé mais « le geste et la dynamique – personnel, communautaire et cosmique – dont elle témoigne et qui ont une signification symbolique et spirituelle universelle : l'avènement de l'*homo eucharisticus* comme antidote à l'*homo œconomicus*, la genèse de l'*homo adorans* comme complément à l'*homo sapiens* et *faber* ».⁴ Dans la perspective d'une écospiritualité, il y a six gestes ou actions essentiels pour grandir en humanité : remercier (la création est un don de Dieu), louer, donner du sens, transformer créativement, offrir et partager.

L'Eglise Orthodoxe de Constantinople a été particulièrement sensible à la question écologique, notamment avec les deux derniers patriarches, Dimitrios I^{er} et Bartholomée I^{er}. En effet, en 1989, le patriarche œcuménique de Constantinople, Dimitrios I^{er}, a instauré le 1^{er}

¹ « The human person must be associated with, and not dissociated from, the created world, for it is through the human person that the created world must be transformed and offered to God » ; *Ibid.*, p. 85.

² « The priestly role could be said to point to the possibility of transfiguration of the cosmos, but it is one that is marked by non-human creation as 'concelebrants in the offering of glory to God' » ; cf. C. Deane-Drummond, *Eco-Theology*. Londres : The Cromwell Press, 2008, p. 61.

³ M. M. Egger, *La Terre comme soi-même. Repères pour une écospiritualité*, op. cit., p. 214.

⁴ *Idem*.

septembre – début de l'année liturgique orthodoxe – comme le jour de la création et a fait composer un office spécial pour cette journée. Cet acte symbolique révèle un état d'esprit. L'Eglise Orthodoxe a fait le choix du respect par amour de l'environnement, car Dieu y est présent.

Successeur de Dimitrios I^{er}, Bartholomée I^{er} est surnommé le « patriarche vert ». Un mois après avoir été élu, il a convoqué une rencontre qui avait comme titre : « Vivre dans la création du Seigneur » ; elle s'est tenue dans l'île de Crète sous l'auspice du duc d'Edimbourg, le prince Philippe. Le patriarche était aussi convaincu qu'une meilleure approche de la question écologique devait se faire en dialogue avec les autres confessions chrétiennes ainsi qu'avec d'autres religions et avec les disciplines scientifiques. Cela l'a amené à créer en 1994 un comité religieux et scientifique, car il considère que nous devons tous assumer la responsabilité et travailler pour trouver des solutions tangibles. Cette préoccupation l'a porté à organiser un grand nombre de colloques depuis 1995. En 2002, il reçut le prix de la Fondation norvégienne Sophie, prestigieuse récompense dans le domaine écologique.

Sa réflexion sur l'écologie porte fondamentalement sur deux sujets, à savoir, l'ascétisme¹ et la liturgie. L'ascétisme insiste sur une vie construite dans la simplicité, l'humilité² et le renoncement, alors que la liturgie insiste sur le vivre et célébrer ensemble. C'est l'humilité qui nous relie les uns aux autres, elle permet également de marcher avec légèreté et douceur. Nous reconnaissons là le thème récurrent de la simplicité, tant prôné aujourd'hui par les sympathisants de l'écologie et adopté aussi progressivement par la théologie. Le patriarche affirme que le désengagement du monde créé signifie aussi un désengagement du mystère intérieur, les deux doivent aller ensemble.³ La crise concerne moins l'environnement lui-même que la manière dont l'être humain envisage et imagine le monde. Fidèle à la tradition orthodoxe, il affirme que la crise écologique est « une crise des icônes »⁴, dans le sens de la représentation que l'homme se fait de la nature. Finalement, un pas essentiel avant d'agir, est celui de se tenir paisiblement dans une attitude de contemplation de la beauté

¹ L'ascèse est un filon important de la tradition orthodoxe ; cf. O. Clément, *The Roots of Christian Mysticism*. Londres : New City, 1993 ainsi que E. Theokritoff, *Living in God's Creation. Orthodoxes Perspectives on Ecology*, op. cit., p. 93-116.

² « L'humilité est une bonne chose quand il s'agit de reconnaître la beauté de la création divine », dit-il. Bartholomée I^{er}, « Message adressé aux participants du colloque », J.-N. Pères (dir.), *L'avenir de la Terre, un défi pour les Eglises*. Paris : Desclée de Brouwer, 2010, p. 24.

³ *Ibid.*, p. 23.

⁴ *Ibid.*, p. 25.

de la création. En outre, le patriarche affirme que les problèmes contemporains ne seront pas réglés avec des réflexions métaphysiques, il faut aussi des résolutions pratiques.

Ce sont, sans aucun doute, les Eglises protestantes et orthodoxes qui ont fait les premiers pas vers une réflexion « verte » dans le domaine de la théologie et dans la *praxis* ecclésiologique. L'Eglise catholique est restée longtemps en arrière. Ce n'est que dans les dernières décennies du XX^e et dans le XXI^e siècles que les évêques et les prêtres ont commencé à cheminer dans ce sens. Cela dit, la réflexion semble encore rester dans les documents qui la contiennent sans qu'il y ait une forte incidence évidente dans la pratique religieuse, même si, dans ce qui précède, la question de la pratique religieuse n'a été abordée que de manière superficielle.

2.4.4 L'Eglise Catholique Romaine

2.4.4.1 Les premiers pas

L'encyclique *Humani generis* de Pie XII, publiée le 12 août 1950, doit être citée en premier, car elle apparaît déjà comme frayant un chemin à la question de la création. En effet, ce document cherchait moins à condamner des personnes qu'à prévenir des erreurs. Il y est fait mention de la création immédiate de l'âme spirituelle, tout en acceptant l'idée du transformisme humain. Ainsi, l'évolution n'est pas condamnée. Malheureusement, cette encyclique n'a pas donné une place plus importante à la nature au sein d'une tradition qui professe un Dieu créateur de toutes choses. Il est clair que la question écologique n'était pas encore à l'ordre du jour, pas même dans les sciences dites exactes, comme nous l'avons déjà montré.

En 1971, le pape Paul VI s'est référé à la problématique écologique en parlant d'une crise qui est « une conséquence ... dramatique » de l'activité humaine : « Par une exploitation inconsidérée de la nature [l'être humain] risque de la détruire et d'être à son tour la victime de cette dégradation ».¹ Il a également parlé de la possibilité de « l'effet des retombées de la civilisation industrielle, [qui risquait] de conduire à une véritable catastrophe écologique »² et souligné l'urgence d'un changement de comportement.

¹ Paul VI, Lettre apostolique *Octogesima adveniens*. Vatican : 14 mai 1971, n. 21 : AAS 63 (1971), 416-417.

² Discours à l'occasion du 25^e anniversaire de la FAO (16 novembre 1970), n. 4 : AAS 62 (1970), 833.

Ni dans le Concile Vatican I, ni dans le Concile Vatican II n'apparaît non plus, d'une manière claire et explicite, la préoccupation pour l'écologie, si ce n'est par le biais de la théologie de la création.

2.4.4.2 Les conciles Vatican I et Vatican II

Dans son premier chapitre, la Constitution *Dei Filius* du Concile Vatican I traite du « Dieu créateur de toutes choses », clôturant une période de forts débats doctrinaux internes à la théologie, mais liés aux courants philosophiques du XIX^e siècle. En effet, le Concile s'élève contre le principe de la modernité où l'on a mis en place une « dé-crétation », c'est-à-dire une distinction radicale entre le Créateur et ses créatures, distinction associée à une relation de dépendance, puisque Dieu seul est l'être parfait et les créatures n'ont d'existence qu'à travers leur participation à la source (Dieu). Pour F. Euvé¹, l'enjeu de la théologie de la création de Vatican I est de montrer aussi bien la nécessité de la foi chrétienne que sa non-opposition à la raison. Le concile défend à la fois la possibilité de connaissance naturelle de Dieu et la nécessité d'une révélation surnaturelle.

Même si le Concile Vatican II opère un profond changement par rapport à Vatican I, la problématique écologique y est aussi absente. La constitution *Gaudium et Spes* est le seul document à expliciter une théologie de la création, indissociable de la providence divine et de l'ensemble de l'histoire du monde, tout en intégrant davantage la fonction rédemptrice du Christ dans le processus créateur. Au diagnostic de la *Dei Filius* (montée de l'athéisme : n°7 §3, contradictions et déséquilibres : n°8), s'ajoutent : la requête de justice ou aspiration à une communauté universelle (n°9), métamorphose sociale et culturelle (n°4 §2). Ainsi, la destinée du monde apparaît comme indéterminée.

Si la démarche de Vatican I était plutôt ecclésiocentrique, celle de Vatican II sera anthropocentrique, car l'homme y est qualifié de centre et de sommet de la création auquel tout sur terre doit être ordonné (GS 12 §1). Dans ce contexte, la liberté de l'homme est fondamentale, car elle est le reflet de celle de Dieu. Vis-à-vis de la création, l'homme est dans une relation analogue à celle de Dieu. Il est maître de la nature, appelé à transformer le monde, à l'accomplir (GS 2), voire à prolonger l'action créatrice (GS 34). Ainsi, l'homme bénéficie

¹ F. Euvé, *Penser la création comme jeu*. Paris : Cerf, 2000, p. 35-36.

d'une certaine autonomie vis-à-vis des réalités terrestres. Il est évident qu'aucun des conciles ne fait une référence précise à la place du cosmos dans le plan salutaire de Dieu.

2.4.4.3 Les pontificats de Jean-Paul II, Benoît XVI et François

Pour que la crise écologique soit abordée de manière plus explicite, il va falloir attendre les pontificats de Jean-Paul II, de Benoît XVI et celui de François. En effet, un survol des trois premières années du XXI^e siècle montre la place occupée par ce sujet dans les interventions du pape polonais. Ainsi, le 17 janvier 2001, commentant le Psaume 148, Jean-Paul II fait cette constatation :

A notre époque, en particulier, l'homme a détruit sans hésitation des plaines et des vallées boisées, il a pollué les eaux, défiguré l'environnement de la planète, rendu l'air irrespirable, bouleversé les systèmes hydro-géologiques et atmosphériques, désertifié les espaces verdoyants, accompli des formes d'industrialisation sauvage, en humiliant – pour utiliser une image de Dante Alighieri – ce 'parterre' qui est la Terre, notre demeure.¹

Dans cette audience, il adresse quelques mots aux francophones pour qualifier la crise écologique du moment de « majeure ». L'attention du pape à la question écologique traverse tout son pontificat ; on la trouve à l'occasion d'homélies, de discours de réception, d'encycliques, de lettres apostoliques, de messages, d'enseignements. Son maître est François d'Assise qu'il avait déjà proclamé patron des écologistes en 1979. Le 18 août 1985, il visite officiellement le siège du Programme des Nations Unies pour l'environnement à Nairobi et y proclame que « Dieu est glorifié lorsque sa création est au service du développement intégral de l'homme »². Gardons en mémoire le mot « développement » car il semble être un *leitmotiv* dans la pensée catholique. Nous y reviendrons.

Dans la ligne de ses travaux et communications, Jean-Paul II mentionne, de manière un peu rapide mais explicite, pour la première fois, le souci écologique³ dans l'encyclique *Sollicitudo rei socialis*⁴ le 30 décembre 1987. L'idée centrale de ce document est que l'homme ne pourra pas mettre en pratique un *développement authentique* s'il ne fait pas un usage juste des éléments de la nature, s'il ne pense pas à la question du renouvellement des ressources et

¹ Audience générale du 17 janvier 2001.

² Cf. <http://www.libertepolitique.com/La-revue/La-revue-Liberte-Politique/Extraits/L-ecologie-humaine>; consulté le 14/04/2013.

³ Jean-Paul II, Lettre encyclique *Sollicitudo rei socialis* n° 26 et 34.

⁴ Ce document a été publié pour célébrer le vingtième anniversaire de l'encyclique *Populorum progressio* du pape Paul VI.

aux conséquences d'une industrialisation désordonnée. Bien que le document essaie de donner au mot développement une signification plus ample qui tienne compte non pas seulement de l'aspect économique, il est clair que ce développement reste lié au bien-être de l'être humain lui-même, en relation, certes, avec son entourage, mais surtout humain. Il y est également fait mention de la nécessité d'un changement des attitudes spirituelles, tout comme une bonne partie des auteurs contemporains l'ont fait. Cette allusion semble annoncer l'urgence d'une écologie plus radicale ou, en tout cas, de mesures plus radicales par rapport à ce qui se faisait à l'époque. Le document parle aussi de l'interdépendance mais, encore une fois, restreinte aux relations entre personnes et pays. Il s'agit, sans doute, d'un texte important mais qui ne prend pas encore en compte l'importance d'une relation harmonieuse avec le cosmos du fait que la question ne semble pas avoir une pertinence majeure. Quelques années plus tard, en décembre 1989, le pape publiera son premier texte sur l'écologie intitulée *La paix avec Dieu créateur, la paix avec toute la création*, à l'occasion de son message pour la célébration de la XXIII^e Journée mondiale de la paix. Dans ce texte sont exposées les inquiétudes et les analyses du souverain pontife sur la crise écologique. Par la suite, il ne fera que développer et approfondir ses lignes de force, comme c'est le cas dans l'encyclique *Centesimus annus*¹ publiée le 1^{er} mai 1991.

Jean-Paul II affirme que les désordres écologiques sont dus à l'éloignement de l'homme du dessein de Dieu créateur. Dans cette encyclique, il explique que la crise écologique est également liée au problème de la consommation : « L'homme, saisi par le désir d'être et de croître, consomme d'une manière excessive et désordonnée les ressources de la Terre et sa vie même ».² Les progrès scientifique, économique et technologique en sont les principales causes, de sorte que ce qui est en jeu c'est le style de vie de la société qui privilégie l'hédonisme et la consommation, faisant fi des dommages qui en découlent. Jean-Paul II n'est pas contre le désir de vouloir vivre mieux, mais contre un style de vie orienté vers l'avoir et non pas vers l'être³ ; de ce point de vue il est étonnant qu'il n'y ait aucune critique du développement proposé par la société actuelle. Cela est d'autant plus surprenant compte tenu du fait que le pape dénonce le fait de : « disposer arbitrairement de la Terre, en la soumettant sans mesure à sa volonté, comme si elle n'avait pas une forme et une destination antérieures que Dieu lui a données, que l'homme peut développer mais pas trahir ».⁴ Il est donc question d'une théologie de la création où la faculté de domination octroyée à l'homme ne peut s'exercer que dans le cadre de l'obéissance

¹ Publiée, elle aussi, à l'occasion du centenaire de la promulgation de l'encyclique *Rerum novarum* de Léon XIII.

² Jean-Paul II, *Centesimus annus* n° 37.

³ Cf. *Ibid.*, n° 36.

⁴ *Ibid.*, n° 37.

à Dieu et dans le respect de l'image reçue. Une réponse évidente à la thèse de Lynn White, Jr., est donnée par Jean-Paul II :

La domination accordée par le Créateur à l'homme n'est pas un pouvoir absolu, et l'on ne peut parler de liberté 'd'user et d'abuser', ou disposer des choses comme on l'entend. La limitation imposée par le Créateur lui-même dès le commencement, et exprimée symboliquement par l'interdiction de 'manger le fruit de l'arbre' (cf. Gn 2, 16-17), montre avec suffisamment de clarté que, dans le cadre de la nature visible, nous sommes soumis à des lois non seulement biologiques mais aussi morales, que l'on ne peut transgresser impunément.¹

Il y a donc des lois à respecter et l'homme doit en tenir compte. Il ne peut dominer la création qu'à la ressemblance de Dieu. Dans la ligne de H. Küng, de notre auteur R. Panikkar et de bien d'autres, le pape affirme que si l'homme n'est pas en paix avec Dieu, la Terre elle-même n'est pas en paix. Il s'oppose radicalement à tout ce qui va contre la vie, notamment contre la vie humaine. Un dernier texte où le pape met en rapport la vie humaine, la nature et Dieu, nous servira encore d'illustration :

Comment est-il possible de défendre de façon efficace la nature si l'on justifie les initiatives qui frappent le cœur même de la Création qu'est l'existence de l'homme ? Est-il possible de s'opposer à la destruction du monde, si au nom du bien-être et de la commodité, l'on admet l'extermination d'enfants à naître, la mort provoquée des personnes âgées et des malades et, que, au nom du progrès, l'on conduit des interventions et des manipulations inadmissibles dès le début de la vie humaine ? Lorsque le bien de la science ou les intérêts économiques prévalent sur le bien de la personne, et même de sociétés entières, les destructions provoquées dans l'environnement sont le signe d'un authentique mépris de l'homme. Il faut que tous ceux qui ont à cœur le bien de l'homme dans ce monde apportent un témoignage constant que la norme fondamentale que doit respecter un juste progrès économique, industriel et scientifique, c'est le respect de la vie et, en premier lieu, de la dignité de la personne humaine.²

Bien que ces textes fassent mention explicite de la question écologique, la préoccupation à l'égard de l'environnement n'est mentionnée qu'au passage et comme l'un des symptômes de plus de la maladie qui touche la société contemporaine. Le développement de l'homme et des peuples est clairement le thème central ; la paix ne viendra que lorsque la société atteindra ce développement.³ L'être humain reste au centre de la réflexion.

A la suite de Jean-Paul II, le pape Benoît XVI a aussi manifesté une préoccupation particulière pour cette question. En 1986, dans son livre *Au commencement, Dieu créa le ciel*

¹ *Sollicitudo rei socialis* n° 34.

² Homélie du pape Jean-Paul II à Zamosc, le 12 juin 1999.

³ « C'est pourquoi l'autre nom de la paix est le développement », assure le document ; cf. *Centesimus annus* n° 52.

*et la terre*¹, le cardinal Ratzinger affirme que le christianisme ne serait plus lui-même sans la foi en Dieu Créateur, et que, devant la Création, l'idée de l'autolimitation humaine (le « repos », le sabbat, le dimanche) fait partie de l'essence même de la foi.² Pour le cardinal, l'écologie chrétienne doit se pratiquer à partir de la foi en Dieu Créateur et l'homme en est le centre parce que c'est la place du Christ, Fils de Dieu et Fils de l'homme.

A la Pentecôte 2006, le déjà pape Benoît XVI appelle les catholiques du monde à protéger la Création contre l'exploitation égoïste :

Qui, en tant que chrétien, croit dans l'Esprit Créateur, prend conscience du fait que nous ne pouvons pas user et abuser du monde et de la matière comme d'un simple matériel de notre 'faire' ou de notre 'vouloir' ; que nous devons considérer la Création comme un don qui nous a été confié, non pour la destruction, mais pour qu'elle devienne le jardin de Dieu, et ainsi un jardin de l'homme !³

Une nouvelle fois, le discours anthropocentré demeure, le jardin de Dieu étant aussi un jardin pour l'homme. La création est un don fait aux hommes. Jusqu'ici rien ne semble indiquer que cette création ait une valeur en elle-même.

Le 6 novembre 2006, le pape s'adresse à 80 scientifiques en leur rappelant leurs responsabilités et les limites de la démarche scientifique. Intéressante est l'interpellation du 12 novembre 2006 à l'*Angelus* où le pape appelle à tout changer, le système mondial et notre propre style de vie⁴, et le 1^{er} janvier 2007, dans son message pour la Journée de la paix, Benoît XVI accuse une conception inhumaine de développement⁵, et il établit la différence entre écologie naturelle et écologie humaine. Notons que ce n'est pas le mot « développement » qui est lui-même problématique mais une certaine conception « inhumaine » de développement. Le 23 mars 2007 une lettre est lue au congrès de la FAO (Organisation des Nations-Unies pour l'alimentation et l'agriculture) dans laquelle le pape déclare que le libre accès à l'eau pour tous, et surtout les peuples pauvres, est un droit inaliénable de tout être humain. L'eau est un bien commun de la famille humaine. Y avoir accès garantit la viabilité de la planète pour la génération présente comme pour les générations futures. L'eau ne peut pas être traitée comme une simple marchandise parmi tant d'autres et son usage doit être rationnel et solidaire. L'eau doit échapper à la privatisation et au marché. Il faut, dit-il, que la communauté internationale

¹ J. Ratzinger, *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre*. Paris : Fayard, 1986.

² Cf. P. de Plunket, *L'Écologie de la Bible à nos jours*. Paris : L'œuvre, 2008, p. 254.

³ Cité par P. de Plunket, *L'Écologie de la Bible à nos jours*, op. cit., p. 255.

⁴ Cf. texte de Benoît XVI cité par P. de Plunket, *L'Écologie de la Bible à nos jours*, op. cit., p. 257.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 259.

mette en place des voies efficaces selon : la subsidiarité, la solidarité et la responsabilité. La cible du pape, ce sont, sans aucun doute, les sociétés industrialisées incapables de styles de vie respectueux de l'environnement, et les gouvernements des pays riches qui ne réussissent pas à insérer dans leurs vraies priorités la sauvegarde du territoire et de ses ressources.

Le 2 septembre 2007, devant 500 000 jeunes catholiques rassemblés au sanctuaire de Loreto dans le centre de l'Italie, le pape Benoît XVI les invite au courage et à la confiance et leur lance un appel à protéger, aimer et respecter la Création de Dieu. La planète, dit-il, est menacée d'un déclin irréversible si rien n'est fait. Il faut sauver la Terre d'« une forme de développement » qui ignore le « délicat équilibre de la nature ». Dans le sillage de Jean-Paul II, il invite également les jeunes à résister à la course à la consommation.

Le 9 septembre 2007, une semaine plus tard, Benoît XVI est en Autriche. Dans la cathédrale de Vienne, il prononce une homélie désignant les interventions humaines comme la cause des dangers menaçant la Création. Le 16 septembre 2007, à Castel Gandolfo, célébrant le 20^e anniversaire du Protocole de Montréal contre les chlorofluocarbures, le pape se félicite de cet accord « sur les substances qui provoquent des dommages à l'homme et à l'écosystème ». Le dimanche suivant, 23 septembre 2007, il commente la parabole de l'intendant malhonnête (Lc 16, 1-13) :

L'urgence de la faim et l'urgence écologique dénoncent, avec une évidence croissante, que la logique du profit augmente la disproportion entre riches et pauvres et la ruineuse exploitation de la planète ! Lorsque, au contraire, prévaut la logique du partage, et de la solidarité, il est possible de corriger la route et de l'orienter vers un développement équitable et durable.¹

Cette fois-ci quelques adjectifs viennent qualifier le développement : équitable et durable. Ce sont les termes employés pour la première fois dans la rencontre de Rio de Janeiro pour désigner une nouvelle manière de se rapporter à la nature. Il faut une écologie durable et/ou soutenable, disaient les participants au Sommet de la Terre. Mais, peut-on parler d'un développement « équitable et durable » ? Peut-il y avoir un développement équitable et durable dans le sens d'une croissance toujours exponentielle ?

Le 16 octobre 2007, Jacques Diouf, directeur de la FAO, reçoit un nouveau message du pape concernant la faim. Le fait que des millions de personnes n'ont pas à manger est pour Benoît XVI une violation de la dignité humaine, imputable en grande partie à des

¹ Cité par P. de Plunket, *L'Écologie de la Bible à nos jours*, op. cit., p. 266-267 sans la référence précise.

comportements humains qui provoquent la détérioration de situations sociales, économiques et humaines. Le 1^{er} janvier 2008, lors de la journée mondiale de la paix, le pape démontre que la paix des nations, l'état de la planète et la pauvreté des hommes forment un ensemble, que l'on ne peut aborder ces questions séparément et que le premier souci doit être de ménager les pays pauvres. A New York, le 13 février 2008, le nonce apostolique Celestino Migliore, ambassadeur de Benoît XVI, prend la parole sur le thème : *Affronter les changements climatiques : les Nations unies et le monde à l'œuvre*. Quelques pistes sont proposées :

Mettre en commun les ressources permet aux initiatives d'être financièrement accessibles à la plupart des pays, et d'aider ceux qui sont moins équipés à poursuivre leur développement sans négliger leur environnement, [...] une attitude qui se révèle d'autant plus cruciale si l'on considère que l'utilisation de "technologies propres" est, dans le développement durable, un élément particulièrement important... Pour aider les pays en voie de développement à éviter les erreurs que d'autres ont commises par le passé, les pays hautement industrialisés devraient partager avec eux ce type de technologies.¹

Quelques idées qui mettent en relation Dieu, l'homme et le cosmos, bien que l'homme reste toujours le centre, verront le jour peu à peu ; malheureusement elles ne seront pas encore déployées. Le désir dudit développement hante l'esprit de tous.

Le pontificat de François démarre sous le signe de l'écologie. En effet, le fait même d'avoir choisi comme nom « François » renvoie à celui qui a été choisi par le pape Jean Paul II comme le patron de l'écologie, à savoir « François d'Assise ». Dès le début même de son pontificat a été annoncée la publication d'une encyclique sur le sujet. Elle a vu le jour, en effet, à Rome, le 24 mai 2015. Dans ce document, le pape s'adresse « à chaque personne qui habite cette planète »² et non pas seulement aux fidèles chrétiens ; son but principal est de dialoguer avec tous les hommes au sujet de la maison commune qui est la planète terre. La préoccupation du pape est celle d'unir toute la famille humaine dans la recherche « d'un développement durable et intégral »³. Le mirage du développement ne semble pas avoir disparu de l'horizon, même si maintenant il est accompagné de l'attribut « intégral ». Cette encyclique veut être un appel à une « nouvelle solidarité universelle »⁴ ; c'est bien ce que le pape appelle « la grandeur, l'urgence et la beauté du défi »⁵.

¹ *Ibid.*, p. 271.

² Pape François, lettre encyclique *Laudato si'*, sur la sauvegarde de la maison commune, n. 3. Nous utilisons le texte français publié par Artège, 2015.

³ *Ibid.*, n. 13.

⁴ *Ibid.*, n. 14.

⁵ *Ibid.*, n. 15.

Le message du pape est développé dans six chapitres. Le premier fait une présentation sommaire de « ce qui passe dans notre maison », c'est-à-dire les changements que tous peuvent observer dans notre entourage. Ces changements sont associés à « l'intensification des rythmes de vie et de travail »¹. La perception du temps a donc changé, et ce bouleversement rapide et constant n'est pas orienté vers le bien commun, ni vers le « développement humain, durable et intégral », expression chère au souverain pontife. La description faite par le pape n'a rien de surprenant, elle correspond à ce que l'on connaît. Ce qui pourrait être étonnant, c'est le souci particulier pour les générations futures et la critique faite contre ceux qui détiennent plus de ressources et de pouvoir économique et politique. Le modèle actuel de développement est mis en question. La réaction politique internationale est faible et frappante. Les Sommets mondiaux ont été un échec évident. Le pape fait un *mea culpa* en disant que c'est l'être humain lui-même, tous les hommes et toutes les femmes d'hier et d'aujourd'hui, qui sont fautifs.

Nous trouvons dans ce premier chapitre une idée intéressante, absente nous semble-t-il, dans la pensée et le discours catholiques précédents, à savoir celle qui dit que toutes les espèces ont « une valeur en elles-mêmes »². Est-ce un premier pas vers le dépassement de l'anthropocentrisme débridé (ou « dévié », comme dit le pape) ? L'être humain peut toujours être en proie au pouvoir, c'est pourquoi François invite à prêter attention à « la vraie sagesse », fruit non pas de la connaissance scientifique ou académique, mais de la réflexion, du dialogue et de la rencontre. L'emphasis faite sur les relations attire particulièrement notre attention : « tout est lié », dit le pape dans presque toutes les pages de ce document.

Le deuxième chapitre aborde les convictions de la foi chrétienne. C'est une invitation au dialogue entre la science et la sagesse religieuse. Dans ce chapitre, le pape fait mention sans les citer explicitement, aux accusations lancées contre la pensée judéo-chrétienne (Lynn White, Jr et autres ?) et reprend de nouveau les récits de la Genèse. Il invite à oublier une interprétation erronée de ces textes en disant que « nous devons rejeter aujourd'hui avec force que, du fait d'avoir été créés à l'image de Dieu et de la mission de dominer la terre, découle pour nous une domination absolue sur les autres créatures »³, bien au contraire, ces textes renvoient aux relations fondamentales entre Dieu, le prochain et la terre. Face à un horizon sombre et pessimiste, le pape François garde une perspective positive : « Il suffit d'un être humain bon pour qu'il y ait de l'espérance »⁴ ; cela lui permet d'affirmer que l'injustice n'est pas invincible.

¹ *Ibid.*, n. 18.

² *Ibid.*, n. 33.

³ *Ibid.*, n. 67.

⁴ *Ibid.*, n. 71.

Dans ce deuxième chapitre, l'auteur introduit la notion de « vertus écologiques » en relation avec la communion universelle ; « tous les êtres de l'univers, sommes unis par des liens invisibles, et formons une sorte de famille universelle ».¹ Dans ce chapitre est aussi développée très brièvement (nous le regrettons !) une perspective trinitaire, avant de passer au chapitre suivant.

Le troisième chapitre de l'encyclique dit de manière claire et explicite où se trouve la racine de cette crise écologique. Dans le chapitre précédent le pape a reconnu que tous les hommes et toutes les femmes sont fautifs. Dans ce chapitre, il reconnaît que la racine de la crise écologique est humaine. C'est paradoxalement le paradigme technocratique dominant qui nous a mis dans cet embarras. Avec beaucoup de lucidité, le pape affirme que « jamais l'humanité n'a eu autant de pouvoir sur elle-même et rien ne garantit qu'elle s'en servira toujours bien, surtout si l'on considère la manière dont elle est en train de l'utiliser ».² La thèse du pape François est que le progrès technologique n'a pas été accompagné d'un développement humain en valeurs et en responsabilité. On pourrait se demander, à ce propos, si c'est la société qui fait l'être humain ou le contraire, l'humain qui fait la société. Est-ce l'homme vertueux qui construit une société vertueuse ou bien faut-il croire, avec J. Ellul, que la société technologique contemporaine a atteint un tel degré d'autonomie qu'elle commande l'être humain ? Dans ce troisième chapitre nous trouvons une critique farouche de la société technocratique et consumériste. Le pape François ne semble pas croire que la technologie va nous apporter la solution (n. 109). Celle-ci viendra d'un regard et d'une politique différents, d'un programme éducatif, d'un style de vie et d'une spiritualité autres qui constitueraient une résistance face à l'avancée du paradigme technocratique. Il faut avant tout prendre conscience du problème et du caractère relationnel de la réalité : « on ne peut pas envisager une relation avec l'environnement isolée de la relation avec les autres personnes et avec Dieu »³. Tout est lié.

Terminons la présentation de ce texte en mentionnant quelques idées du quatrième chapitre qui a pour titre : « Une écologie intégrale », noyau, croyons-nous, du message du pape. C'est, en effet, parce que tout est intimement lié qu'il faut parler d'une écologie intégrale. La nature et l'être humain ne sont pas disjoints, ils appartiennent tous deux à la même et seule réalité. Si tout est lié, il faut donc prêter attention à l'état de l'économie (écologie économique) et aux institutions de notre société (écologie sociale). La solution aux problèmes écologiques

¹ *Ibid.*, n. 89.

² *Ibid.*, n. 104.

³ *Ibid.*, n. 119.

doit inclure la perspective des droits des peuples et des cultures. L'écologie intégrale dont le pape François entend parler aborde toutes ces questions. Il faut améliorer la qualité de la vie humaine pour que l'on puisse trouver une solution satisfaisante. Pour ce faire, il faut accepter que le corps humain soit mis en relation avec le grand corps qu'est la nature. Dans ce chapitre le pape aborde aussi la vieille question de la justice, en relation cette fois-ci avec les générations futures : il nous faut une « solidarité intergénérationnelle ».¹

Les deux derniers chapitres de l'encyclique donnent, d'une part, quelques lignes d'orientation et, d'autre part, les perspectives d'une éducation et d'une spiritualité écologiques.

Résumons : l'encyclique du pape François fait une lecture ample et critique de la question écologique. Il introduit un certain nombre de questions qui se trouvent sans doute à l'ordre du jour, mais fait aussi une nouvelle lecture de questions qui ont été traitées par le passé. Le pape rejoint la perspective communautariste qui fait de la planète une famille inséparable et indivisible, tout en respectant l'autonomie de tous les êtres. Le mirage du développement reste présent, même si le regard porté sur la société contemporaine de consommation est profondément critique. Nous saluons la perspective relationnelle développée par le pape, et basée sur une théologie trinitaire qui n'est malheureusement pas abordée en profondeur. Nous recevons l'expression « tout est lié » qui revient dans cette encyclique comme un refrain, et qu'on pourrait rapprocher, comme nous allons le voir, de la proposition de R. Panikkar.

2.4.4.4 Le « *Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise* »

Le Concile Vatican II avait souhaité « la création d'un organisme de l'Eglise universelle, chargé d'inciter la communauté catholique à promouvoir l'essor des régions pauvres et la justice sociale entre les nations » (*Gaudium et Spes* n. 90). En réponse à ce désir, le 6 janvier 1967, par le *Motu Proprio*² « *Catholicam Christi Ecclesiam* », le Pape Paul VI créait la « Commission Pontificale Justitia et Pax ». Après une période probatoire de dix ans, la Commission reçoit du Pape Paul VI son statut définitif par le *Motu Proprio* « *Justitiam et Pacem* », du 10 décembre 1976 et le Pape Jean-Paul II la transforme en Conseil Pontifical, le 28 juin 1988, tout en confirmant ses orientations générales.

¹ *Ibid.*, n. 159.

² Du latin « De son propre chef » ; c'est un document émanant du Pape lui-même et contenant une loi qui modifie et parfait la Constitution Apostolique ; cf. *Encuentro informativo de actualización*, Sala Stampa della Santa Sede, 8 de marzo de 2013, P. Federico Lombardi S.J.

Cette Commission va promulguer en 2004 le *Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise*¹ y consacrant un chapitre entier à l'action écologique considérée comme un devoir pour tous, spécialement pour ceux qui croient en Dieu : « C'est une responsabilité qui doit mûrir à partir de la globalité de la crise écologique actuelle, et de la nécessité [...] de l'affronter globalement, dans la mesure où tous les êtres dépendent les uns des autres dans l'ordre universel établi par le Créateur » (§466). En plus, agir pour l'environnement est, pour ce document, une « responsabilité que les générations présentes ont envers les générations à venir », et cela exige de nouvelles normes juridiques et « un changement effectif dans les mentalités et les styles de vie » (§468). Changement donc au niveau juridique mais aussi de la vie personnelle. Pour ce faire, le texte propose de rester vigilants envers « les rapports entre l'activité humaine et les changements climatiques », car « le climat est un bien qu'il faut protéger et il faut que, dans leurs comportements, les consommateurs et les agents d'activités industrielles développent un plus grand sens de responsabilité ». De plus, il ne faut pas s'en remettre à l'économie de marché parce que : « la protection de l'environnement ne peut pas être assurée uniquement en fonction du calcul financier des coûts et des bénéfices. L'environnement fait partie de ces biens que les mécanismes du marché ne sont pas en mesure de défendre ou de promouvoir de façon adéquate » (§470).

Le texte parle de faire face à la crise d'une manière globale et à la lumière du principe d'interdépendance et de responsabilité, ce qui est sans doute un pas fondamental dans l'incorporation du cosmos dans la réflexion. La crise suppose également plus que le simple et important recyclage, il faut surtout changer de mentalité et de style de vie, c'est-à-dire la façon d'être au monde. Comment y arriver ? Il faut rester éveillé et prêter attention à l'activité industrielle et à la consommation. La responsabilité étant reléguée au domaine personnel, reste encore à tisser un lien évident et clair entre l'homme, la nature et Dieu, et examiner comment l'institution ecclésiastique y participe ; le cosmos est encore vu comme un bien dont l'homme peut se servir, même si c'est de manière responsable.

Cela étant dit, il est particulièrement important et significatif d'interroger la doctrine qui émane des conférences épiscopales latino-américaines sur notre sujet. Cela pour deux raisons fondamentales : tout d'abord et tout simplement, vu le fait de notre appartenance à ce continent

¹ Conseil Pontifical Justice et Paix, *Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise*. Paris : Cerf/Bayard/Fleurus-Mame, 2005.

et encore plus important, compte tenu du fait que la théologie latino-américaine a été particulièrement sensible à la question de la justice, il nous intéresse de regarder de près si un lien a été fait entre cette justice prônée et défendue et la protection de la nature. Nous avons déjà vu que la question est traitée aussi bien par la théologie anglophone que latino-américaine ; la question est maintenant de savoir si les Eglises en ont tenu compte dans leur doctrine et leur pratique.

2.4.4.5 Les Conférences Episcopales Latino-américaines

A. Medellín (Colombie, 1968)

Le rassemblement de Medellín en 1968 n'a pas touché directement le thème écologique, car les préoccupations étaient autres. En revanche, les références au développement y foisonnent. En effet, il y est fait mention du développement qui transforme le continent latino-américain, plus concrètement l'homme. Ce thème, nous venons de le voir, a été abordé par Jean-Paul II et intéresse particulièrement l'Eglise latino-américaine. Si le développement est le nouveau nom de la paix, le sous-développement du continent est une atteinte évidente à la paix. La conférence affirme ainsi qu'il n'y a point de paix sans justice.¹

Le document aborde, comme on pouvait s'y attendre, la théologie de la création. Le Dieu qui a créé l'homme à son image et ressemblance, a aussi créé la terre et tout ce qu'elle contient pour le bien et profit de tous. On y découvre, très tôt, l'importance d'une utilisation responsable et équitable des biens créés. L'injustice commence donc par un néo-colonialisme qui ne permet pas à tous les hommes de profiter des ressources naturelles.

Les évêques réunis à Medellín voient le processus d'industrialisation comme irréversible et nécessaire en même temps. Ils affirment que c'est moyennant cette industrialisation que les hommes atteindront un niveau de vie plus élevé. Or, l'expérience montre que ce n'est pas ainsi le cas.

Bien qu'il y soit mentionné l'existence d'une commission de justice et paix, la question écologique n'y figure pas encore.

¹ Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documentos de Medellín*. San José : Ludovico Editorial, 1969, p. 19.

La question de la croissance démographique a aussi été abordée mais sans un rapport évident aux problèmes écologiques. Une fois encore, c'est grâce au développement que le problème sera surmonté. Les prélats semblent mettre leurs espoirs dans un développement qui pourrait advenir si un certain nombre de conditions s'accomplissaient.

Il y est aussi fait mention de la société de consommation. On parle pareillement de la famille et de l'éducation mais elles ne semblent pas être concernées par la crise écologique. Ni d'ailleurs non plus les prêtres et les agents pastoraux.

Par conséquent, bien que dans ce document soient mentionnées un certain nombre de problématiques qui plus tard seront associées à la crise écologique, le rapprochement n'est pas encore fait. Il n'empêche que le fait qu'elles y soient nommées permet d'entrevoir une réalité qui deviendra de plus en plus évidente, comme cela va apparaître dans les prochaines rencontres.

B. Puebla (Mexique, 1979)

Les lignes théologiques qui ont marqué le rassemblement de Puebla en 1979 étaient la communion et la participation : d'un côté, restaurer et approfondir la communion des Eglises et, de l'autre côté, la participation dans l'Église et dans la société. Concernant notre sujet de recherche, même s'il n'a pas été directement abordé, quelques mentions isolées y sont tout de même faites : Puebla semble être un peu plus sensible à la problématique écologique que les rencontres précédentes et cela n'est pas étonnant puisque l'on est déjà dans les années du réveil écologique.

En effet, déjà dans le troisième paragraphe, les évêques se demandent ce que l'Église peut offrir « dans le contexte des graves et complexes questions de notre société ». Tout de suite après sont abordées les thématiques récurrentes aux synodes : la famille, la jeunesse, la pauvreté, la justice, la pastorale, entre autres. Dans cette ligne, le §8 mentionne, en passant, le gaspillage et l'exploitation. Les évêques demandent non seulement aux pays développés de ne pas empêcher – le voilà qui revient – le développement des pays latino-américains, mais aussi de « respecter nos ressources naturelles ».¹ Le mirage du développement qu'ils semblent tant vouloir, est accompagné cette fois-ci d'un reproche : le respect des ressources naturelles de

¹ Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. [s.l.] : CELAM, 1979, §8.

cette terre. En lisant entre les lignes, on pourrait penser que les évêques souhaitent que ces ressources soient préservées pour que les pays latino-américains les utilisent dans le but d'atteindre le développement tant recherché.

Il est intéressant de noter que, dans le §19, le document mentionne l'importance que la terre a pour les peuples indigènes. Le texte confirme la présence d'un réveil en ce qui concerne le respect des peuples autochtones et de leurs traditions, notamment l'attachement à la terre. Dans le cadre du scandale que représente la brèche de plus en plus grande entre riches et pauvres, contraire au plan de Dieu, les évêques parlent, dans le §28, de la Création. La pauvreté est contraire aux fins de la création divine et contraire aussi à l'humanisme authentique (§30). Une constatation est aussi faite (§50) : la croissance économique et le développement n'impliquent pas forcément justice et paix. Bien au contraire, le développement ne respecte pas les cultures autochtones (§52), mais porte les gens vers un consumérisme exagéré (§56). Ces critiques vont croître progressivement.

Nous retrouvons, encore une fois, l'invitation à considérer l'homme comme le centre (§56), alors que les systèmes économiques actuels ne l'ont pas fait. Les évêques considèrent (§76) les changements dus au développement comme les responsables des problèmes. Si le développement était vu auparavant comme la seule sortie de secours, il n'est plus considéré comme la seule réponse aux problèmes. Voici qu'un pas important a été fait. Le faux discours sur le développement a été repéré.

Un peu plus loin, dans le §130, une référence explicite aux problèmes écologiques voit le jour : « Nous avons conscience de la limitation des ressources naturelles et de la nécessité de les rationaliser » ; cette mention s'inscrit dans le cadre de la recherche de croissance des pays pauvres et des limitations que les pays riches imposent.

Alors que le §136 rapporte le désir du peuple de participer au développement de la science et de la technologie, le §138 met en évidence le fait que les biens réels du monde deviennent source de conflits.

Comme partout dans les documents de l'Eglise catholique, le §169 parle de l'homme, créé par Dieu à son image, et centre de préoccupation des évêques.

Le §386 s'avère intéressant pour notre propos, car il donne une définition de la culture qui attire notre attention ; elle est « manière particulière [...] de cultiver sa relation avec la nature, entre soi-même et avec Dieu ». Non seulement il est fait mention de la nature mais on

la met, pour la première fois, en relation étroite avec l'homme et Dieu. C'est, sans doute, un autre pas significatif dans cette recherche de cohésion.

Plus loin, le §492 reprend l'idée d'une création au service de l'homme, de tout homme : « Les biens et richesses du monde, de par son origine et nature, selon la volonté du Créateur, sont pour l'utilité et profit de tous les hommes et peuples. Ainsi, tous les hommes ont un droit, primaire et fondamental, absolument inviolable, d'utiliser solidairement ces biens, dans la mesure où c'est vraiment nécessaire, et pour la réalisation de la dignité humaine ». Une utilisation pour l'homme, certes, mais dans la responsabilité, l'équilibre et la justice. C'est le non-respect de cette harmonie qui provoque la dévastation et l'épuisement des ressources naturelles, fruit, de surcroît, de l'industrialisation sans contrôle (§496). Une fois de plus, il faut réviser la manière dont nous consommons. Dans ce sens, le §1240 invite les scientifiques, et tous ceux qui font advenir la technologie, à manifester un vrai amour pour la vérité et à dominer la terre afin d'éviter l'hédonisme et la technocratie.

Si Puebla n'a traité la question écologique qu'au passage, le rassemblement de Santo Domingo, en 1992, l'a prise en compte sans ambages en lui consacrant tout un chapitre dans le document final. En effet, la Conférence Épiscopale réunie à Santo Domingo, qui porte comme titre « Entre la peur et l'espérance », marque un moment important dans la réflexion de l'Église latino-américaine, car elle fait sien le sujet en explicitant la préoccupation pour les abus commis vis-à-vis de la nature.

C. Santo Domingo (Saint Domingue, 1992)

Dans le §8 de la première partie du chapitre I, qui veut être une profession de foi, il est dit que l'homme a été créé bon, à l'image de Dieu et comme responsable de la création ; mais le péché a fait qu'il devienne l'ennemi de Dieu et qu'il se retrouve divisé en lui-même. Il oublie la solidarité avec le prochain et détruit l'harmonie de la nature... il devient ainsi un prédateur de l'environnement. La crise écologique trouve donc sa cause dans le péché de l'homme.

C'est dans la section 2.2.2 du chapitre II sur la promotion humaine que le document va développer davantage et explicitement la question écologique. L'argumentation est toujours la même : Dieu a tout fait par sa Parole et par l'Esprit (Gn 1, 2), mais l'homme rompt l'alliance par son péché. Après avoir fait un état des lieux, les défis pastoraux sont mentionnés, sans oublier de rappeler la gravité de la situation.

En Amérique Latine et aux Caraïbes, les grandes villes sont malades (§169). Dans les zones rurales, les populations indigènes et les agriculteurs perdent leurs terres. L'Amazonie et d'autres endroits voient disparaître les forêts. Face à la crise, on a proposé le développement soutenable comme réponse. On prétend ainsi conjuguer croissance économique et limites écologiques. Les évêques se demandent si cela est opportun, qui doit « payer la facture » et à qui bénéficie cette proposition. Il est évident que c'est un développement qui ne bénéficie qu'à une minorité. Les timides insinuations que l'on trouve dans Puebla sont maintenant explicitées. Le développement est une illusion.

Il faut donc une éthique écologique qui implique l'abandon d'une morale utilitariste et individualiste. Cette éthique postule le principe de l'universalité des biens de la création et la promotion de la justice et de la solidarité.

Le document insiste sur l'importance de la rééducation des enfants aux valeurs de la vie et à l'interdépendance des écosystèmes. Pour la première fois il est fait mention explicite de la vie comme un tout, invitant à cultiver une spiritualité qui récupère le sens de Dieu, présent dans la nature. Il faut une nouvelle relation, établie par le mystère de l'Incarnation. Sans doute une réflexion théologique plus approfondie et mûre se trouve comme toile de fond de Santo Domingo.

La crise écologique a généré un dialogue important qu'il faut maintenir. Un questionnement opportun est fait de la richesse et du gaspillage. Les évêques lancent une invitation à apprendre des pauvres la simplicité, la sobriété et le partage. Les peuples indigènes, eux aussi, nous apprennent à aimer, à respecter et à préserver la nature. Voici un sujet important qu'aussi bien l'Eglise catholique que d'autres secteurs, croyants et non-croyants, semblent vouloir promouvoir : la vie simple et sobre.

Le §170 invite à approfondir le message du Saint Père sur une écologie humaine et à impulser le dialogue avec le Nord dans la ligne de François d'Assise.

La section 2.2.3, §171 a pour titre « La terre don de Dieu ». La terre appartient à Dieu et a été confiée à l'homme comme un don (Ps 24, 1). Invitation est faite à se rappeler que l'homme est administrateur et non pas propriétaire. Il y a donc des limites à respecter, en fonction de la justice et du droit que tous ont des biens de la création.

Dans le paragraphe qui suit (172), il est fait mention de deux attitudes ou mentalités vis-à-vis de la terre : d'une part, la perspective indigène qui a un sens intégrateur ou communautaire

de la vie où les hommes se sentent en communion avec les autres, la nature et Dieu lui-même. La relation avec la terre est donc caractérisée par le respect. D'autre part, une vision mercantile qui considère la terre comme un réservoir, générant l'exploitation et l'épuisement des ressources.

Les §174-177 mentionnent les défis pastoraux ainsi que les lignes de travail. Les défis se rapportent à la répartition équitable de la terre, sachant que là où il y a eu plus de développement ou de modernisation, il y a aussi eu plus d'injustice. Finalement, le document invite les responsables pastoraux à s'engager dans la vie politique pour aider à rendre présente la vision chrétienne. Les évêques invitent également à réaliser un travail de réflexion théologique conséquent. Pour eux, le péché, c'est la mentalité du marché capitaliste ou de l'économie de marché qui devient une chose en soi, absolue, générant pauvreté et injustices ainsi qu'une mentalité de consommation égoïste et individualiste.

Il devient donc évident que la question écologique prend, progressivement, une place préférentielle dans les documents de la Conférence Générale de l'Episcopat Latino-américain ; cela est encore plus évident dans le dernier rassemblement qui s'est déroulé à Aparecida (Brésil) en 2007.

D. Aparecida (Brésil, 2007)

En effet, dans ce document, cette matière occupe un lieu central, à côté d'autres comme la famille, l'éducation, la formation des missionnaires, les vocations, entre autres. C'est, à vrai dire, un thème transversal. Déjà dans l'introduction (§13), on nous présente la métaphore des deux chemins : l'un de vie et l'autre de mort. Les chemins de mort font gaspiller et dilapider les biens reçus de Dieu. Une culture sans Dieu, orientée par les idoles du pouvoir, de la richesse et du plaisir conduit vers la mort, contre l'homme lui-même.

Dans le Chap.1, le §20 mentionne les grands changements dont nous sommes tous témoins, tout en faisant allusion à la théologie de la création (§28). Nous venons de Dieu mais le péché a fait que ce dessein d'amour soit taché. Plus explicitement, dans le Chap.2, les évêques mentionnent les changements globaux, produits de la science et de la technologie, avec la capacité de manipuler génétiquement la vie même des êtres vivants. Les prélats sont préoccupés par le fait que les traditions ne soient plus transmises de génération en génération

car cela touche le noyau des cultures. C'est une allusion explicite au problème de la transmission du *Logos* dont parlait Gesché, comme nous l'avons mentionné.

Le §44 est important. La conception globale de l'être humain s'estompe peu à peu, ainsi que sa relation avec le monde et avec Dieu. De nouveau nous voyons apparaître la relation Dieu, homme, monde, importante pour notre propos. Le §45 met la science et la technologie au service du marché avec les seuls critères d'efficacité, de rentabilité et de fonctionnalité, créant une nouvelle vision de la réalité et détruisant ce qui est vraiment humain. Le §46 rappelle le mépris des cultures locales, l'indifférence de l'autre, ainsi que les relations humaines considérées, elles aussi, comme un objet de consommation. Les évêques invitent, cette fois-ci, à une globalisation plus solidaire, juste et respectueuse des droits humains (§64). La question qui plane est de savoir si, dans une globalisation quelconque, la solidarité, la justice et le respect sont possibles. La globalisation n'entraîne-t-elle pas forcément la disparition des différences, aussi bien religieuses que culturelles et spirituelles ? A notre avis, il semblerait plutôt pertinent de critiquer la notion de globalisation.

Le §66 est particulièrement important car il mentionne la subordination de la préservation de la nature au développement économique ; les conséquences sont évidentes : épuisement des réserves d'eau et d'autres ressources naturelles, contamination de l'air, changement climatique. L'Amérique Latine est particulièrement touchée par le réchauffement de la terre et par le changement climatique produit, notamment, par le style de vie des pays industrialisés.

Toujours dans ce chap.2, la section 2.1.4 est intitulée *Biodiversité, écologie, Amazonie et Antarctique*. Le §83 affirme ce qui est bien connu : le continent américain contient la plus grande diversité de la planète ; en outre, les peuples et les cultures du continent possèdent une riche connaissance sur l'utilisation soutenable des ressources naturelles, mais ils sont victimes des expropriations intellectuelles illicites et des brevets faits par les industries pharmaceutiques et de biogénétique, générant vulnérabilité pour les indigènes et les agriculteurs. La nature est ainsi agressée, les eaux sont traitées comme si elles étaient une denrée négociable (§84).

Vient ensuite, une série de constatations : d'abord, l'Amazonie et l'internationalisation de cette région par les intérêts économiques des puissants (§85-86), mais aussi le dégel de l'Arctique qui impacte la flore et la faune (§87) et le réchauffement global affectant les glaces de l'Arctique qui maintiennent l'équilibre du climat du monde. Face à la nature menacée, Jésus nous invite à garder la terre pour qu'elle puisse nous abriter et nous protéger (§113).

La Section 3.5, intitulée *La bonne nouvelle du destin universel des biens et écologie*, aborde le sujet dans une perspective plus théologique. Le §125 dit que Dieu a fait toutes les choses pour tous. La création y est présentée comme une preuve de l'amour providentiel de Dieu. L'être humain doit prendre soin de cette création et la transformer pour qu'elle soit source de vie pour tous. Malheureusement, l'homme menace et détruit la nature. La terre est notre maison, le lieu de l'Alliance de Dieu avec les êtres humains et toute la création. Suit une affirmation radicale : Ne pas faire notre devoir est une offense à Dieu créateur et un attentat contre la biodiversité et contre la vie. L'attentat vis-à-vis de la nature est considéré dorénavant comme une offense à Dieu. Il faut, en conséquence, promouvoir une écologie humaine ouverte à la transcendance, qui respecte la personne et la famille, la nature et les villes (§126). Et, puisque les ressources sont limitées, leur utilisation doit être régulée selon un principe de justice distributive, tout en respectant un développement soutenable. On passe d'un « développement » tout court, à un « développement soutenable ». Est-ce la solution ? Probablement pas même si c'est un pas important, comme nous le verrons plus loin.

Le chap. 6 explicite ce qui avait déjà été dit entre les lignes dans les conférences antérieures. En effet, le §240 présente la Trinité comme modèle de communion pour sortir de l'égoïsme. Pour la première fois, la doctrine trinitaire est proposée comme référence alors qu'elle avait été absolument oubliée. Nous y reviendrons, notamment dans la deuxième partie de notre travail.

Dans le chap. 9, section 9.8, qui a pour titre *Le soin de l'environnement*, le §470 invite à rendre grâce à Dieu pour le don de la création. Dieu a constitué l'homme gardien et cultivateur (d'après Gn 2, 15) de la terre. La nature est notre héritage (§471) et doit être protégée comme lieu de coexistence. C'est à l'être humain de veiller à ce que cela soit fait, c'est sa responsabilité. Les intérêts économiques des puissants ne doivent pas prédominer, il faut livrer aux générations futures un monde habitable. L'exploitation irrationnelle génère gaspillage et mort (§473). L'actuel modèle économique est responsable, dans sa course vers la richesse, lorsqu'il passe au-dessus de la vie des personnes et des peuples.

Finalement, dans le §474 les évêques font une série de propositions et d'orientations que nous mentionnons :

- Évangéliser afin de découvrir le don de la création pour exercer une primauté responsable. Il est intéressant qu'on associe maintenant la question écologique à l'évangélisation.

- Accompagner les populations menacées par le développement déprédateur et aider à trouver une distribution équitable de la terre, de l'eau et des espaces urbains.
- Chercher un modèle de développement alternatif, intégral et solidaire basé sur une éthique de la responsabilité et qui ait pour fondement l'évangile de la justice, la solidarité et le destin universel des biens qui dépasse la logique utilitariste et individualiste.
- Promouvoir des politiques publiques et la participation citoyenne qui garantissent la protection, la conservation et la restauration de la nature.
- Rester attentif, exercer la surveillance et le contrôle social par rapport à l'application dans les pays des standards internationaux.

En guise de conclusion on pourrait avancer qu'il semble évident que la prise de conscience par rapport à la crise écologique a été progressive, atteignant son point le plus haut dans le dernier document d'Aporecida. Sans aucun doute, un long chemin a été fait depuis la Conférence de Medellín, une sensibilité vis-à-vis de la création a peu à peu vu le jour, et est présente de nos jours, tout au moins dans les documents, car la pratique pastorale est encore très limitée.

Le développement, tant prôné par les puissances régnautes, semble aussi être le but recherché ou souhaité par les évêques pour le peuple latino-américain, bien que le discours ait changé progressivement vers un soi-disant développement soutenable. Ceci, ainsi que la notion de globalisation qui veut faire de la planète une chose homogène, mériterait une critique plus sérieuse.

Il faut également soulever que, si les documents de l'Eglise catholique ont manifestement fait des pas importants dans la direction de la défense de la nature et de l'intégration de l'être humain dans l'ensemble Dieu-Homme-Monde, la pratique est encore faible. La pastorale de l'Eglise catholique reste encore très loin de ce qui est fait par d'autres Eglises, expressions religieuses et spiritualités.¹ Il faudrait se demander pourquoi ?

¹ Il faut mentionner que plusieurs diocèses en France, en Allemagne et un peu partout ailleurs, essaient de faire de la problématique écologique une question transversale. Il vaut la peine de citer ici un document produit par l'association suisse « oeku », *Eglise et environnement*, à savoir, K. Aufderreggen (ed.), *Paroisses vertes. Guide*

La crise écologique a obligé à se poser de nouvelles questions, certes, mais aussi à revoir des thèmes classiques comme, par exemple, la place de l'homme dans le cosmos. Bien que les sciences dures affirment l'absolue nécessité et primauté de la méthode scientifique, il faut sans crainte assurer que la communication avec l'univers ne s'établit pas *seulement* par le biais de l'expérimentation. Surgit, peu à peu dans l'actualité, un sens de la complémentarité et le renoncement au monopole moderne à déchiffrer le monde qui nous entoure. L'être humain se trouve, lui aussi, dans un processus d'interaction avec l'univers. Tous ensemble produisent de l'information et peuvent apprendre les uns des autres. Notre manière d'aborder le réel n'est pas unique, nous sommes un petit moment dans un immense processus d'interaction universelle.

Ainsi, une nouvelle manière de se rapporter au monde semble voir le jour tout en coexistant avec le paradigme classique des sciences qui sépare et distingue, au lieu de réunir et d'harmoniser. C'est une nouvelle sensibilité envers la planète en tant que totalité. De nouvelles valeurs surgissent, une nouvelle manière d'être dans le monde se met en place, un comportement différent de plus en plus assumé par un plus grand nombre. C'est un nouveau paradigme¹ qui est en gestation et l'une de ses caractéristiques est la conception de la vie sur la planète comme celle d'une « grande communauté », planétaire et cosmique.

Dans ce nouveau modèle, l'être humain ne veut plus réduire la Terre à un stock de ressources, car elle possède son identité propre ; avec J. Lovelock, un bon nombre disent aussi que la planète est un organisme extrêmement dynamique et complexe. Peu importe s'il s'agit de la *Pacha Mama* (Grand-Mère qui nourrit) ou d'une sœur qui marche à nos côtés (tradition juive). La raison instrumentale ne semble plus être le seul moyen de notre capacité intellectuelle, il existe aussi la raison symbolique et celle du cœur. À côté du *logos* (raison) se trouve l'*eros* (vie et passion), le *pathos* (affectivité et sensibilité) et le *daimon* (voix intérieure). Connaître est plus que dominer la réalité, c'est aussi entrer en communion.

La vision de la Terre qu'ont faite les astronautes à partir des années 60 est un bel exemple de cette nouvelle conscience. Russel Scheickhart, de retour à la Terre, disait :

Vue de dehors, la Terre est si petite et fragile, une si jolie petite tache que l'on peut couvrir avec le doigt. Tout ce qui a du sens, toute l'histoire, l'art, la naissance, la mort, l'amour, la joie et les larmes, tout cela se trouve dans ce petit point bleu et blanc que l'on peut cacher

écologique à l'attention des Eglises. Genève : Labor et Fides, 2010, qui offre des propositions intéressantes pour que les paroisses mettent en pratique un vrai souci écologique.

¹ C'est bien ce que pense A. Drengson lorsqu'il affirme : « Ma thèse est que notre culture est en cours de, et a besoin d'un changement majeur de paradigme » (My thesis is that our culture is undergoing, and is in need of, a major paradigm shift) ; cf. A. Drengson, « Shifting Paradigms : From Tecnocrat to Planetary Person », *Anthropology of Consciousness*, 2011, Vol. 22, Issue 1, p. 12.

avec son pouce. A partir de cela, il est clair que tout a changé, une nouvelle vie commence, les relations ne sont plus les mêmes qu'avant.¹

Une nouvelle vie commence, impossible de continuer à vivre de la même manière après avoir fait cette expérience. C'est comme si, depuis l'espace, la Terre ne pouvait être vue que comme faisant partie d'une seule entité, de laquelle fait aussi partie l'humanité. L'être humain n'est pas seul sur la Terre, il n'est pas un pèlerin unique et isolé. Il est fait de poussière, de terre ; il est la terre, expression de sa conscience de liberté et d'amour. Le destin de l'homme est lié inséparablement à celui de la Terre et à celui du cosmos. « Nous dépendons tous des étoiles », dit L. Boff.²

Cela étant dit, il faut rester prudents et garder une certaine distance par rapport aux propositions qui prétendent supprimer les frontières entre les disciplines. Ainsi, J. Moltmann dit :

Nous renonçons délibérément à une délimitation, par souci craintif de notre propre identité, entre la doctrine théologique de la création et les sciences de la nature et leurs théories scientifiques. Nous sommes à la recherche d'un accord entre les connaissances des sciences naturelles et les connaissances théologiques.³

Tout semble indiquer que pour lui, l'abolition des bornes permettra aux traditions chrétiennes de contribuer à la « recherche commune d'un monde apte à survivre »⁴, mais aussi à réaliser une certaine synthèse dans la vision que l'homme a de Dieu et de l'univers. A trop chercher un accord, quitte à oublier le désaccord, on risque de tomber dans un concordisme. Nous affirmons plutôt une certaine indépendance entre disciplines comme le propose Jean-Pierre Longchamp : « Non, monsieur Pierre Chaunu, le *Big Bang* n'est pas un 'évènement ressemblant fort à ce que les théologiens appellent la création' ; sinon, demain, un de vos héritiers affirmera la réalité de la Résurrection à l'aide de nouvelles analyses chimiques voire atomiques du Saint-Suaire de Turin ! ».⁵ Il faudrait plutôt « garder ouverts les deux grands livres, celui de la Bible et celui de la Nature et en rester au niveau des paroles qui y sont

¹ M. Linfield, *A dança da mutação. Uma abordagem ecológica e espiritual para a transformação*. São Paulo : Aquariana, 1992, p. 6 ; cité par L. Boff, *Ecología : grito de la Tierra, grito de los pobres*, op. cit., p. 27.

² L. Boff, *Ecología : grito de la Tierra, grito de los pobres*, op. cit., p. 37.

³ J. Moltmann, *Dieu dans la Création*, op. cit., p. 27.

⁴ *Idem*.

⁵ J.-P. Longchamp, « Vers un nouveau concordisme ? Vues d'un scientifique à propos d'un livre de J. Moltmann », *Etudes*, 1990, 372, p. 103 ; cité par J. Arnould, *Théologie et écologie. L'anthropocentrisme chrétien face à la crise écologique*. Mémoire de maîtrise en Théologie. Paris : Institut Catholique de Paris, 1993, p. 200, note 453.

inscrites : c'est un dia-logue auquel l'on peut prétendre et non une fusion des deux corpus »¹, car les objectifs des uns et des autres ne sont pas les mêmes, ainsi que les situations historiques et culturelles. Il faut retenir le *logos* et le cœur, la raison et la sagesse, la recherche scientifique rationnelle et l'attitude contemplative et passionnée.

Il s'agit plutôt, à notre avis, de montrer la pertinence de considérer ensemble Dieu, l'homme et le monde et de comprendre comment ces trois entités s'articulent ou pourraient s'articuler les unes par rapport aux autres, que de rapprocher les disciplines au point de les faire disparaître. Il est donc question d'unité et non pas de division, d'interaction et non pas de répulsion ou séparation.

La « Deep Ecology » ou *Ecologie Profonde*, dont nous avons parlé rapidement un peu plus haut, introduit un mouvement tout à fait particulier qui a comme but de trouver une réponse plus intégrale au problème écologique. De ce mouvement surgiront un grand nombre de suggestions dans presque toutes les disciplines. Il est opportun de mieux connaître cette pensée, car la proposition de R. Panikkar – à laquelle nous allons entièrement consacrer les trois autres parties de notre recherche – paraît prendre racine ici, tout en s'en éloignant pour élaborer sa propre réflexion.

¹ J. Arnould, *Théologie et écologie. L'anthropocentrisme chrétien face à la crise écologique*, op. cit., p. 200.

Chapitre 3. ... à l'éco-sophie

Autant l'éco-logie renvoyait à une réflexion – *logos* – suivant les principes et les méthodes de la tradition occidentale concernant la situation de la planète, autant l'éco-sophie fait plutôt penser à une pratique, qui veut une réponse radicale face à une crise elle-même radicale, mais qui plonge ses racines dans une *sagesse* plurielle (peuples amérindiens, d'Afrique noire et d'Amazonie mais aussi d'Orient et d'Occident). Pour les représentants de ce mouvement, il s'agit d'aller au-delà des réponses et des pratiques considérées insuffisantes et non pas de rejeter tout simplement la tradition humaniste occidentale.¹ Il est question de retrouver la *sophie* oubliée par la rationalité occidentale, car peu importante, voire inutile. Le *logos* ne permet pas à lui seul d'avoir accès à la réalité, il faut *aussi* la *sophie* comprise² comme intuition, foi, spiritualité, bon sens, troisième œil dont parle Panikkar à la suite d'une longue tradition patristique. Le *logos* et la *sophie* doivent aller et rester ensemble.

Les initiateurs de ce mouvement ont bu à la même source et respiré le même air que ceux et celles de l'éco-logie. C'est certainement un véritable malaise vis-à-vis des solutions proposées, qui les a poussés à trouver une réponse alternative. Encore plus de technologie face à l'épuisement des ressources, cela semble une logique inappropriée. C'est la vision et donc la manière d'être au monde qu'il faut changer. Jusqu'ici le cosmos n'a pas été vu comme un partenaire, un compagnon de voyage, un membre de plus d'un tout inséparable, mais comme un dépôt, un stock, d'où l'être humain tire ce dont il a besoin, non pas seulement pour satisfaire ses besoins, mais aussi pour calmer ses désirs devenus parfois plus importants.

D'où vient ce mouvement nommé écosophie ? Qui sont ses représentants ? Quels sont les contenus de cette pensée ? C'est à ces questions que nous allons nous attacher à présent.

3.1 La naissance d'un mouvement

Il n'est pas facile de deviner le moment où l'écosophie prend naissance, ni non plus de dessiner son parcours, compte tenu de sa nouveauté, mais surtout de sa dispersion et du manque

¹ C'est bien ce que pensent L. Larcher dans *La face cachée de l'écologie*, op. cit., p. 83-84 ainsi que L.Ferry dans *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, op. cit.

² Ce qui ne renvoie pas forcément à la religion. Voir, entre autres, les textes d'André Comte-Sponville, *L'Esprit de l'athéisme*. Paris : Albin Michel, 2006.

actuel de synthèse. Il ne serait pas faux d'affirmer que le point de départ se situe quelques années après la naissance de l'écologie comme telle. Cependant, ce ne serait pas tout à fait vrai non plus. La *sophie* et le *logos* ont vécu ensemble durant très longtemps, on pourrait même affirmer, sans peur de se tromper, que la sagesse a précédé le *logos*.

En effet, avant que la connaissance ne s'accumule dans les textes écrits, la tradition orale faisait circuler ce qui était le plus important pour que les communautés et les individus vivent. Les contes et légendes, transmis de génération en génération, avaient pour fonction de reproduire ce qui avait aidé, dans le passé, à bien vivre. Le passé était stocké dans la mémoire qui se transmettait de père en fils. Le sage était celui ou celle qui pouvait indiquer le chemin parce qu'il ou elle avait accumulé l'expérience de la vie. Une sélection de l'information transmise s'imposait, bien entendu. Lorsque l'écriture apparaît, tout va être conservé au détail près. Les sources qui conservent l'information vont devenir plus importantes que ceux ou celles qui les transmettent, jusqu'à ce que la Modernité opère le grand changement et impose la raison comme seule source de connaissance de la réalité. La sagesse populaire devient inutile, car les livres vont remplir ce rôle. La *sophie* se trouve maintenant gardée dans les encyclopédies.

Il en va de même des peuples qui ont vécu bien avant nous sur tous les continents. Il est particulièrement important, pour notre propos, de retrouver, dans cette recherche, la sagesse transmise par les peuples amérindiens qui revient avec force de nos jours. Dans l'esprit de la Modernité et sous le règne des machines qui conservent *intacte* l'information, la société actuelle n'a pas senti le besoin d'avoir recours à la sagesse pour vivre. Le *logos* lui a suffi. Un *logos* sans esprit, croyons-nous, serait une autre source de la crise écologique.

Au début de cette recherche, un tableau historique a été dressé concernant la naissance de l'écologie, il n'est plus question de refaire ce travail. De toute évidence, l'écosophie semble cheminer depuis son apparition au côté de l'écologie. Ainsi, depuis toujours, une réponse dans le sens de la proposition de l'écosophie a été présente même si le nom n'existait pas encore. Henry David Thoreau a été cité plus haut ainsi qu'Aldo Leopold et James Lovelock, pour ne mentionner que quelques-uns. Il ne faut pas oublier non plus les peuples originaires de tous les continents, qui vivaient en harmonie avec la nature, se sachant membres d'une famille plus grande. Ils voyaient la Terre, voire le cosmos, comme un ensemble inséparable, comme une communauté dans laquelle les relations des uns avec les autres sont essentielles.¹

¹ Ne soyons cependant pas naïfs, un bon nombre d'études a montré que certains peuples dans l'antiquité ont aussi contribué à la déforestation et ont fait un mauvais usage des ressources naturelles. Voir, par exemple, l'intéressant

L'être humain n'est plus un être à part, il doit se penser comme un membre d'une communauté élargie ; il faut qu'il cesse de regarder la nature comme un stock pour soi-même. Il faut donc dépasser l'anthropocentrisme radical.

Les spécialistes ont tendance à réduire le mouvement écosophique à la « Deep Ecology » (Ecologie Profonde) d'Arne Næss¹ dont nous allons parler un peu plus loin. Cependant, justice doit leur être faite, il existe d'autres « mouvements » qui, sans se penser comme tels, font référence à une sagesse qui les précède. Ainsi, le mouvement latino-américain du « buen vivir » ou « bem viver » (« bien vivre » ou « vie bonne ») qui s'inspire de la manière de vivre des Amérindiens. Il est présent depuis longtemps, mais a pris un plus grand élan en 1992 avec les festivités des 500 ans de colonisation. Sans mépriser d'autres initiatives² qui ont pu voir le jour ailleurs, nous pourrions donc diviser le mouvement écosophique en deux branches. D'un côté, les propositions issues de l'Occident étant toujours plus proches des milieux académiques et, de l'autre, celles des peuples orientaux – notamment le bouddhisme mais pas exclusivement – et amérindiens dont la caractéristique principale est d'être initialement une manière de vivre ou sagesse de vie, et ensuite un texte (*logos*). C'est donc le point de départ qui change. Comme exemple de ce dernier, nous décrirons le mouvement du « buen vivir », plus proche de la réalité de l'auteur de cette recherche, suivi de celui de la « Deep Ecology ».

3.2 Le « Buen vivir »³

Arne Næss affirme que l'écosophie doit renvoyer à la pratique⁴, autrement, dit-il, il n'existe pas de principes particuliers mais des principes généraux. L'écophilosophie propose quelques principes généraux de base qui doivent être adaptés aux différentes situations. Le

ouvrage de J. Diamond, *Effondrement. Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*. Paris : Gallimard, 2006.

¹ Philosophe norvégien, né en 1912 et mort en 2009.

² Pour plus d'informations sur d'autres mouvements en Asie et en Afrique, cf. J. A. Grim, *Indigenous Traditions and Ecology. The Interbeing of Cosmology and Community*. Cambridge (Massachusetts) : Harvard University Press, 2001.

³ Ce terme est la traduction de l'aymara *jaya mara aru* ou *jaqiaru*, *suma qamaña* ou *sumak kawsay* qui signifie « vie en plénitude ». Cf. K. Arkonada, « Propuestas para la transición. Nuevo modelo económico y nuevo enfoque de políticas públicas bajo el horizonte del vivir bien », K. Arkonada (coord.), *Transiciones hacia el Vivir bien*. Barcelone : Icaria, 2012, p.129-130. Pour plus de détails voir Fernando Huanacuni Mamani, *Buen vivir / vivir bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima : CAO, 2010, notamment le chapitre 6.

⁴ A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 74-75.

« Buen vivir » en est un bon exemple, même si l'un et l'autre ne sont pas en connexion directe. Il s'agit des expériences, des visions et des propositions de certains peuples qui ont persisté à vivre en harmonie avec eux-mêmes et avec la nature. Il ne s'agit ni de trouver un système d'accumulation matérielle meilleur ni de mieux distribuer la richesse. Le « Buen vivir » est un pari radical pour un monde différent, c'est l' « opportunité de construire collectivement une nouvelle forme de vie »¹ qui ne soit pas régie par le capital et qui n'advient pas avec de beaux discours, politiques ou académiques, mais en s'engageant dans les Droits Humains et les Droits de la Nature. La vie bonne est inséparable de l'harmonie et de l'équilibre.

Le « Buen vivir » se décrit comme un processus qui provient de la matrice communautaire des peuples qui vivent en harmonie avec la nature. C'est un essai d'aller au-delà du concept de développement et de ses multiples synonymes. G. De Marzo le définit comme « une recherche de justice sociale et de défense de la diversité »² et K. Arkonada comme la vie « en communauté, en fraternité mais surtout en complémentarité [...]. Vivre bien signifie se compléter et partager sans compétition, vivre en harmonie les uns avec les autres et avec la nature ».³ Il est, d'abord, question d'une critique d'un développement qui est devenu un objectif qui norme la vie d'une grande partie de l'humanité. Le développement, cependant, illusoire et pervers, rêve de tous mais que seulement quelques-uns pourront réaliser, au moins dans le sens généralisé dans notre société. Le « Buen vivir » est donc l'opportunité de construire une autre société, cimentée sur la coexistence dans la diversité entre tous les êtres humains et en harmonie avec la nature, à partir de la reconnaissance de la diversité des valeurs culturelles présentes dans le monde entier. Il est question aussi de surmonter le système de la civilisation de l'inégalité et de la dévastation en dépassant l'eurocentrisme.

Le point de départ se trouve dans la récupération de la vision du monde des peuples et nationalités indigènes, c'est-à-dire qu'il faut repenser l'Etat à partir du pluralisme et de l'interculturalité. Il n'est pas question de renouveler l'Etat en incorporant bureaucratiquement la question indigène ou afro-américaine, ou bien en favorisant des espaces particuliers pour eux, ou encore, en créant des instances dans l'institution gouvernementale pour la gestion indigène. L'éducation interculturelle doit être conçue et appliquée dans tout le système éducatif, accompagnée, bien entendu, d'autres principes. Cette démarche implique, comme nous le

¹ A. Costa, *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelone : Icaria, 2013, p. 15.

² G. De Marzo, *Buen vivir. Per una nuova democrazia della terra*. Rome : Ediesse, 2009, p. 95.

³ K. Arkonada, « Propuestas para la transición. Nuevo modelo económico y nuevo enfoque de políticas públicas bajo el horizonte del vivir bien », *op. cit.*, p. 130.

voyons, un processus global qui engage toute la nation pour la défense de la vie contre les organisations anthropocentriques à l'origine de la destruction de la planète. Ses représentants aspirent à construire un monde où les relations de production, d'échange et de coopération fassent naître la suffisance et la qualité de vie, ayant la solidarité comme fondement. C'est donc un projet libérateur et tolérant, sans préjugés ni dogmes, basé sur « quatre principes fondamentaux [à savoir] la relationalité, la correspondance, la complémentarité et la réciprocité ».¹

Malgré le fait que cette proposition se trouve en chantier, car elle se construit tous les jours grâce à l'apport de tous ceux et celles qui s'y intéressent, nous affirmons que la philosophie de vie ou la spiritualité proposée par le « Buen vivir » peut être une plateforme intéressante pour discuter et apporter des réponses positives face à la crise écologique ; nous croyons que le « Buen vivir » représente un changement de paradigme opportun – qui doit certes encore mûrir – pour tenir compte de la situation actuelle de la planète, tout en puisant de la sagesse des ancêtres sans rester ancrés dans le passé. Nous sommes d'accord avec G. De Marzo lorsqu'il affirme que l'Amérique Latine représente aujourd'hui un espace privilégié de résistance planétaire contre le processus d'exploitation et de destruction environnementale. C'est l'endroit le plus fertile de la production d'alternatives – non pas l'unique – et de la mise en pratique d'innovations dans le but de dépasser la crise et de définir un nouveau paradigme de civilisation.² Voyons donc de quoi il est question.

3.2.1 La critique du développement et de la croissance exponentielle

La recherche de nouveaux chemins implique, d'abord, une critique du système politique et économique régnant. La société actuelle a divinisé, d'une part, l'activité économique, en oubliant, ou en laissant de côté, un bon nombre de principes non économiques indispensables pour améliorer les conditions de vie et, d'autre part, la raison comme unique accès à la réalité. Le bien-être a été réduit à la croissance matérielle, croyant que les ressources naturelles sont inépuisables et que le marché pourra absorber tout ce qui se produit.

¹ C. Walsh, « Interculturalidad, plurinacionalidad y razón decolonial. Refundares político-epistémicos en marcha. », R. Grosfoquel y R. Almanza Hernández (eds.), *Lugares descoloniales. Espacios de intervención en las Américas*. Bogotá : editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2012, p. 111.

² « Oggi quello stesso spazio rappresenta uno dei centri maggiori della resistenza planetaria contro i processi di sfruttamento e di distruzione ambientale ed è il luogo più fertile della produzione di alternative e di pratiche innovative per superare le crisi e definire un nuovo paradigma di civiltà » (G. De Marzo, *Per una nuova democrazia della terra*, op. cit., p. 130).

Il s'agit d'un développement basé sur une vision du monde qui justifie la domination et l'exclusion. Une grande partie de la population mondiale – une majorité ! – n'a pas accès aux bienfaits qu'apporte le développement matériel. La plupart des habitants de la planète ne reçoivent pas les bénéfices du progrès. Il s'agit, donc, d'un « maldesarrollo »¹ (« mauvais développement ») – dit A. Costa – qui vient d'en haut, imposé par les gouvernements, les entreprises internationales et les élites dominantes. Ainsi, affirme-t-il, « il n'est pas acceptable, dans le droit international que, par exemple, les divers instruments financiers soient utilisés comme outils de pression politique pour qu'un grand Etat ou une institution contrôlée par quelques-uns, imposent des conditions (souvent intenables) à un pays plus faible ».²

Avec ce discours s'est établie une structure de domination dichotomique : développé-sous-développé, pauvre-riche, avancé-retardé, civilisé-sauvage, centre-périphérie. Naît, également, l'idée d'un troisième voire d'un quatrième monde³, dont les habitants ont été instrumentalisés sur l'échiquier de la géopolitique internationale. Au nom du développement, le FMI et la Banque Mondiale se permettent d'intervenir ici et là. Des actions militaires, encore au nom du développement des pays pauvres, sont enregistrées partout dans le monde, parfois dans le but, soi-disant, d'introduire la démocratie alors que des intérêts évidents se dessinent dans le panorama international. Pour sortir du sous-développement, donc de la pauvreté, les pays pauvres doivent accepter les politiques des puissants. On parle ainsi de développements économique, social, local, global, rural, soutenable, endogène, avec équité de genre, éco-développement, etc. Jusqu'ici un tel développement ne fut jamais questionné.

Mais, finalement ces politiques commencent à décevoir les pays qui courent après ledit développement sans jamais y arriver. Bien au contraire, ils plongent davantage chaque jour dans la pauvreté. Le modèle de développement qui implique une croissance infinie n'est plus soutenable. Il faut dépasser cette idée fausse. La critique du développement et de la société du libre marché est aujourd'hui bien connue. Les théories de la décroissance⁴ et de la simplicité

¹ A. Costa, *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*, op. cit., p. 23.

² *Ibid.*, p. 24-25.

³ Le lecteur intéressé peut lire avec profit le texte de S. Latouche, *Renverser nos manières de penser. Métanoïa pour le temps présent*. Clamecy : Mille et une nuits, 2014, notamment le chapitre 10 intitulé : *L'invention du tiers-monde*, p. 99.

⁴ Cf. entre autres, T. Duverger, *La décroissance, une idée pour demain. Une alternative au capitalisme. Synthèse des mouvements*, Préface de Serge Latouche. Paris : Sang de la Terre, 2011 ; F. Flipo, « Voyage dans la galaxie décroissante », *Mouvements* février 2007, 50, p. 143-151 ; S. Lavignotte, *La décroissance est-elle souhaitable ?* Paris : Textuel, 2009 ; N. Ridoux, *La décroissance pour tous*. Lyon : Parangon, 2006 ; S. Latouche, *Vers une société d'abondance frugale. Contresens et controverses sur la décroissance*. Paris : Mille et une nuits, 2011 ; S. Mongeau (dir.), *Objecteurs de croissance. Pour sortir de l'impasse : la décroissance*. Montréal : Ecosociété, 2007.

volontaire¹ en sont de bons exemples. Il n'y a pas de croissance infinie comprise comme une permanente accumulation de biens matériels et technologiques. La difficulté se trouve dans le concept lui-même et non pas dans les chemins pour l'atteindre. Le développement ne connaît pas les efforts, les rêves et les luttes des peuples soi-disant « sous-développés ». Le développement atteint par les pays développés n'est pas, de toute façon, reproductible au niveau global. Ainsi, malgré les progrès technologiques et le développement d'un bon nombre de pays, la faim dans le monde n'a pas été éradiquée. Au nom du développement, les peuples acceptent même la dévastation de l'environnement naturel : par exemple, l'exploitation minière à ciel ouvert qui ravage des centaines d'hectares de montagne et met fin à des dizaines d'espèces animales et végétales. Les pays consentent même à nier leurs racines historiques et culturelles afin de devenir développés. Bref, le développement économique est devenu l'affaire la plus importante dans la société contemporaine ; l'indice qui mesure le degré de développement est la possession de biens matériels. Il faut un autre modèle, une économie plus juste et écologiquement orientée.

La critique du développement et d'une économie partisane se présente étroitement liée à un processus de reconnaissance des valeurs des cultures autochtones qui ont été massacrées. Mais, pour revaloriser ces cultures, il faut enlever le masque, dévoiler ce qui se trouve derrière le processus de conquête et de colonisation.

3.2.2 Un processus de décolonisation

Le « Buen vivir » se présente également comme un vigoureux processus de décolonisation. En effet, avec l'arrivée des colonisateurs, mais surtout avec l'implantation du capitalisme et l'économie de marché, est aussi arrivée une manière de vivre et de concevoir le monde qui n'était pas celle des habitants du continent.

Cette évolution se manifeste d'abord dans la conception du temps.² Le temps chez les indigènes du continent n'était pas linéaire, ils se laissaient guider par la circularité des moments que la nature imposait. Leur vie était réglée par les saisons et les plantations. Cela signifiait

¹ Nous reviendrons plus loin sur ce point. Cf. S. Mongeau, *La simplicité volontaire, plus que jamais...* Montréal : Ecosociété, 1998.

² Le lecteur appréciera l'article de P. Suess, « O 'buen vivir' supera as docotomias cartesianas, entrelaça o tempo linear com o tempo circular e a objetividade da produção com a subjetividades da mãe terra », 2 nov., 2010 ; disponible sur : <http://complexidade.ning.com/profiles/blogs/elementos-para-a-busca-do-bem> ; consulté le 05/06/2014.

vivre dans « le temps de la reproduction de la vie et non pas dans le temps du marché, de l'économie et du développement ».¹ Les colonisateurs ont apporté le temps linéaire qui ne s'arrête jamais. La vie est dorénavant une course « contre la montre ».

L'accumulation des biens matériels était le but principal des colonisateurs. Ils avaient besoin de minéraux, notamment de l'or et de l'argent. L'avoir devenait plus important que l'être. Dans cette recherche matérielle, les uns cherchaient à avoir plus que les autres. La compétition est devenue la norme. Il faut être meilleur, vivre mieux que les autres, avoir plus que les autres. Cette poursuite incessante des choses a fait perdre l'harmonie, intérieure et extérieure, le sens de la totalité a été changé par la possession des fragments. Le « buen vivir » s'est transformé en un « vivir mejor » (« vivre mieux »). Cela a fait que l'esprit d'aide, la gratuité, le sens de la vie en communauté, ont été changés par la recherche individuelle du bien-être (matériel). L'échange gratuit, le troc, a été substitué par la vente, les choses ont maintenant un prix à payer pour les avoir. L'achat et la vente sont devenus la mesure.

La conquête et la colonisation ont marqué le début, au nom de l'empire et de la foi, du saccage et de l'exploitation impitoyables des ressources naturelles et de la destruction des cultures et civilisations. E. Galeano l'exprime ainsi :

Dès que l'épée et la croix ont débarqué en terres américaines, la conquête européenne a châtié l'adoration de la nature, car elle était péché d'idolâtrie, avec le fouet, la pendaison et le feu. La communion entre la nature et les gens, coutume païenne, a été abolie au nom de Dieu et après, au nom de la civilisation. Dans toute l'Amérique², et dans le monde entier, nous payons encore les conséquences de ce divorce obligatoire.³

Le « Buen vivir » veut donc être un processus de décolonisation et de reterritorialisation⁴, un réapprentissage, une récupération des attitudes positives envers la vie, sans vouloir pour autant revenir en arrière vers un monde qui n'existe plus. Pour ce faire, il faut notamment « décoloniser l'imaginaire »⁵, ce qui veut dire croire à la possibilité de construire un monde alternatif à celui du consumérisme et du capitalisme, à partir des valeurs

¹ K. Arkonada, « Propuestas para la transición. Nuevo modelo económico y nuevo enfoque de políticas públicas bajo el horizonte del vivir bien », *op. cit.*, p. 206.

² *Abya Yala* avant la conquête et colonisation.

³ E. Galeano, « La naturaleza no es muda », *Semanario Brecha*, Montevideo, 18 de abril, 2008 ; cité par A. Costa, *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*, *op. cit.*, p. 76.

⁴ Ce processus de reterritorialisation implique de nouvelles relations sociales, la reconnaissance de l'autre et de la diversité, il signifie rendre ce qui appartenait originellement à d'autres, tant leurs territoires physiques que leurs identités ; cf. G. De Marzo, *Buen vivir. Per una nuova democrazia della terra*, *op. cit.*, p. 101.

⁵ Expression chérie de S. Latouche, cf. S. Latouche, *Décoloniser l'imaginaire*. Lyon : Parangon, 2005, notamment son introduction.

qui se trouvent dans les traditions des ancêtres. Reterritorialisation aussi dans le sens de récupérer ce qui a été pris par les envahisseurs, à savoir, la terre et l'esprit qui l'accompagnait. Ce n'est pas un romantisme¹ même si, dans une certaine mesure, il est question d'une utopie, d'un rêve pour lequel quelques-uns ont décidé de se battre. Il ne s'agit pas de nier et de rejeter le progrès technologique, mais dans le sens, écrit A. Costa, d'une « éthique de la suffisance pour tous et non pas seulement pour quelques-uns ».² Nous avons besoin, dit-il, d'une nouvelle « économie qui tienne compte aussi de la nature ». Comme une bonne partie des écologistes, le « Buen vivir » invite également à s'éloigner de l'anthropocentrisme pour aller vers un « socio-biocentrisme ».³ Dans ce sens, cette proposition reprend l'idée des droits de la nature, basée sur l'idée d'une « égalité biocentrique »⁴, tant discutée et rejetée par, entre autres, L. Ferry.⁵

Face à l'échec de plus en plus évident de la politique et de l'économie de marché, il faut trouver une alternative. C'est pour cela qu'il est intéressant de prêter attention aux propositions du « Buen vivir ». Ses partisans souhaitent promouvoir une vie en harmonie entre les êtres humains et de ceux-ci avec la nature, dont le centre serait l'autosuffisance et l'autogestion des êtres humains vivant en communauté. C'est une vision utopique, certes, mais nous croyons qu'il ne faut pas la rejeter d'emblée.

3.2.3 Pour un Etat plurinational

L'Etat moderne et libéral, héritier de structures et pratiques coloniales, n'a fait que « blanchir »⁶ la société. C'est une attitude qui a voulu supprimer la diversité, qui a ignoré l'existence des cultures et des langues.

La colonisation a justifié le racisme, présent toujours dans notre société actuelle. L'économie consumériste a créé une nouvelle ségrégation économique d'exclusion et de

¹ Nancy Cardoso Pereira dit qu'il s'agit de « herança e promessa » (héritage et promesse) ; cf. N. Cardoso Pereira, « O Bem Viver : Herança e Promessa », *Boletim Por Trás da Palavra*, jul-ago 2013, n° 197, an 33, p. 11, São Leopoldo : CEBI, 2013.

² A. Costa, *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*, op. cit., p. 66.

³ *Ibid.*, p.71.

⁴ A. Costa invite à penser à la possibilité d'avoir une « Déclaration Universelle des droits de la nature », dans la ligne, semble-t-il d'un nouveau Contrat Naturel de M. Serres ; cf. *Ibid.*, p. 93 et 97.

⁵ L. Ferry, *Le Nouvel Ordre écologique*, op. cit., p. 190-216.

⁶ Nous gardons le mot espagnol « blanquear » (« rendre blanc », « blanchir ») pour désigner l'attitude coloniale qui croit que les blancs sont supérieurs aux autres, bien ancrée d'ailleurs dans la tête et les cœurs des latino américains. Cf. A. Costa, *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*, op. cit., p. 113.

marginalisation. C'est aussi un problème écologique, car les écosystèmes et les territoires, y compris les territoires indigènes, ne sont pas non plus respectés.

L'Etat plurinational, en tant que nouvelle conception d'organisation de la société, sauve la pluralité des visions ethniques et culturelles. Les peuples latino-américains, bien qu'ils soient eux aussi plongés dans la dynamique de la société de consommation, demandent la construction d'une citoyenneté collective, le respect de la multi-culturalité et la pratique de l'interculturalité. La plurinationalité est une déclaration du désir d'incorporer les différentes perspectives dans la gestion publique. L'Etat plurinational est conformé par des nations – à l'intérieur du grand Etat – unies par différentes identités culturelles. Il ne s'agit pas de construire une sorte d'Etat avec un département pour les indigènes et un autre, par exemple, pour les Afro-américains. Ce n'est pas un Etat hybride. Il est question de la reconnaissance de la différence, de l'acceptation de la pluralité et de la diversité comme un élément fondamental de la vie en communauté. C'est ce que les partisans du « Buen vivir » appellent les « citoyennetés collectives » ou « citoyennetés communautaires »¹, c'est-à-dire un Etat où les relations entre les différents membres seraient la norme. C'est ici que se trouve la principale difficulté de cette pensée qui veut devenir une *praxis*. En effet, comment mener une vie différente dans le contexte économique mondial ? C'est, semble-t-il, la lutte de ces peuples qui essayent de créer d'autres mondes possibles, sans être pour autant exclus du panorama international.

3.2.4 Pour une économie en faveur de la Vie (*kawsay*)

Le « Buen vivir » est un modèle qui se trouve en chantier, en processus, il ne s'agit pas d'une proposition déjà toute faite. Dans ce sens, c'est la possibilité de construire collectivement de nouvelles formes de vie.

Dans l'ensemble, les auteurs qui représentent ce mouvement prônent le passage d'une économie qui favorise une partie des habitants de la planète et qui ravage et détruit, bref, d'une économie de la mort, vers une économie solidaire qui respecte les cycles écologiques et qui perdure dans le temps. C'est une économie de et pour la Vie. Pour ce faire, ils proposent la combinaison de la solidarité avec la soutenabilité. Il ne faut pas seulement consommer meilleur et moins, mais aussi avoir une meilleure consommation en termes de qualité. Une autre logique économique qui aille au-delà du consumérisme et du productivisme doit être mise en place.

¹ *Ibid.*, p. 125.

Alberto Costa et bien d'autres proposent l' « autocentramiento »¹ comme point de départ, c'est-à-dire une construction de la politique et de l'économie « du bas vers le haut et de l'intérieur ».² Cela signifie redonner le « pouvoir » à la base, mettre la production dans les mains des producteurs et non pas dans les mains des puissants, bien connus du monde entier. « Du bas et de l'intérieur » veut dire des régions vers le pays et du pays vers le marché international. La base de l'organisation se trouve dans les forces endogènes, dans la production locale. Cette proposition, nous le voyons, priorise le marché interne ou local³, c'est-à-dire le fait de vivre, prioritairement, avec ce que l'on produit et de moins en moins en dépendance de l'économie mondiale. Tout cela implique, en outre, un processus politique de participation de toute la population, c'est l'implantation d'une véritable démocratie.

Cette démocratie, effectivement, d'après les mouvements sociaux issus du « Buen vivir », doit être une « démocratie de la terre »⁴, c'est-à-dire une démocratie qui devance l'anthropocentrisme, qui conçoit la nature comme un dépôt de ressources pour l'être humain. Cimentée sur une vision anthropocentrique, la démocratie fait entrer l'humanité dans une « spirale d'exclusion et de racisme destinée à accroître les conflits sociaux et la destruction des conditions de reproduction de la vie, exacerbant la lutte pour la survie ».⁵ La démocratie de la terre implique, d'un côté, la construction d'un droit environnemental et, de l'autre, la reconnaissance des droits de la nature.⁶ En effet, il a fallu du temps pour reconnaître aussi bien les droits des femmes que ceux des enfants et des personnes dites noires, comme il a également fallu du temps pour accepter que les indigènes avaient une âme ; il va falloir encore, sans doute, faire un bout de chemin pour arriver à admettre que la Nature, elle aussi, a des droits que nous devons tous respecter et défendre. Les humanistes, ainsi que les capitalistes qui cherchent à tout breveter – même les êtres vivants –, se battent pour que cela n'arrive jamais. Tel semble

¹ Littéralement « auto centrage ». Sur ce point les travaux de J. Schudt peuvent être consultés. Ainsi : *¿Somos pobres porque somos ricos ? Recursos naturales, tecnología, y globalización*. Lima : Fondo Editorial del Congreso, 2005 ; *Bonanza Macroeconómica y Malestar Microeconómico*. Lima : Fondo Editorial de la Universidad del Pacífico, 2004 ; *Dineros alternativos para el Desarrollo Local*. Lima : Universidad del Pacífico, 1997 ; *Repensando el desarrollo : hacia una concepción alternativa para los países andinos*. Quito : CAAP, 1995.

² A. Costa, *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*, op. cit., p. 133.

³ Sur ce point, R. Claro présente les avantages de la production locale ; cf. R. Claro, *El desarrollo : entre el simple crecimiento y el buen vivir*. Santiago : LOM ediciones, 2011, p. 289-290.

⁴ Une « démocratie délibérative » et une « démocratie de la terre », dit G. De Marzo, *Buen vivir. Per una nuova democrazia della terra*, op. cit., p. 106-110, 119-141 et 155-158.

⁵ *Ibid.*, p. 155.

⁶ Ceci fait penser, d'emblée, au « Contrat Naturel » dont parle M. Serres que nous avons mentionné plus haut et qui fait toujours problème pour certains.

être l'avis de L. Ferry et de ceux qui le suivent, ainsi que celui des grandes entreprises multinationales.

Au niveau social, la transition revalorise les identités culturelles et le critère autonome des populations locales, l'intégration et l'interaction entre mouvements populaires et l'incorporation économique et sociale des populations. Il faut renforcer les espaces communautaires. L'être humain en relation avec la nature est le centre de cette économie. La devise de cette nouvelle vie est « Mieux avec moins »¹, car la nature a ses limites qu'il faut respecter. C'est sans doute aussi la maxime du mouvement contemporain qui appelle à une simplicité volontaire. S. Mongeau l'affirme :

Une voie me semble toute tracée : celle d'adopter la 'simplicité volontaire' [...]. Dans beaucoup de cultures traditionnelles, on vit déjà dans une grande simplicité, dont malheureusement le mirage du pseudo-développement en amène plusieurs à se détourner [...] La simplicité volontaire, pour sa part, est une voie qui convient à ceux qui ont connu la surconsommation, ont pris conscience de ses effets et choisissent de retourner à l'essentiel. [...] Quand on s'engage volontairement dans cette voie alors qu'on sait qu'on pourrait faire autrement, on domine la situation au lieu d'être dominé par elle.²

« Simplicité volontaire » et « Bonne vie » ont en commun aussi bien la critique du développement et du consumérisme que le désir de revenir vers une vie plus simple, non pas plus pauvre, mais moins dépendante des choses. Il est également question de reprendre la vie dans ses mains, de rejeter la domination imposée par la société de marché. R. Claro appelle à un développement alternatif qui prête attention non pas à la démesure, à la grande taille, mais à la petitesse, « Lo pequeño es hermoso »³ dit-il.

Il n'est question, du reste, ni d'une société de marché ou « marchandisée », ni d'une économie contrôlée par les puissants ; il s'agit de construire une économie avec marchés, au pluriel, au service de la société. Notons que le monde indigène, avant l'arrivée des conquistadors, possédait déjà une économie de marchés, dans laquelle la solidarité, la réciprocité et la proportionnalité étaient présentes. Il faut donc récupérer d'autres logiques

¹ C'est la traduction littérale de « Mejor con menos » ; cf. A. Costa, *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*, op. cit., p. 139.

² S. Mongeau, *La simplicité volontaire, plus que jamais...*, op. cit., p. 236.

³ Il est difficile de traduire cette expression, empruntée à Ernst Friedrich Schumacher : « Small is beautiful » (Londres, 1973), sans tomber dans l'ambiguïté ; littéralement ça signifie « Le petit est joli ». Pour cet auteur, le développement doit être mesuré selon plusieurs facteurs : il faut produire d'après les besoins de la société et non pas pour enrichir quelques-uns, il faut un développement, oui, mais non pas une croissance infinie, il faut également produire localement pour une consommation locale, il faut maintenir la diversité au lieu de l'uniformité et la monoculture. Cf. R. Claro, *El desarrollo : entre el simple crecimiento y el buen vivir*, op. cit., p. 274.

économiques. Voici, comme illustration, quelques-unes des formes de relation économique propres à certaines communautés indigènes, encore présentes dans le continent latino-américain :

- **Minka (minga)** : c'est une institution d'aide réciproque, qui assure le travail pour le bien commun de la population et de la communauté. Il s'agit d'un mécanisme de travail collectif avec un puissant pouvoir d'appel.
- **Ranti-ranti** : c'est le troc des valeurs, produits et journées de travail. Il est basé sur le principe de donner et de recevoir.
- **Makimañachina** : c'est un accord entre individus pour réaliser un travail particulier sans aucune rémunération. Qui a reçu cette aide est censé faire de même à un moment donné.
- **Makipurarina** : signifie réunir les mains de tous pour faire un travail qui bénéficie à plusieurs familles ou individus.
- **Uyanza** : c'est une institution d'aide sociale et de reconnaissance aux familles qui ont aidé d'une manière quelconque. Celui ou celle qui a reçu l'aide doit verser une donation à cette institution moyennant une portion de la récolte ou d'une autre façon.
- **Chukchina, chalana o challina** : toutes les personnes qui ont participé au processus productif ont le droit de ramasser ce qui reste de la récolte. En outre, les orphelins, les veuves et autres qui n'ont pas de champs reçoivent une portion des produits agricoles comme signe de solidarité.
- **Uniguilla** : c'est une activité destinée à l'échange pour compléter l'alimentation et autres domaines de la vie quotidienne. Les gens qui vivent dans des zones éloignées échangent leurs aliments avec les autres. Il s'agit d'un processus d'échange, d'apport de complément et d'approvisionnement dans les saisons où il n'y a pas de récoltes ou de production. Il existe un calendrier spécifique pour cet exercice.
- **Waki** : c'est l'octroi de terres cultivables à des familles ou communautés.
- **Makikuna** : c'est de l'aide donnée à une famille par ses amis, voisins et autres dans les moments de détresse.

Force est de constater que l'entraide et la solidarité¹ sont une partie essentielle de la vie des communautés indigènes.² Il serait donc question de récupérer ces valeurs et de les mettre en pratique à un niveau micro, dans les villes ou dans les quartiers. Il est question de se sentir uni à l'autre, de rester attentif aux besoins de toute la communauté. Il est question de réciprocité, de redistribution et de solidarité, construites à partir des foyers et dans les centres d'éducation, mais aussi dans toutes les instances de la vie quotidienne.

Il est indéniable que cette proposition est « irréalisable » et « irréconciliable » dans la société contemporaine de compétition et de marché. Il est aussi évident que la mise en pratique serait plus facile dans les pays où il reste encore quelques débris de solidarité et où le mécontentement a pris déjà une place importante. Les sociétés prises et entièrement plongées dans l'individualisme verraient ceci simplement comme une utopie³, voire une folie. Peu importe si d'aucuns considèrent ceci comme chimérique, tout projet construit sur la base de la solidarité mérite d'être rêvé. Il faut, certes, une transformation profonde et radicale de la société avant que cette transformation n'advienne toute seule par le moyen d'une destruction totale ou partielle provoquée par la crise environnementale. Il ne s'agit pas ici d'exalter ou de presque diviniser les peuples indigènes qui sûrement avaient, eux aussi, des dérives. Il est question de récupérer ce qui a fait leur force, ce qui est encore recevable.

Pour que ce projet soit réalisable, une philosophie de vie, une spiritualité basée sur la relationalité, la complémentarité et l'interculturalité doit être mise en pratique.

3.2.5 Relationalité et complémentarité

Il s'agit donc de construire une société basée sur l'harmonie des relations entre les êtres humains et avec la nature. La relation avec la nature est donc très importante. Tous les êtres ont une valeur intrinsèque – comme affirmait déjà A. Næss – et non pas en fonction de l'utilité

¹ « Responsabilité collective et relations sociales horizontales », dit G. De Marzo, *Buen vivir. Per una nuova democrazia della terra*, op. cit., p. 110.

² Encore une fois, il ne faut pas idéaliser les communautés indigènes comme si elles étaient l'incarnation même du bien et du beau. On trouve chez elles le bien et le mal ensemble. Il s'agit de puiser, de reprendre ce qui est bien et qui pourrait nous aider à surmonter la crise.

³ « Il faut écrire tous les brouillons possibles d'une utopie pour construire », dit A. Costa ; cf. A. Costa, *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*, op. cit., p. 161.

pour l'homme. Il ne peut pas y avoir de « Buen vivir » dans une société individualisée ou individualiste ; ceci n'est possible que dans une logique relationnelle.¹

La vie, dans les sociétés indigènes, s'écoule en fonction de la société. L'individu est avant tout une personne liée à son environnement, social et naturel. La communauté, elle, avec tous ses individus, est en relation étroite avec la nature. Toutes les choses se trouvent unies et intégrées et sont inter-in-dépendantes.²

3.2.6 L'interculturalité

Dans cette dynamique, l'Etat plurinational reconnaît l'interculturalité comme une partie fondamentale de sa structure et de son fonctionnement. Qui dit interculturalité, dit aussi reconnaissance de la diversité culturelle ; ainsi tout essai de réduire la pluralité est vu comme une nouvelle colonisation. Mais, que doit-on comprendre lorsque l'on dit « interculturalité » ? Il existe un grand nombre de définitions de ce terme, en voici une qui nous semble en cohérence avec le mouvement que nous décrivons :

L'interculturalité est simplement la possibilité d'une vie et d'un projet distincts. La possibilité d'un projet alternatif qui questionne profondément la logique irrationnelle instrumentale du capitalisme dans lequel nous vivons en ce moment.³

La vie en commun doit être marquée par l'inclusion et non pas par l'exclusion. Il faut refaire la démocratie à partir de sociétés multi- ou pluri-culturelles. Cependant, multi- et pluri-culturalité ne veulent pas encore dire interculturalité. La *pluriculturalité* et la *multiculturalité* caractérisent des situations diverses et indiquent l'existence de multiples cultures en un endroit déterminé. L'*interculturalité* va au-delà du respect, de la tolérance et de la reconnaissance de la diversité. Elle vise la construction de sociétés, relations et conditions de vie nouvelles et distinctes. Elle implique donc une « transformation radicale des structures, institutions et

¹ Cf. K. Arkonada, « Propuestas para la transición. Nuevo modelo económico y nuevo enfoque de políticas públicas bajo el horizonte del vivir bien », *art. cit.*, p. 200.

² Tout dans le cosmos se trouve en étroite relation (interdépendance), tout en gardant son individualité (indépendance). Cf. F. Huanacuni, *Buen vivir / vivir bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, *op. cit.*, p. 19.

³ C. Walsh, « (De) construir la interculturalidad », N. Fuller (ed.), *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*. Lima : Red para las ciencias sociales en el Perú, 2002 ; cité par J. Viaña, *La interculturalidad como herramienta de emancipación. Hacia una redefinición de la interculturalidad y de sus usos estatales*. La Paz : editorial Campo Iris, 2009, p. 17.

relations de la société »¹, sans quoi elle resterait dans le domaine individuel et ne toucherait pas la structure sociale coloniale qui est mono-culturelle et hégémonique. Ainsi, plurinationalité et interculturalité vont de pair ; elles se complètent en ce sens que l'interculturalité est un outil nécessaire pour la transformation de l'Etat.

Mais le capitalisme s'avère capable d'imiter la dynamique de l'interculturalité. En effet, dans un énorme travail de dévoilement², Jorge Viaña signale l'« ethnophagie »³ ou « néolibéralisme ethnique » comme un phénomène récent qui cherche, moyennant une rhétorique de la multiculturalité et de l'interculturalité, à contrôler le conflit social et à maintenir la stabilité sociale, afin de faire passer les principes capitalistes et dans le but de faire disparaître la diversité. Ce projet pourrait être également défini comme une intention de « tolérance unitariste », c'est-à-dire que le seul chemin est celui de la disparition des conquêtes sociales et de la destruction de l'être humain et de la nature. L'interculturalité dont parle le « Buen vivir » n'a rien à voir avec cela. Il est question de transformer les individus et l'Etat lui-même vers l'acceptation de la pluralité.

Pour des raisons évidentes, nous ne pouvons plus nous arrêter sur ce point⁴ ; en guise de conclusion et suivant R. Ramírez⁵, il faut donc dire que le « Buen vivir » implique :

- a) Une nouvelle anthropologie.
- b) Une nouvelle conception de la démocratie et la récupération de l'espace public.
- c) Une diminution des distances sociales, économiques, culturelles, environnementales et politiques. Il faut penser une forme différente de la relation temps/travail.
- d) Une récupération de la dignité humaine et,
- e) Un changement épistémologique ou une décolonisation du savoir.

¹ C. Walsh, « Interculturalidad, plurinacionalidad y razón decolonial. Refundares político-epistémicos en marcha », *art. cit.*, p. 103.

² Beaucoup d'Etats utilisent actuellement l'interculturalité pour l'implantation du projet-modèle néolibéral.

³ J. Viaña, *La interculturalidad como herramienta de emancipación. Hacia una redefinición de la interculturalidad y de sus usos estatales*, *op. cit.*, p. 17-18.

⁴ Pour approfondir, le lecteur peut lire, entre autres et outre les textes déjà cités, Ch. Rudel, *Réveils amérindiens. Du Mexique à la Patagonie*. Paris : Karthala, 2009 ; F. Proto Gutiérrez, *Filosofía Mestiza. Interculturalidad, ecosofía y liberación*. Buenos Aires : FAIA, 2013 ; D. Choquehuanca, *El Vivir Bien como fundamento del Nuevo Estado Plurinacional de Bolivia*. La Paz : Ministerio de Educación, 2010 ; R. Bautista, *¿Qué significa el Estado Plurinacional ?* La Paz : Rincón, 2010 ; B. De Sousa Santos, *Refundación del Estado en América Latina : perspectivas desde una epistemología del Sur*. La Paz : Plural, 2010 ; E. Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid : Nueva Utopía, 1992 ; J. Medina, *Suma Q'amaña. Por una convivialidad postindustrial*. La Paz : Garza Azul, 2006 ; M. Nostas Ardaya, *Gwarayu m'ba ekwuasa. Saberes del Pueblo Gwarayu*. La Paz : Ministerio de Educación, 2007.

⁵ Cité par K. Arkonada, « Propuestas para la transición. Nuevo modelo económico y nuevo enfoque de políticas públicas bajo el horizonte del vivir bien », *art. cit.*, p. 201-202.

Le « Buen vivir » doit se réaliser dans trois dimensions : d’abord, la dimension politico-sociale, c’est-à-dire la construction d’un Etat plurinational, ce qui implique une nouvelle forme de gouvernance et de légifération. Ensuite, la dimension territoriale qui veut un Etat unitaire qui reconnaît la pluralité des régions et des territoires. Finalement, une dimension économique plurielle, autrement dit un modèle économique pluraliste. Nous reviendrons plus loin sur tous ces aspects.

3.2.7 « Buen vivir » et éco-sophie

Il y a une relation évidente entre le « Buen vivir » et l’éco-sophie ; il s’agit de récupérer et d’actualiser les aspects de la *sagesse* de nos ancêtres qui peuvent aider à trouver une réponse aux soucis environnementaux de notre époque. Les valeurs les plus significatives à retenir dont nous avons parlé sont l’harmonie, la relationalité et l’équilibre entre toutes les formes d’existence, et un rapport respectueux vis-à-vis de la *Pacha Mama* (« Terre Mère »), autrement dit, la Vie comme une grande communauté de frères et de sœurs. Le progrès et le bien-être doivent se mesurer collectivement et non pas individuellement. La disparition d’une espèce ou la souffrance de quelqu’un, touchent tous les autres membres de la communauté planétaire.

3.3 La « Deep Ecology »

Ce mouvement est né dans les années 70, parallèlement aux combats antiségrégationnistes qui ont vu le jour à cette époque, notamment aux Etats-Unis. Il s’agit d’une philosophie – un programme social ou une spiritualité – fondée sur une égalité biocentrique des êtres vivants ; l’intuition la plus importante de ce mouvement est que « tous les êtres et toutes les choses, dans la biosphère, ont le même droit de vivre, de s’épanouir et d’atteindre leur propre forme de développement et d’auto-réalisation à l’intérieur d’une Auto-Réalisation plus grande ».¹ La réalisation individuelle passe donc par la réalisation de la communauté. Il est bien question d’un mouvement qui a eu, certes, une origine, mais qui est actuellement pluriel. On trouve ainsi dans l’actualité des sympathisants aussi bien dans la

¹ A. Christiansen, « Ecology, Justice and Development », *Theological Studies*, 1991, 51, 1, p. 77 ; cité par J. Arnould, *Théologie et écologie. L’anthropocentrisme chrétien face à la crise écologique*, op. cit., p. 28, note 55.

philosophie et la théologie que dans la sociologie, la psychologie et l'anthropologie, pour ne citer que quelques disciplines.

Dans les pages qui suivent nous allons retracer, tout d'abord, une brève histoire du mouvement écosophique, puis entreprendre une description de ce que A. Næss considère comme étant les principales causes de la crise écologique, et, enfin, finir par une présentation des notions les plus importantes de sa pensée. Ce travail sera particulièrement utile pour nous aider à mieux comprendre le contexte de la proposition de R. Panikkar que nous étudierons dans la deuxième partie de notre recherche.

3.3.1 Les origines

Il existe une certaine unanimité pour accorder à Arne Næss la fondation de ce courant¹, ou, tout au moins, la distinction entre « écologie superficielle » et « écologie profonde ». En effet, en 1973, il publie un article dans la revue *Inquiry*² intitulé : « Ecologie superficielle et profonde. Le mouvement écologique sur le long terme »³, où il introduit, pour la première fois, le terme et oppose une écologie superficielle, nécessaire mais insuffisante, à une écologie profonde. L'écologie superficielle ou l'environnementalisme humaniste, comme il l'appelle, n'est qu'« un combat contre la pollution et l'épuisement des ressources, ayant comme objectif central la santé et l'opulence des populations dans les pays développés ».⁴ Il est question d'une condamnation claire de l'anthropocentrisme et de l'individualisme, de l'élévation de l'homme au-dessus de la nature et de l'individu au-dessus du groupe, condamnation qui va jusqu'à remettre en cause les droits de l'homme. L'écologie profonde, quant-à elle, se soucie des relations établies dans la biosphère et veut aller à la racine du problème.

Næss distingue l'*écophilosophie* de l'*écosophie*, la première étant une réflexion plutôt académique, un travail descriptif réservé aux chercheurs, alors que la seconde se réfère aux essais qui visent à résoudre des problèmes qui concernent la nature et nous-mêmes. Toute

¹ Dans l'article « The Deep Ecology Movement : Origins, Development, and Future Prospects (Toward a Transpersonal Ecosophy) », publié dans *International Journal of Transpersonal Studies*, 2011, 30 (1-2), p. 104, les auteurs A. Drengson, B. Devall et M. A. Schroll affirment que c'est grâce à l'initiative de Joseph Meeker, qui a recommandé A. Næss à George Sessions, que la *Deep ecology* va se développer.

² Arne Næss est le fondateur de cette revue en 1958 ; cf. Universalis, « NÆSS ARNE DEKKE EIDE - - (1912-2009) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne] ; disponible sur : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/arne-dekke-eide-Næss> ; consulté le 06/05/2014.

³ Cf. A. Næss, « The shallow and Deep Ecology, long-range ecology movement. A summary », *Inquiry*, 1973, n° 16, p. 95-100.

⁴ *Ibid.*, p. 95.

écosophie doit se réaliser sur la base d'une écophilosophie. La *sophia* signifie la connaissance et la compréhension, par contraste avec une recherche intellectuelle délivrant des résultats impersonnels et abstraits. La *sophia* n'a donc aucune prétention scientifique. Bref, l'écosophie, telle qu'elle est décrite par A. Næss, est « une vision philosophique du monde ou un système inspiré par les conditions de vie dans l'écosphère. Elle doit pouvoir fonder philosophiquement l'adhésion aux principes de la plateforme d'écologie profonde ».¹

Ajoutons, avant de poursuivre par la description de la pensée d'A. Næss et pour compléter ce bref tableau chronologique, l'importance dans l'ensemble de la « Deep Ecology » d'auteurs tels que John Tallmadge, représentant de l'éco-criticisme ; Robert E. Hoot et Harris Friedman dont les recherches essaient de répondre à la question de la relation entre la réalisation du soi et le Soi ; Jim Swan avec ses études des lieux, sans oublier Michael E. Zimmerman², Steve Meyers, Dolores LaChapelle abordant la « Deep ecology » dans une perspective plus philosophique. Il ne faudrait pas omettre, non plus, dans le contexte francophone, des chercheurs et des penseurs comme Ch. Fourier, F. Guattari, S. Mongeau, M. Maffesoli, entre autres, précurseurs et continuateurs du mouvement.

Revenons maintenant à A. Næss. En 1989, il va publier *Ecology, community and lifestyle*³ paru en français en 2008 – ce qui pourrait montrer, d'ailleurs, le peu d'intérêt envers cet auteur, voire pour la question écologique ou écosophique – où il va exposer sa pensée de manière plus claire et étayée. L'objectif principal de cet ouvrage était :

D'aller au-delà de l'écologie comme science, en vue de mettre au jour une forme de sagesse qui constitue l'objet propre de ce domaine de recherche nommé 'écophilosophie', laquelle vise à élaborer une *écosophie* – une vue globale qui s'inspire en partie de l'écologie scientifique, mais aussi des activités du mouvement d'écologie profonde.⁴

Dépasser donc la réflexion écologique, comprise comme une science, c'est-à-dire faite de calculs et de rationalités, pour aller vers une sagesse chargée de valeurs et d'émotions qui ne sont pas du tout mesurables, passant par une élaboration plus philosophique. L'écophilosophie, disions-nous, doit porter vers l'écosophie. Pour Næss, l'écosophie doit être, avant tout, un

¹ A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 75.

² M. E. Zimmerman affirme, concernant l'histoire de la *Deep Ecology*, dans sa réponse « Reflections on the Need for a More Complete History of The Deep Ecology Movement and Related Disciplines », *International Journal of Transpersonal Studies*, 2011, 30 (1-2), p.118-119, que « The complete history of the Deep Ecology Movement remains to be written », art. cit., p. 119, ce qui semble tout à fait vrai.

³ A. Næss, *Ecology, Community and lifestyle*. Cambridge : Cambridge University Press, 1989.

⁴ A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 66.

mouvement social, imprégné de valeurs, et non pas un discours académique même s'il contient une élaboration intellectuelle minimale. Il s'agit d'un mouvement qui porte une sagesse capable de dire « ce que les hommes n'ont pas le droit de faire »¹, ce qui renvoie, sans doute, à une éthique.

La « Deep Ecology » restera longtemps inconnue en France ; c'est par l'intermédiaire de L. Ferry que le public français va en prendre connaissance. Malheureusement, c'est une vision, nous semble-t-il, inexacte qui va être présentée. D'après F. Flipo, L. Ferry décrit l'écologie profonde :

Comme étant essentiellement une tentative visant à réinscrire l'homme dans un ordre cosmologique, hiérarchique : celui de 'la nature'. Cette tentative, selon lui, passe d'abord par une dévaluation de l'homme au profit de l'animal, puis à une réinscription de l'action humaine dans un cosmos fixe, celui de la 'biosphère'. Il pense que la *Deep Ecology* pourrait devenir une puissance moralisatrice de première grandeur.²

L'écologie profonde sera accusée de fondamentalisme, de totalitarisme, d'intégrisme, voire même de rester dans le filon du nazisme le plus pur ; en tout cas, L. Ferry la décrit comme étant opposée à l'humanisme et à la démocratie. C'est sûrement de cette source qu'a bu L. Larcher, ainsi que bien d'autres critiques du mouvement écosophique.

3.3.2 La crise environnementale

Pour A. Næss, la crise environnementale plonge ses racines dans une culture de type techno-industrielle qui a envahi le monde entier.³ La situation actuelle est particulièrement critique du fait de la combinaison de deux facteurs, à savoir, l'aggravation de la dévastation environnementale et l'absence d'une politique adéquate touchant l'augmentation de la population humaine. Ce sont, comme nous l'avons déjà vu, deux préoccupations récurrentes de l'ensemble des experts de l'écologie ; ainsi le font savoir, par exemple, le rapport présenté au Club de Rome dans les années 70, et bien d'autres auteurs. Næss est, certes, alarmé par l'accroissement de la population mondiale ; cela, cependant, ne veut pas dire qu'il faille avoir recours aux pratiques qui chercheraient à éliminer l'espèce humaine, comme quelques-uns l'ont dit de lui. Bien entendu, les thèses de la « Deep Ecology », comme n'importe quel mouvement,

¹ *Ibid.*, p. 62.

² F. Flipo, « La deep ecology, un intégrisme menaçant ou libéralisme non-moderne ? », *Sens public* (2010) ; disponible sur <http://www.sens-public.org/spip.php?article761>, consulté le 20 octobre 2014.

³ Cf. A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 51-58.

peuvent inspirer aussi bien les courants fondamentalistes que les plus orthodoxes. C'est bien pour cela que L. Larcher¹ assure que les mouvements « éco-guerriers » ont pu s'inspirer de l'Écologie Profonde lorsqu'ils affirment qu'il faut passer à l'action et se débarrasser de l'homme. C'est le lien que cet auteur tisse entre les deux groupes mais, à vrai dire, ils auraient pu trouver leurs inspirations ailleurs. Ce qui est certain c'est qu'A. Næss n'appelle nulle part dans ses ouvrages à mettre fin à l'espèce humaine pour sauver la nature.

Næss ajoute que, jusqu'ici, le progrès a été mesuré en fonction de la consommation d'énergie et de l'acquisition ou de l'accumulation d'objets matériels. La « vie bonne » a été réduite aux conditions matérielles, de nouveaux besoins sont apparus, si bien que la vie moderne est artificielle. La société moderne ne garantit que le bien-être à court terme et à seulement une partie du monde, sous forme d'abondance matérielle. Bien que cela soit un sérieux problème auquel il faut prêter attention, cette crise écologique peut aussi être vue, dit-il, comme la motivation nécessaire pour :

Choisir une nouvelle voie et adopter de nouveaux critères de progrès, d'efficacité et d'action rationnelle. [...] Il se pourrait que la crise environnementale suscite une renaissance, de nouvelles formes sociales de coexistence combinées à un haut niveau de progrès technologique bien intégré à la culture, à un progrès économique (avec moins d'interférence) et à une expérience de la vie moins limitée.²

Moment opportun ou *kairos* pour rectifier le chemin : la proposition d'A. Næss ne semble être ni catastrophique, ni entièrement négative. On serait plutôt devant le moment propice pour construire un monde meilleur. Si cela est vrai, quels sont les principes subjacents d'un tel édifice ?

3.3.3 La Plateforme de la « Deep Ecology »

L'argument le plus important et qui constitue le point de départ de la « Deep Ecology » est la relationalité. Ainsi, « les organismes sont des nœuds au sein du réseau ou du champ de la biosphère, où chaque être soutient avec l'autre des relations intrinsèques ».³ Et Næss d'insister sur le fait que lorsqu'il parle d'organismes, il fait aussi référence aux composantes abiotiques de l'environnement (les fleuves, les paysages, les cultures, les écosystèmes). Toutes

¹ Cf. L. Larcher, *La face cachée de l'écologie*, op. cit., p. 94-121.

² A. Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 56.

³ *Ibid.*, p. 59.

les choses sont liées entre elles. C'est ce que M. Maffesoli appelle l' « invagination du sens » ou retour à l'essentielle nature de choses faites d'interdépendance et de correspondance.¹ Un autre partisan de ce mouvement, F. Guattari, affirme qu' « il n'y aura de réponse véritable à la crise écologique qu'à l'échelle planétaire et à la condition que s'opère une authentique révolution politique, sociale et culturelle réorientant les objectifs de la production des biens matériels et immatériels ». ² C'est-à-dire que les registres biologiques, sociaux et subjectifs doivent être pris en compte pour qu'il y ait un véritable changement.

De ce principe général dérivent, à notre avis, tous les autres. En effet, Næss résume en huit points les éléments de ce qu'il appelle la « plateforme du mouvement d'écologie profonde ». ³ Cela vaut la peine de les énumérer tels quels :

1. « L'épanouissement de la vie humaine et non-humaine sur Terre a une valeur intrinsèque. La valeur des formes de vie non-humaine est indépendante de l'utilité qu'elles peuvent avoir pour des fins humaines limitées.
2. La richesse et la diversité des formes de vie sont des valeurs en elles-mêmes et contribuent à l'épanouissement de la vie humaine et non-humaine sur Terre.
3. Les humains n'ont pas le droit de réduire cette richesse et cette diversité sauf pour satisfaire des besoins vitaux.
4. Actuellement, les interventions humaines dans le monde non-humain sont excessives et détériorent rapidement la situation.
5. L'épanouissement de la vie humaine et des cultures est compatible avec une baisse substantielle de la population humaine. L'épanouissement de la vie non-humaine nécessite une telle baisse.
6. Une amélioration significative des conditions de vie requiert une réorientation de nos lignes de conduite. Cela concerne les structures économiques, technologiques et idéologiques fondamentales.
7. Le changement idéologique consiste surtout à apprécier la qualité de vie (en restant dans un état de valeur intrinsèque) plutôt que de s'en tenir à un haut niveau de vie. Il faut se concentrer sérieusement sur la différence entre ce qui est abondant et ce qui est grand, ou magnifique.

¹ M. Maffesoli, *Matrimonium. Petit traité d'écophilosophie*. Paris : CNRS éditions, 2010, p. 11 et 51.

² F. Guattari, *Les trois écologies*. Paris : Galilée, 1989, p. 14.

³ A. Drenson, B. Devall et M. A. Schroll ont fait un diagramme qui montre comment fonctionnent les éléments de cette plateforme ; cf. « The Deep Ecology Movement : Origins, Development, and Future Prospects (Toward a Transpersonal Ecosophy) », *art. cit.*, p. 101.

8. Ceux qui adhèrent aux principes ci-dessus ont l'obligation morale d'essayer, directement ou non, de mettre en œuvre les changements nécessaires ».¹

Toutes les espèces ont donc une valeur propre et non pas en fonction de l'utilité pour les autres espèces ; on pourrait ainsi dire que la crise écologique s'enracine dans ce que l'être humain a donné une valeur aux espèces en fonction de leur utilité. Le mépris de ce monde semble se trouver à l'origine du problème.² C'est, encore une fois, une claire critique de l'anthropocentrisme. La chose devient compliquée lorsque l'on arrive au point 5 de la proposition de Næss. Il faut qu'il y ait moins d'êtres humains pour que la vie humaine et la non-humaine puissent s'épanouir. La question est de savoir pourquoi la nature doit s'épanouir et la présence humaine diminuer. Sur ce point, il vaut la peine de citer ici la critique de L. Ferry sur ce qu'il nomme l'antihumanisme de l'écologie profonde. Pour lui, en effet, il s'agit bien « de remettre en cause la tradition moderne de l'humanisme juridique pour parvenir à l'idée que la nature possède une *valeur intrinsèque* et qu'elle est, comme telle, digne de respect »³, ou encore « c'est que dans tous les cas de figure, l'écologiste profond est guidé par la haine de la modernité, l'hostilité au temps présent ».⁴ Des mots très forts qui ne semblent pas refléter le véritable souci de l'écologie profonde, bien au contraire, cette farouche mise en question semble venir non pas d'une analyse posée et bien pondérée de la situation critique dans laquelle se trouve la planète terre, mais de la même haine dont il parle.

L'humanisme est soulevé au plus haut sommet comme s'il était le moment le plus important et significatif de l'histoire. L'auteur semble ne pas vouloir se rappeler qu'aucune idéologie n'est parfaite ; n'est-ce pas par l'Homme en possession de ses capacités intellectuelles potentiellement illimitées que la Shoah est advenue ? N'est-ce pas cet Homme-là qui a conquis et pillé l'Afrique et l'Amérique-latine ? N'est-ce pas lui, encore, qui a considéré les indigènes et les femmes inférieurs spirituellement et intellectuellement parlant ? L'esclavage, n'est-ce pas le fruit de cet Homme-là ? Ferry recevrait sûrement les mots de Marx lorsqu'il affirmait : « Sans esclavage, il n'y aurait pas de coton ; sans coton, il n'y aurait pas d'industrie moderne. L'esclavage a donné toute sa valeur aux colonies, les colonies ont créé le commerce universel, le commerce universel est la condition nécessaire de la grande industrie. Pourtant, l'esclavage

¹ A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 60-61.

² F. Guattari, *Les trois écologies*, op. cit., p. 20.

³ L. Ferry, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, op. cit., p. 125.

⁴ *Ibid.*, p. 146.

est une catégorie économique de la plus haute importance ».¹ L. Ferry ne veut pas se penser comme un membre d'une famille plus grande qui inclut non seulement les êtres humains mais aussi les plantes, les animaux et toutes les choses, ce serait peut-être trop rabaisser l'humain, voire l'humilier, notamment lorsqu'il est question de toucher la démocratie. L. Ferry ne voit que des démons dans le mouvement écologique. L'humanisme représente pour lui l'âge adulte de l'humanité, alors que le mouvement écologique serait un retour en arrière. Mais n'est-ce pas ce même humanisme qui nous a portés vers la situation de crise dans laquelle nous sommes ? Ferry oublie la complexité de la réalité ; elle n'est pas noire ou blanche, il y a toute une palette de couleurs entre-elles. Il représente une certaine conception de l'humanisme qui se fonde sur la préséance de l'homme mais oublie ses aspects naturels. Il est fort possible que derrière sa pensée se trouve l'idée, comme dit Maffesoli, que « L'homme accompli n'est tel que quand et s'il a réussi à soumettre le naturel en lui et autour de lui ».²

Arne Næss ne dit autre chose quand il affirme qu'il faut trouver une stabilisation et réduire la population. On sait maintenant qu'il n'est pas le seul à le faire. Si tous les êtres humains de tous les continents cherchent à croître et à avoir les commodités qu'ont les pays soi-disant développés – et ils en auraient le droit ! – toutes les ressources de la planète ne sauraient suffire. C'est le mythe du progrès qui revient encore une fois.³ Ce que la proposition n°5 cherche à dire, c'est que la probabilité d'un changement rapide et profond de l'économie et de la technologie, dans l'état actuel des choses, est trop faible pour être prise en compte, et que la croissance économique dont parlent les pays industrialisés est incompatible avec l'épanouissement de la vie humaine et non-humaine. Il faut donc un changement d'attitude à l'égard des conditions de vie dans l'écosphère.

Tout comme un bon nombre de penseurs, A. Næss craint l'écologisme, c'est-à-dire le fait de limiter l'écologie au cadre des sciences naturelles, car l'écologie ne devrait pas être examinée comme une science universelle. L'écologisme considère que les choses sont objectives alors que la perception est subjective. Or, on a accès, non pas aux choses en soi, mais à des réseaux ou à des champs de relations auxquels les choses participent et dont elles ne peuvent être séparées. La réalité n'est pas faite que de choses, la valeur que l'on donne aux choses est fondamentale. La nature telle qu'elle est en soi n'existe pas, il n'y a que la nature pour quelqu'un. La nouveauté de la crise écologique demande que soient clarifiées les valeurs

¹ K. Marx, *Misère de la philosophie*. Paris : Payot et Rivages, 1996, p. 139.

² M. Maffesoli, *Matrimonium. Petit traité d'écologie*, op. cit., p. 31.

³ F. Guattari, *Les trois écologies*, op. cit., p. 17.

ultimes qui président à l'organisation de la vie. Cela signifie aussi qu'il ne faut pas nier l'instinct¹, part essentielle de la vie. On assiste aujourd'hui à une destruction des conditions nécessaires de ce que Næss appelle une « évolution continue », indispensable pour le maintien à long terme de la diversité et de la richesse des formes de vie. Car l'extinction d'une espèce peut entraîner l'extinction de centaines d'autres.

3.3.4 Préceptes ou normes secondaires

Næss aime parler de la *gestalt*, c'est-à-dire du caractère fondamental de la totalité au sein de laquelle les parties prennent une place individuellement. La *gestalt* est donc une unité de sens, comme dans une partition où les notes individuelles doivent être lues dans l'ensemble de la musique. « Le tout est dans les parties »², dit-il, ou « il n'est rien dans la nature, en tant que composante de la nature, qui ne recèle en soi un tel microcosme ».³ Il est intéressant de noter que l'auteur croit que la réalité est composée d'un grand nombre de *gestalts* issues des cultures étrangères, car les relations géographiques président à l'aménagement du cadre bâti et à la formation de l'identité personnelle. Ainsi, de nouvelles *gestalts* devraient être formées en d'autres endroits de façon à ce que, après des années, il demeure impossible de recréer les symboles et les *gestalts* les plus fondamentales. C'est comme si de nouvelles innocences apparaissaient tous les jours.

La « Deep Ecology » donne aussi une très grande importance à l'*émotion*, contrairement au rationalisme de la société occidentale moderne. Or, la réalité dont on fait l'expérience lie spontanément l'émotionnel et le rationnel. Il faut, bien entendu, distinguer entre les sentiments spontanés et l'énonciation de valeurs ou la proclamation de normes motivées par des sentiments forts, mais assumant une fonction cognitive déterminée. Les sentiments ne sont pas neutres, certes, c'est pour cela que l'auteur affirme le besoin de formuler des normes et des valeurs prioritaires. Le personnel et l'idiosyncratique doivent rester en dehors.

Une question revient souvent, à savoir : « Si l'élévation du niveau de vie et la production de l'abondance matérielle ne suffisent plus à définir les objectifs politiques principaux, quelles sont les propositions alternatives ? »⁴ Au-dessus de la « quantité de vie » devrait se trouver la question de la « qualité de vie », le bien-être. Quelles seraient les qualités de la 'vie bonne' ?

¹ M. Maffesoli, *Matrimonium. Petit traité d'écologie*, op. cit., p. 21.

² A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 108.

³ *Ibid.*, p. 109.

⁴ *Ibid.*, p. 141.

Sans vouloir entrer dans le détail, Næss propose de tenir compte du plaisir : « Il convient de choisir [ce qui apportera] le moins de souffrance »¹, mais en même temps, la pensée gestaltiste conduit à promouvoir le bonheur plutôt que le plaisir, car celui-là relève d'une totalité. En outre, entre le bonheur et la perfection (du verbe latin *perficere*, « mener à bien », « faire le travail attendu »), il faut choisir le dernier, compris comme la qualité de vie de chacun des membres d'une communauté.

Une autre notion, fort importante dans la proposition des écologistes qui adhèrent à la « Deep Ecology », est celle de la *réalisation de Soi*, avec un grand S. La réalisation de Soi signifie un type de perfection, et désigne aussi bien un processus qu'un objectif ultime. Il est question de la réalisation tant au plan personnel qu'au plan communautaire, ainsi que de l'accomplissement de la réalité comme totalité. Dans la ligne de pensée de Spinoza, Næss affirme que « la préservation de soi [...], ne peut se réaliser que si chacun partage avec les autres, joie et tristesse, ou, plus fondamentalement, si l'étrécissement de l'ego du petit enfant se déploie en un moi (self) embrassant la totalité du genre humain ».² En d'autres termes, l'accomplissement personnel dépend de celui de la totalité, le « je » ne peut pas être réalisé tant qu'il y aurait un « tu » souffrant et/ou méprisé, car l'expérience personnelle s'enracine dans celle de l'espèce. Ainsi, une action sera appelée belle lorsqu'elle garantit le développement le plus profond et le plus global de la personnalité humaine. Il faut laisser le « Soi » se développer.

Dominique Bourg³ distingue sept principes dans la « Deep Ecology », ce qui nous semble un peu itératif par rapport aux huit éléments de la plateforme de Næss. K. Sale⁴, quant à lui, les réduit à trois : le premier dit que la vie, humaine et non humaine, a de la valeur indépendamment de l'utilité qu'elle peut avoir pour l'être humain ; le deuxième affirme que les êtres humains sont très nombreux et que leur action est irrespectueuse envers les autres formes de vie avec des conséquences désastreuses ; finalement, le troisième principe assure qu'il faut faire des changements significatifs pour atteindre l'équilibre. Nous préférons nous tenir à un seul principe général qui dévoile ensuite une série de préceptes ou normes secondaires que nous avons déjà explicitées. Ce principe affirme, rappelons-le, que la réalité est un réseau de relations où la réalisation du soi dépend de celle du Soi et *vice-versa*. Cette réalité ne peut pas être réduite aux aspects matériels, car les choses se trouvent dans un entrelacement de

¹ *Ibid.*, p. 143.

² *Ibid.*, p. 148.

³ D. Bourg, « Droits de l'homme et écologie », *Esprit*, 1992, 185, p. 10.

⁴ K. Sale, « Deep Ecology and Its Critics », *The Nation*, 1988, may 14, p. 671.

corrélations dont l'émotion est indispensablement liée. La *gestalt*¹ est le terme qui résume ce principe général. Il est question de s'ouvrir à une lecture qui tienne compte en plus des aspects matériels², aussi des valeurs et de l'émotion.

Ceux et celles qui sont venus après A. Næss ont développé d'autres idées ou, comme dit K. Sale, que nous suivons de près, d'autres « key concepts »³ qu'il vaut la peine de mentionner rapidement. D'aucuns ont repris la vieille idée de la primauté de la *vie sauvage* tant prônée par Thoreau. La vie sauvage a une valeur en elle-même, elle est le lieu où toutes les espèces peuvent vivre et s'épanouir. Comme disait D. Foreman, « le monde réel est sauvage [et] préserver la diversité originelle et sauvage est la question la plus importante ».⁴ Avoir un sens d'appartenance est aussi très important pour les partisans de la « Deep Ecology », c'est un autre principe qui dit que l'enracinement est fondamental pour le bien-être des personnes. Il est primordial de se sentir chez soi. En général, les adeptes de la « Deep Ecology » manifestent une opposition ouverte envers la société industrielle, car elle s'éloigne du monde naturel. La société industrielle est irrationnelle, le progrès technologique est un mythe. Ils s'opposent également à l'idée chrétienne d'être un « stewardship » (« intendant ») qui implique toujours une intervention humaine sur la nature et une supériorité. Les leaders de ce mouvement adhèrent aux traditions des peuples indigènes qui ont une conscience écologique plus développée, par exemple, les Indiens d'Amérique. J. Donald Hughes affirme que « les modèles culturels des Indiens américains, basés sur la chasse et l'agriculture pratiquées selon les perceptions spirituelles de la nature, aident à préserver effectivement la terre et la vie sur la terre ».⁵ Deux autres principes sont à évoquer. D'une part, la place fondamentale de la spiritualité, comprise comme sagesse, intuition, foi et, d'autre part, l'Autoréalisation, c'est-à-dire la réalisation personnelle inséparable de la réalisation collective, y compris la nature elle-même.

Les suggestions de la « Deep Ecology » sont sans doute intéressantes et capitales dans le cadre de la crise écologique. Elles vont marquer toute la réflexion écologique postérieure.

¹ C'est finalement le souci pour le tout qui intéresse, « le souci de la maison (*oikos*) commune » dit Maffesoli ; cf. M. Maffesoli, *Matrimonium. Petit traité d'écophilosophie*, op. cit., p. 41.

² Il faut faire une place à autre chose que la « Déesse raison », dit M. Maffesoli, *ibid.*, p. 24.

³ *Ibid.*, p. 671-672.

⁴ « Wilderness is the real world [and] preservation of wilderness and native diversity is the most important issue » ; cité par K. Sale, « Deep Ecology and Its Critics », *art. cit.*, p. 671.

⁵ « The American Indians' cultural patterns, based on careful hunting and agriculture carried on according to spiritual perceptions of nature, actually preserved the earth and life on the earth » ; cité par K. Sale, *idem*.

Cela dit, cette pensée paraît tout de même insuffisante car, non seulement elle fait une herméneutique réductrice des textes bibliques et de l'histoire, mais, de surcroît, elle ne prend en compte le religieux ou le spirituel que partiellement et non pas comme un élément aussi primordial de la réalité.¹ Il n'empêche qu'A. Næss a une heureuse intuition² : il ne doit pas être question de *quantité de vie* mais de *qualité de vie*. Il existe un rapport à la nature autre que le simple développement³, c'est le « Temps des tribus » de Maffesoli qui favorise la spontanéité, le non-projet dans le rapport aux autres et à la nature, tribalisme qui induit la solidarité et la générosité.

Le nouveau paradigme dont parlent les écologistes et les éco-théologiens fait penser à une vision du monde qui était déjà présente chez les peuples indigènes de l'Amérique Latine et d'ailleurs. Il s'agit, rappelons-le, d'une sagesse que la vie donne, qui plonge ses racines dans l'expérience : il n'est pas question d'une élaboration logique et argumentative, fruit d'un long et systématique raisonnement. Il n'y a pas d'explications, par exemple, sur le pourquoi toutes les choses sont ou doivent être en relations réciproques, c'est ainsi qu'ils le perçoivent. Agresser une espèce affecte toutes les autres, car tout est interconnecté. C'est une intuition qui vient de l'expérience de la vie.

Sans vouloir céder à la tentation de demander à cette sagesse une justification d'ordre logique ou argumentative, il faudrait, tout de même, expliciter davantage le pourquoi de cette relativité. Les ouvrages sont parfois quelque peu itératifs. Les partisans du « Buen vivir » font des affirmations, à la lumière des traditions indigènes, sur le comment vivre autrement. Le dégoût vis-à-vis d'un monde qui a tendance à prononcer les différences et les exclusions est sans doute l'élan principal. Il faut un autre monde. Le risque d'être pris par les politiciens ou autres, altérant leur originalité, est évident. J. Viaña l'a bien vu, comme nous l'avons souligné pour le cas de l'interculturalité. Il faudrait creuser encore plus pour découvrir d'où vient cette sagesse. La proposition que nous aborderons dans les parties suivantes de notre recherche aidera, sans doute, à l'expliquer.

L'intuition dont parle le « Buen vivir » semble être un élément commun avec l'intuition dont parlent aussi bien A. Næss et tous les partisans de la « Deep ecology » ainsi que R. Panikkar. Il ne s'agit pas d'un refus de raisonnement mais d'un complément : la *sophia* doit

¹ Cf. la lecture faite des textes de l'Ancien et du Nouveau Testaments : A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 290-299.

² Intuition dans le sens d'être attentif à ce qui est évident ; « avoir l'ouïe fine », dit Maffesoli, *Matrimonium. Petit traité d'écologie*, op. cit., p. 63.

³ M. Maffesoli, *Matrimonium. Petit traité d'écologie*, op. cit., p. 43.

aller, main dans la main, avec le *logos*. La réalité ne doit pas être réduite aux seules démonstrations scientifiques.

DEUXIEME PARTIE

« L'intuition cosmothéandrique et l'écosophie »

La crise écologique est, sans doute, une question de vie et de mort, mais surtout de Vie. Le modèle de société, le « système » comme beaucoup l'appellent, dans lequel nous vivons, est porteur de discrimination, de douleur, d'angoisse, d'incertitude, de pauvreté, pour une grande partie des habitants du monde. Il véhicule ou suppose une certaine conception de la vie qui mène vers la mort, vers la disparition de la vie sur terre, notamment de la vie humaine. Monorationnelle, mono-culturelle et auto-suffisante, cette vision du monde ne fait qu'aggraver la situation.

Cependant, la Vie se fraie peu à peu un chemin dans les ténèbres. Un nouveau paradigme voit le jour et veut s'imposer. Ce nouveau paradigme plonge ses racines dans un fervent désir de vivre en plénitude les uns à côté des autres. C'est un souci de communion, un nouveau paradigme qui questionne les racines individualistes d'une société technocratique, racines qui font sombrer l'être humain dans le désespoir. La crise écologique touche avant tout le pauvre. C'est la vie des plus faibles qui est en danger. Les envies des Occidentaux menacent la Vie sur notre Terre. Le vieux paradigme – encore présent – tendait (tend !) à séparer, à distinguer ou à faire disparaître certains aspects de la réalité. Le dualisme marquait (marque !) le rythme, accompagné d'un temps linéaire et d'un espace froid et sans mystère. La divinité, avions-nous dit, n'avait (n'a !) plus de place. Elle était (est !), simplement, inutile. La mentalité scientifique et technologique – régie par le *logos* – s'est emparée de tous les recoins de l'univers. Les discours *écologiques* font appel au *logos* pour trouver une solution à la crise. La technologie, qui a sans doute quelques *mea culpa* à faire, veut prendre le dessus et chanter, encore une fois, ses bienfaits, tout en apportant soi-disant les solutions, toujours technologiques. Il semble que cela ne soit plus suffisant. Il faut faire un pas de plus dans la direction d'une *sophia*, d'une sagesse. Nous ne sommes plus dans le temps de la division, mais dans le *kairos* de l'unification. Il faut ramasser les débris pour que la réalité soit, de nouveau, une seule.

Mais un nouveau paradigme signifie aussi un nouveau mythe. En fait, toute affirmation, toute croyance n'a de sens que dans le mythe qui la soutient. Or, nous sommes témoins d'une transformation radicale qui nous porte vers un nouveau mythe.¹ Le mythe scientifique, rationnel, *logique* n'a pas suffi, ne suffit plus ; ce *logos*, tant mis en exergue par la société technologique rationnelle occidentale, n'a pas aidé à nous faire sortir de la crise, bien au contraire, il nous fait sombrer, de plus en plus, dans l'impasse. Les solutions tant attendues ne

¹ Cf. R. Panikkar, *The Rythm of Being. The unbroken Trinity*. New York : Orbis Books, 2010, p. 368.

sont jamais arrivées. Pourquoi ? Peut-être la réalité a-t-elle été découpée, démembrée ? C'est bien ce qu'il semble arriver. Le réel ne peut pas être perçu uniquement par le *logos*, il y a aussi l'indescriptible, le spirituel, le mystique, qui n'est perçu que par un œil spirituel, par l'intuition, par la foi¹, par la sagesse. *Logos* et *sophia* doivent cheminer ensemble. Le nouveau mythe veut aussi tenir compte de la *sophia*. Il faut donc aller plus loin et cesser de poser la raison en maîtresse absolue. Comme l'affirme H. Küng : « la raison qui se pose de plus en plus en absolu, qui demande justification de tout [...], qui ne prend pas place dans un cosmos et pour qui rien n'est jamais saint, se détruit elle-même ».² La raison toute seule se perd.

Qui dit mythe, dit aussi symbole. L'être humain ne peut pas vivre sans symboles. Le réel nous apparaît aussi dans le symbole ; il n'est pas la réalité, certes, mais sa manifestation, sa révélation. Il ne s'agit pas de la « chose » elle-même, mais de l'épiphanie de cette « chose ». La société actuelle veut supprimer les symboles pour ne retenir que le concret, le factuel, le mesurable, seuls les signes lui importent. Une lecture sapientiale de la réalité inclut le symbole, parce que la vie est remplie de symboles. La planète est menacée, certes, et cette menace plonge ses racines dans une excessive rationalité de l'être humain ; il faut faire une place au symbole. Or, l'écologie ne semble pas vouloir cheminer dans cette direction. Il faut tourner les yeux vers l'écosophie.

La plupart des théologiens contemporains plaident pour une reprise de la théologie de la création. Cependant, en relisant attentivement les différentes et multiples propositions, on peut s'apercevoir qu'une idée se faufile progressivement. En effet, il paraît nécessaire que la théologie de la création se fasse accompagner d'une théologie trinitaire, également renouvelée. Un premier pas fondamental a été fait par G. Siegwalt insistant sur le fait qu'il faut travailler la question écologique d'une manière holistique. Il faut retrouver une analyse qui prenne en compte la totalité et la sagesse. Pour lui, la crise écologique plonge ses racines dans une vision dualiste de la réalité. J. Moltmann, quant-à lui, invite à repenser la notion de « Dieu », dans le sens d'une communauté unique, celle du Père, du Fils et de l'Esprit Saint. Il faut comprendre

¹ Par le « troisième œil » dont parlaient Hugo de saint Victor et l'école des victoriens du XII^e siècle. Ces derniers disaient que Dieu créa l'homme avec trois yeux : le corporel (réalité sensible), le rationnel (réalité rationnelle) et un troisième, l'œil de la contemplation (vision religieuse et mystique, l'œil de la foi) ; lorsque l'homme a été chassé du paradis, le premier œil fut débilité, le deuxième perturbé et le troisième aveuglé. Il faut donc cultiver ce troisième œil qui permet de reconnaître et faire l'expérience de Dieu. C'est dans ce sens que Panikkar dit : « Paul n'a jamais vu Jésus avec le premier œil [celui des sens]. La vision de son second œil [intellectuel] lui a dit que Jésus était un traître qui méritait la mort. Ce n'est qu'à Damas que s'ouvre son troisième œil [celui de l'Esprit] et arrive à contempler non pas Jésus mais le Christ qui est en Jésus » ; cf. R. Panikkar, *La Plenitud del hombre. Una cristofanía*. Madrid : Siruela, 2004, p. 48.

² H. Küng, *Projet d'éthique planétaire. La paix mondiale par la paix entre les religions*, op. cit., p. 36.

Dieu comme étant relations intrinsèques. Malheureusement cette approche ne semble pas avoir été retenue par les théologiens, bien qu'elle soit dans une ligne de pensée plus en accord avec la tradition. A. Gesché, tout en reprenant la théologie de la création, soulignait le fait que notre terre est devenue un monde muet et sans *Logos*. L'homme doit assumer sa tâche d'être diacre du *Logos*. La définition qu'il donne à ce terme – *Logos* – est tout de même un peu éloignée du sens de raison, ou de discours logique. Même s'il s'agit de faire de ce monde un lieu « raisonnable », ce *logos* est aussi porteur d'une sagesse transmise de génération en génération. L'écothéologie, nous semble-t-il, fait un bond significatif en voulant dire le Dieu-trinité et son rapport au monde.

Les différentes traditions chrétiennes ont fait, à peu près, de même. Elles ont mis l'accent sur la théologie de la création, bien qu'il y ait quelques « étincelles » qui renvoient à la théologie trinitaire. Ainsi, la *Commission de la Défense de la Nature*, commune à l'Eglise de la Confession d'Augsbourg et à l'Eglise Réformée d'Alsace et de Lorraine, invitait à prendre comme appui la foi trinitaire de l'Eglise. Il en va de même du rassemblement de Bâle, où l'on signale les points de repère de la foi chrétienne, mentionnant, avant tout, la foi au Dieu trinitaire. Malheureusement, ils en sont restés là. L'Eglise Orthodoxe développe également une théologie de la création mettant l'accent sur la présence de Dieu dans le monde, moyennant les *logoi* et les *énergies divines créées*. C'est une théologie, certes, plus trinitaire, mais qui ne va guère très loin. L'accent est aussi mis sur la présence de Dieu dans sa création. Il faudrait dire, à peu près, la même chose de l'Eglise Catholique. Les différents rassemblements latino-américains en sont des exemples évidents. Le développement semble être le souci des évêques de la région. Il faudrait prêter plus d'attention aux nouvelles propositions – telles que la « Deep Ecology » et le « Buen vivir » –, car elles sont porteuses du désir de trouver une solution aux véritables problèmes.

Rappelons l'hypothèse de notre travail. La crise écologique semble exiger une réponse radicale qui tienne compte de toute la réalité. Ne faut-il pas compléter l'*écologie* avec une *écosophie* et faire en sorte que toutes deux cheminent ensemble ? Ne doit-on pas faire accompagner, voire précéder, la théologie de la création, par une théologie trinitaire renouvelée ? Ne faudrait-il pas affirmer avec J. Moingt : « Il est donc urgent de repenser la création dans une perspective trinitaire, pour qu'elle remplisse à nouveau le rôle de chemin de l'homme vers Dieu que lui assigne la révélation, et de renouer à cet effet le lien entre l'acte

créateur et les relations d'origine qui structurent l'existence trinitaire de Dieu »¹ ? R. Panikkar répond positivement à ces questions. C'est le chemin qu'il ose emprunter pour aborder cette problématique, celui de la théologie trinitaire qu'il appellera « Intuition Cosmothéandrique ». Est-ce une vraie alternative pour sortir de la crise écologique ?

L'intuition cosmothéandrique et toute la démarche de R. Panikkar rejoignent et dépassent la proposition de la « Deep Ecology », telle qu'elle a été avancée par A. Næss. Rejoint, car elle utilise une série de termes et de notions similaires à celles de ce mouvement ; dépasse, car elle fait un pas de plus. Nous commencerons cette deuxième partie de notre recherche avec un premier chapitre qui essaie de montrer pourquoi l'intuition de R. Panikkar s'inscrit dans la ligne de pensée de la « Deep Ecology », mais nous montrerons aussi comment il s'en éloigne et pourquoi. Cela étant fait, nous entrerons dans les profondeurs de la pensée de notre auteur, en réalisant, d'abord, une lecture de l'histoire qui nous portera vers ce qu'il appelle une « conscience transhistorique », à partir de laquelle va naître une nouvelle innocence qui changera les rapports Dieu-Homme-Monde, marqués, jusqu'ici, par l'exclusion. Nous prendrons également connaissance de ce que notre auteur considère être les causes de la crise écologique pour, dans un troisième chapitre, aborder ce qui constitue le noyau de notre travail. En effet, la réponse à la crise se ferait moyennant ce que R. Panikkar nomme l'Intuition Cosmothéandrique, ciment, en fait, de toute sa pensée. C'est une réflexion qui prend appui sur la Trinité Divine pour s'élargir vers une Trinité dite Radicale, et *vice-versa*, d'une Réalité Trine vers une Trinité Divine. Dans ce dernier chapitre nous étudierons, au préalable, les fondements sous-jacents à une telle intuition, ainsi que les piliers sur lesquels elle repose. Ayant fait cela, nous pourrions aborder l'intuition cosmothéandrique, base de l'écophilosophie de Panikkar.

¹ J. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme. De l'apparition à la naissance de Dieu*, op. cit., p. 294-295.

Chapitre 1. R. Panikkar et la « Deep Ecology »

L'intuition de R. Panikkar peut être rapprochée de celle d'A. Næss. Elles cheminent toutes deux dans la direction d'une écologie. Il importe peu de savoir qui a été le premier¹ à faire une telle proposition, tous deux, croyons-nous, font partie de ce courant que l'on nomme aujourd'hui « Écologie », l'un en tant que théologien, l'autre comme philosophe. Ils osent proposer une nouvelle approche pour chacune de ces deux disciplines, préoccupées par le problème environnemental.

L'intérêt de ce travail de rapprochement est de dire, d'une part, que la proposition de R. Panikkar n'est pas isolée, qu'elle s'inscrit dans un mouvement beaucoup plus ample dont fait partie, sans aucun doute, son initiateur A. Næss ; et, d'autre part, de souligner ses nouveautés et ses points forts. Cela nous permettra, du même coup, d'entrer en contact avec la pensée de notre auteur et de mieux saisir son travail théologique, vis-à-vis d'une construction plutôt philosophique. Si du philosophe norvégien nous avons déjà fait une présentation sommaire dans la première partie de cette recherche, cette approche nous permettra de l'approfondir davantage.

Quatre grands thèmes pourraient résumer les ressemblances des deux pensées. D'abord, les présupposés définissant l'écologie, chez l'un et l'autre auteur ; puis, la critique faite à l'égard de la rationalité occidentale et de la technologie ; ensuite, la thèse principale concernant l'unité et la diversité de la réalité ; et enfin, nous finirons avec la question politique. Ces « ressemblances » montreront, bien entendu, les singularités de chaque auteur, ainsi que les originalités de chacun d'entre eux. Avant cela, essayons de comprendre comment chacun comprend le terme « écologie ».

¹ Nous avons dit que l'on affirme, unanimement, qu'A. Næss est le fondateur de l'écologie profonde et le premier à employer le terme d'écologie. Nous le croyons aussi. On chercherait en vain, dans les publications de Næss, une quelconque référence à R. Panikkar. En revanche, R. Panikkar cite, au moins une fois, A. Næss et une autre fois l'écologie profonde et reconnaît que le terme qu'il utilise avait déjà été employé par l'auteur norvégien, tout en disant qu'il lui donne un autre sens qui se rapproche plus de celui d'« éco-philosophie » donné par H. Skolimowski dans son ouvrage *Eco-philosophie et éco-théologie : pour une philosophie et une théologie de l'ère écologique*, op. cit. Cf. R. Panikkar, *Vision trinitaire et cosmothéandrique : Dieu-Homme-Cosmos*. Paris : Cerf, 2013, p. 357, note 14 et R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*. Madrid : Trotta, 1999, p. 166.

1.1 La compréhension d'un terme

Commençons, donc, par la définition du terme en lui-même. A. Næss le comprend comme une pratique ou une sagesse pratique : « En écosophie, à la différence de la philosophie académique, ce ne sont pas les généralités auxquelles on peut s'élever qui comptent, mais les décisions et les actions »¹, il est donc question de prendre des décisions et d'agir. En effet, lorsque l'écophilosophie essaie de résoudre des problèmes qui concernent la nature et nous-mêmes, elle devient une écosophie. L'« écophilosophie » conduit donc vers l'écosophie. Le discours philosophique doit ainsi devenir une pratique individuelle, en vue du bien commun. Il doit se transformer en « écosophie personnelle ».² Notons que, pour Næss, il n'existe pas une écosophie généralisée ou généralisable, elle reste toujours une initiative personnelle. Il est alors essentiel de s'abstenir de toute absolutisation : « tout effort d'expression franche et directe des normes devrait s'accompagner simultanément d'une élimination de tout absolutisme, de toute arrogance et de toute visée *sub specie æternitatis* dans l'énonciation des normes dont la validité serait censée ne connaître aucune limitation dans le temps et dans l'espace physique et social »³, affirme l'auteur. Il ne s'agit pas, non plus, d'une recherche rationnelle ou scientifique abstraite. « C'est sur la base d'une écophilosophie qu'il est loisible, en un second temps, de développer une écosophie personnelle en vue d'aborder les situations pratiques dans lesquelles nous sommes impliquées »⁴, dit-il. Chez Panikkar, le terme d'écosophie renvoie à une sagesse dans la gestion de l'habitat humain qu'il appelle également sagesse de la terre. C'est donc aussi une action plutôt qu'une réflexion, c'est une *sophia* et non pas un *logos*, bien que l'un ne puisse pas se faire sans l'autre. « Ce n'est pas un cercle vicieux, mais un cercle vital. Toute théorie surgit d'une *praxis* et toute *praxis* dérive de la théorie »⁵, dit Panikkar. Nous aurons l'occasion de nuancer cette première définition au fur et à mesure que nous approfondirons l'intuition de notre auteur. Voyons maintenant les présupposés.

¹ A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 82.

² *Ibid.*, p. 73.

³ *Ibid.*, p. 125.

⁴ *Ibid.*, p. 73.

⁵ « No es un círculo vicioso, sino un círculo vital. Toda teoría surge de una *praxis* y toda *praxis* deriva de la teoría. » ; cf. R. Panikkar, *El Espíritu de la política*. Barcelone : Ediciones Península, 1999, p. 157. Voir aussi, R. Panikkar, *The Rythm of Being*, op. cit., p. 31, où l'auteur développe, en outre, la relation entre le Tout et le Particulier « The Whole and the Concrete ».

1.2 Les présupposés

Une sagesse qui aide à prendre des décisions pratiques concernant la nature et nous-mêmes, d'une part, et, d'autre part, une sagesse dans la gestion de l'habitat qui renvoie à la Vie dans son ensemble. Les propositions des deux auteurs contiennent un certain nombre d'idées sous-jacentes qu'il faut connaître pour mieux saisir leurs enjeux.

1.2.1 L'intuition

Cette sagesse n'est pas une connaissance académique ou une accumulation de savoirs logiques, c'est une « intuition ». En effet, il ne s'agit pas d'une pensée logique, dans le sens mathématique, mais d'une autre manifestation du réel, car le réel ne se réduit pas à ce qui est sensible. L'écophilosophie affirme que la réalité ne peut pas être réduite à une réflexion scientifique. Un grand nombre d'aspects de cette réalité ne peuvent pas être mesurés, encadrés ou limités à un chiffre. L'intuition est ainsi établie par Næss comme le centre de l'écophilosophie :

Conformément à l'intuition qui est au centre de l'écophilosophie, il importe de ne pas perdre de vue qu'il y a quelque chose que nous appelons la réalité et qui est l'unité de tout ce qui vit. L'idée de totalité ne peut être négligée. Les études fragmentaires ne sont satisfaisantes que parce que les questions posées sont partielles et qu'elles doivent l'être dans la mesure où il est impossible de tout étudier simultanément.¹

Cette « intuition » dit que la réalité ne s'épuise pas dans les descriptions de la « physique mathématique et mécaniste ».² Faire cela impliquerait de vider la nature des qualités que nous expérimentons spontanément et signifierait, en outre, qu'elle ne serait qu'un stock de ressources pour l'homme.

De son propre aveu, à l'origine de ses propositions se trouvent d'abord des intuitions, qui proviennent de sa fréquentation de la nature :

Dès mon plus jeune âge et jusqu'à la puberté, j'ai passé des heures entières, des journées et des semaines, les pieds dans les rivières peu profondes, à étudier et à m'émerveiller de la diversité et de la richesse prodigieuse de la vie marine. Le grouillement magnifique de ces formes minuscules dont personne ne se soucie et que personne ne voit indiquait la présence d'un

¹ A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 138-139.

² *Ibid.*, p. 119.

monde apparemment infini, mais qui était néanmoins mon monde. Tandis que le monde des hommes me laissait bien souvent indifférent, je m'identifiais volontiers à la nature.¹

Ce sont donc des expériences bien réelles et concrètes qui ont donné lieu à une réflexion ; ces expériences ont également donné des moyens pour exprimer et développer les intuitions « abstraites » et, souvent, indescriptibles.

Dans la pensée de Panikkar, l'intuition occupe également une place fondamentale ; elle renvoie, en même temps, à d'autres notions, également essentielles. Il est donc important de nous arrêter davantage sur ce point.

L'intuition renvoie, d'abord, à une sagesse et la sagesse, à son tour, à une expérience qui se fait dans le for intérieur de la personne. Panikkar affirme qu'il est deux genres d'expériences, en lien, certes, l'un avec l'autre, mais différents. Il y aurait, en premier lieu, les expériences de tout genre que font les personnes, parfois insaisissables, c'est-à-dire le contact avec les choses et le monde, qui permettent d'appréhender la réalité sous sa forme physique et intellectuelle. Ces expériences sont définies à l'aide d'une formule, à savoir, $E = e + m + i + r$. Panikkar l'explique de la manière suivante : « L'Expérience (E) est un ensemble d'expériences (e), de la mémoire que l'on conserve de ces expériences (m), de notre interprétation (i) et de la réception (r) dans le contexte culturel de notre temps et de notre lieu ».² Les données sur « m », « i » et « r » sont d'habitude assez nombreuses, en revanche, il n'est pas facile de dire quoi que ce soit sur « E » si l'on ne connaît pas « e ». L'Expérience (E) est elle-même une somme de petites expériences. Celles-ci restent dans la mémoire et sont, ultérieurement, interprétées en fonction des deux contextes, temporel et spatial. En deuxième lieu se trouvent les expériences que notre auteur appelle « ultimes » et qui dévoilent une réalité également ultime, c'est-à-dire une réalité que l'on ne peut pas déduire de quoi que ce soit, ou réduire à quoi que ce soit. Les expériences ultimes ne peuvent pas être comparées, car il n'existe pas de point de repère méta-ultime, neutre ou impartial. Elles ne sont donc pas « mathématisables ». Ces expériences se font à l'intérieur de la personne et elles ont un caractère mystique.

Aussi bien Panikkar que Næss affirment que la raison fut érigée comme reine dans la Modernité et que, pour eux, ce fut la plus grande disgrâce qui a entraîné les Occidentaux vers

¹ Voir A. Næss, « How My Philosophy Seemed to Develop », A. Mercier et M. Svilar (eds.), *Philosophers on Their Own Work*, New York : Peter Lang, 1982, p. 270. Cité dans A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 21. Préface de D. Rothenberg.

² R. Panikkar, *La Plenitud del hombre. Una cristofanía*. Madrid : Siruela, 2004, pp. 68-70.

la crise écologique. Ce malheur est survenu à la suite de Descartes¹ pour qui la vérité est dans la non-contradiction. Il n'acceptait comme vrai que ce qu'il pouvait voir d'une manière claire et distincte. Malheureusement, ce qui n'était qu'un principe épistémologique sera transformé en une conclusion ontologique : la vérité n'est que ce qui apparaît à nos yeux comme clair et distinct. « A partir de ce moment-là, la vérité reste prisonnière de la raison humaine »², dit Panikkar. Cependant, Descartes n'est que le début de la chaîne, car c'est Kant³ qui a changé le rôle passif de la raison en une fonction plus dynamique. La vérité n'est pas seulement ce que nous pouvons voir avec clarté, mais ce dont nous sommes absolument sûrs, car nous contrôlons le fonctionnement de l'intellect. Pour lui, il ne faut pas transgresser les exigences des données empiriques. A la suite de Kant se trouve Hegel pour qui la raison devient Esprit et l'Esprit, la Réalité Suprême, c'est-à-dire Dieu. « La conscience est un moment essentiel de la vérité »⁴, dit Hegel. C'est le royaume de l'idéalisme, dans lequel la dignité de l'homme se trouve dans la participation de ce mouvement de l'Esprit. La *praxis*, dans ce schéma, dit Panikkar, est mal représentée, voire même absente. La réaction vient avec Marx et Engels, les fidéismes, les volontarismes et les romanticismes, assure notre auteur. Ce qui va finalement arriver, c'est l'éloignement progressif de l'homme de la nature⁵, du cosmos, dû à cette ascension de la raison. L'homme devient le seigneur de l'univers. Il est la figure centrale, autour de laquelle toutes les choses tournent.

Panikkar affirme avec radicalité que le monde actuel ne pourra pas être « sauvé » avec les seuls discours rationnels : il faut aussi le cœur. Il est peu probable, cependant, qu'il invite au rejet radical de la raison, il serait plutôt question d'une prise en compte de l'action de l'Esprit. Encore une fois, le *logos* et la *sophia* doivent aller ensemble. Cette démarche implique un changement de la vision du monde qui se fera, dit l'auteur⁶, dans la mesure où la foi⁷ change les repères habituels. Pour le chrétien, par exemple, la manifestation du Christ⁸ peut

¹ « L'heure était à la victoire sans partage d'une représentation mécaniste de la nature et à la généralisation d'un rapport pratique d'exploitation de ses ressources. Toutes les conditions étaient dès lors réunies pour que Descartes proclame triomphalement dans son *Discours de la méthode* ». Cf. A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 302.

² R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 54.

³ Panikkar cite la préface à la *Critique de la raison pure* de Kant, voir *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 55, note 56.

⁴ Cité par Panikkar dans *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 55.

⁵ Sur ce point, on peut lire avec profit les réflexions de C. Larrère et R. Larrère dans l'introduction de leur ouvrage *Penser et agir avec la nature. Une enquête philosophique*, op. cit., p. 5-17.

⁶ *Ibid.*, p. 42.

⁷ La foi est une notion fondamentale chez Panikkar. La foi ne peut pas être raisonnée. Elle se reçoit comme un don. Elle peut être décrite comme une attitude réceptive du mystère.

⁸ Que Panikkar appelle « christophanie » ; cf. R. Panikkar, *La Plenitud del hombre. Una cristofanía*, op. cit.

transformer une vision purement rationnelle de la réalité. Voilà une notion propre à l'intuition de Panikkar, absente de la pensée du philosophe norvégien. Il s'agit, alors, d'une invitation à cultiver un aspect qui, d'après lui, a été négligé longtemps par les Occidentaux. Il ne faudrait donc pas rester dans « l'algèbre conceptuelle d'Occident »¹, comme s'il s'agissait d'un paradigme neutre et universel. Nos habitudes langagières nous font comprendre les mots d'une certaine manière oubliant, ou laissant de côté, d'autres possibilités.

L'expérience dont parle notre auteur est décrite comme une expérience mystique.² Ce mot, nous le savons, possède une charge sémantique importante en Occident, généralement associée à des « phénomènes bizarres, paranormaux ou parapsychologiques ».³ Panikkar rejette ce qu'il appelle l'habitude occidentale de grouper, d'organiser dans des champs spécialisés, car cela a eu pour effet de classer la mystique dans différents domaines.⁴ En effet, on l'a classée aussi bien comme un phénomène irrationnel, que comme une expérience glorieuse réservée à un petit nombre. Panikkar veut dire, par-là, que lorsque l'on essaie de trouver le spécifique de quelque chose en l'assimilant à l'essence, on brise la connexion intrinsèque avec la réalité totale. La mystique veut être expérience de toute la réalité, ce qui renvoie à l'intuition cosmothéandrique⁵ dans laquelle tout est connecté (cosmos, divinité et homme), dans un système de relations trinitaires. Ceci est sans doute un tournant décisif.

Dans l'introduction du livre *Mystique, plénitude de vie*, Panikkar définit la mystique comme une « expérience intégrale de la Vie ».⁶ C'est l'expérience elle-même et non pas une interprétation de l'expérience. La société d'aujourd'hui, affirme le théologien espagnol, n'invite pas à réaliser des expériences complètes, les gens vivent distraits, à un niveau superficiel. Dans ce sens, la mystique est une conscience profonde d'être vivant. Panikkar semble renvoyer à la pensée de Heidegger.⁷ D'après ce dernier, notre existence quotidienne se caractérise par des conduites inauthentiques qu'il nomme « la trivialité » et qui occultent l'être,

¹ C'est ce qu'il appelle les « équivalents homéomorphiques », c'est-à-dire des mots que l'on trouve dans plusieurs traditions ou cultures mais qui peuvent avoir ou ne pas avoir le même sens. Cf. R. Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanque : Ed. San Esteban, 1990, p. 124.

² A cette tradition appartient aussi T. de Chardin d'après A. Dupleix et E. Maurice dans l'ouvrage *Christ présent et universel. La vision christologique de Teilhard de Chardin*, Paris : Mame/Desclée (Jésus et Jésus-Christ, 95), 2008, p. 79. P. Knitter classe aussi Panikkar dans le courant mystique, voir *Introducing Theologies of Religions*. New York : Orbis Books, 2012, pp.126-134.

³ R. Panikkar, *La Plenitud del hombre*, op. cit., p. 68.

⁴ *Ibid.*, p. 208.

⁵ Cette notion fondamentale de sa pensée réfère aux dimensions cosmique, divine et humaine de la réalité. Nous reviendrons plus loin sur ce point.

⁶ R. Panikkar, *Mystique, plénitude de vie*. Paris : Cerf, 2012, p. 17.

⁷ Panikkar avait une sincère amitié avec Heidegger ; ils s'entretenaient souvent comme le montre le texte : R. Panikkar, *The Rhythm of Being*, op. cit., p. 152.

tout en le précipitant dans une vacuité ontologique ou l' « enfermement ontique ».¹ En effet, comme il l'a dit dans la conférence *Dépassement de la métaphysique*², l'histoire de la philosophie est un oubli de l'être. Pour se libérer de cet enfermement ontique, l'être humain doit écouter la voix de l'Etre dans les mythes. Nous retrouvons, chez Panikkar, ces idées autrement formulées, appliquées, notamment, à la vie de tous les jours et de tous les hommes. En effet, lorsque Panikkar décrit la situation de notre société actuelle, il dit que sa principale caractéristique est le désenchantement. La science et la technique pensaient offrir le salut, mais rien de cela n'est arrivé. Le futur n'est plus sûr, il ne reste plus que le présent. En outre, la société a généré une compétition entre les individus qui ne cherchent alors qu'à gagner en éliminant tout obstacle, proches y compris, mettant de côté amour et respect. Comme Heidegger, Panikkar affirme l'inauthenticité et le vide des actes humains. Il faut tourner le regard vers ce qui est vraiment important : l'amour. La raison a failli, il faut se laisser guider par l'esprit, par l'intuition. Ce n'est plus à travers les seuls discours logiques que l'on va retrouver le salut.

La mystique est ainsi étroitement liée au quotidien, au *sæculum*³, à la vie de tous les jours. Un mystique n'est pas une personne qui fait des expériences spirituelles extatiques, mais celui ou celle qui vit et expérimente le temps. Ainsi comprise, la mystique reste essentiellement humaine ; l'homme est un mystique, car il « est plus un esprit incarné, un animal spirituel, qu'un vivant rationnel ».⁴ La mystique possède, en conséquence, une dimension anthropologique, elle a rapport à la vie, elle n'est pas étrangère à l'homme.⁵ Le lieu de la mystique est alors la vie elle-même, c'est-à-dire ce qui se passe dans l'ordinaire de tous les jours. L'expérience mystique n'a donc rien à voir avec des phénomènes étrangers à la vie humaine, elle a rapport aux questions ultimes, certes, mais ceci renvoie, encore une fois, à la Vie, avec un grand « V ». La mystique, dit Panikkar⁶, ne siège pas sur la stratosphère, mais sur la terre des hommes. Ceci est important pour le sujet qui nous occupe. Nous y reviendrons.

Par ailleurs, ce qui est le plus cher à l'être humain, c'est son expérience et elle ne peut être emprisonnée ni dans le transcendant ni dans l'immanent. Næss pourrait y adhérer sans

¹ M. Heidegger, *Etre et temps*. Paris : Gallimard, 1986, p. 145, notamment la notion de « déloignement ».

² M. Heidegger, « Dépassement de la métaphysique », *Essais et conférences*. Paris : Gallimard, 1958, p. 80-115.

³ Cf. R. Panikkar, *El mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente*. Barcelone : Ediciones Martínez Roca, 1999, p. 29-30.

⁴ R. Panikkar, *Mystique, plénitude de vie*, op. cit., p. 14.

⁵ Dans ce sens va la proposition 'mystique' du philosophe Comte-Sponville dans *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, op. cit., p. 143-209.

⁶ R. Panikkar, *Mystique, plénitude de vie*, op. cit., p. 209.

problème, certes, même s'il n'aborde pas cette question directement. La mystique libérerait de ces deux conditionnements, en aidant à reconnaître que les paroles ne révèlent pas tout à fait ce qu'elles disent. Il y a quelque chose de plus derrière les mots. Au commencement était la parole, disent plusieurs textes sacrés (Jn 1, 1, par exemple), mais la parole n'est pas le commencement. La mystique, et donc les mystiques, aspirent à ce « commencement » qui est identifié, par notre auteur, avec le silence.¹ Avant la parole était le silence. Ainsi, il n'y a pas de chemin pour arriver au mystère, il n'y a pas, non plus, de clé pour déchiffrer ou dévoiler la vérité au-delà de sa propre expérience. Le silence a donc une place privilégiée dans la mystique, c'est, dit Panikkar, « le dernier voile de la réalité [qui] ne peut pas être enlevé ».² Il n'existe pas d'objectivité, la réalité n'est ni purement objective, ni purement subjective. Cette objectivité fait aussi partie de la critique d'A. Næss : « Les philosophes et les scientifiques ont tenté de fournir des descriptions compréhensibles des choses en soi, des descriptions absolument indépendantes de ce que les sens en saisissent. [...]. Nous avons accès, non pas aux choses en soi, mais à des réseaux ou à des champs de relations auxquels les choses participent et dont elles ne peuvent être séparées ».³

Panikkar affirme qu'il y a, en outre, différents types de langages : « La parole d'un sage n'est pas la même chose que celle d'un érudit ».⁴ Ainsi, il y aurait, au moins, trois langages ou paroles, dont, bien entendu, le langage mystique. Le premier est le *langage scientifique* qui voudrait être univoque. En réalité, il ne s'agit pas d'une parole, c'est une écriture qu'il faut apprendre à déchiffrer. Les scientifiques ne prétendent pas être des sauveurs, même s'ils affirment que la lumière est blanche « oubliant d'autres longueurs d'onde ».⁵ Ce langage reste un intermédiaire. Panikkar mentionne aussi le *langage philosophique*. Pour lui, ce langage part aussi des postulats scientifiques réductionnistes, bien que cela n'ait pas été ainsi au début. Les prismes de la philosophie peuvent aussi déformer la réalité. La philosophie a voulu être un langage salvateur mais, à cause des avatars de l'histoire, elle a succombé à la tentation de vouloir être un savoir spécialisé. Finalement, il y aurait le *langage mystique* qui ne se contente pas du rationnel, car il considère que la réalité va au-delà du rationnel. Nous retrouvons là la critique adressée au rationalisme occidental et l'invitation à l'écoute. Le langage mystique

¹ Voir, une fois encore, la relation avec Comte-Sponville, *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, op. cit., p. 178.

² R. Panikkar, *Mystique, plénitude de vie*, op. cit., p. 212.

³ A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 92.

⁴ R. Panikkar, *Mystique, plénitude de vie*, op. cit., p. 215.

⁵ Ce commentaire est intéressant, car Panikkar « se bat » contre toute absolutisation. Il affirme qu'il y a toujours d'autres univers inconnus.

ressemble plutôt au langage poétique – dit Panikkar –, car ils sont, tous les deux, symboliques, même si le langage mystique dépasse l'autre, car il ne se contente pas de la réalité subjective. Il veut nous porter vers un niveau ultime de réalité. La catégorie principale de ce langage est la connaissance amoureuse et sa méthode – voilà qu'elle revient ! – l'intuition ; il a comme critère d'analyse la liberté et son instrument de travail est le symbole. Panikkar semble envisager, de la sorte, le monde de l'homme comme un univers renouvelé où l'amour sera le principe qui rassemblera, tout et tous, dans une seule et même famille ; l'amour n'est pas rationnel, mais il libère les personnes qui se laissent guider par lui. Amour et liberté sont inséparables. L'intuition renvoie, comme nous le voyons, également à l'amour, mais aussi à la foi, c'est-à-dire à un processus qui se réalise, non pas dans « la tête », mais dans « le cœur ». Pour que cet amour advienne, il faut un changement d'attitude qui mènera vers une nouvelle conscience ou innocence.

1.2.2 Un changement d'attitude

La crise écologique ne trouvera pas une issue positive tant qu'il n'y aura pas un changement « conscient d'attitude à l'égard des conditions de vie dans l'écosphère [ce qui] présuppose que nous ayons élaboré une position philosophique pour pouvoir trancher les problèmes essentiels que pose toute prise de position ».¹ Cette nouvelle attitude repose sur la conviction d'appartenir à l'ensemble plus vaste qu'est la nature. Une simple réforme ponctuelle ne suffit plus, il s'agit d'« une orientation substantielle de notre civilisation tout entière ».² L'on retrouve ici l'esprit radical du mouvement dit d'« écologie profonde » : une situation critique appelle aussi des réponses radicales. Il faut donc changer tant la manière de percevoir le monde que la manière de se percevoir dans le monde. Ainsi, Næss dira que : « L'éthique de chacun en matière environnementale repose dans une large mesure sur la manière dont ils perçoivent la réalité ».³ Ceci passe, bien entendu, par les valeurs que l'on assigne à tout ce qui entoure l'être humain, ainsi que par la suppression d'une vision purement mathématique du cosmos. Nous reviendrons sur ce dernier point plus loin. Næss considère également que la gravité de la crise environnementale actuelle implique de changer les modes de production et de consommation, ainsi que l'idéologie de la croissance, du progrès et du niveau de vie, idées qui façonnent les habitudes de nos contemporains. La citation suivante montre clairement de

¹ A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 75.

² *Ibid.*, p. 87.

³ *Ibid.*, p. 120.

quoi il est question : « Le style de vie personnel adopté en conformité avec la conscience écologique s’oppose de manière spectaculaire à la manière dominante de vivre dans nos sociétés industrielles ».¹ Ce qui veut dire faire une place privilégiée à la qualité et non au niveau de vie. Autrement dit, la prise de conscience dont il est question « consiste à effectuer une transition vers une conduite plus égalitaire à l’égard de la vie et du développement de la vie sur Terre. Cette transition ouvre à l’*Homo sapiens* les portes d’une vie plus riche et plus satisfaisante ».² Bref, c’est une conscience écologique qui « marque le développement d’une forme de vie sur Terre capable de comprendre et d’apprécier ses relations avec toutes les autres formes de vie et la globalité de la Terre ».³

Le changement d’attitude implique, chez Panikkar, un processus qui prend comme point de départ l’individu lui-même. « La réforme doit commencer par soi-même »⁴, reconnaît, d’emblée, notre auteur. Dans ce sens, le chemin emprunté par la science écologique est erroné, car il ne touche pas la principale cause ou racine du problème : l’être humain lui-même. Il est question d’une « mutation radicale »⁵, d’une « transformation profonde »⁶, d’une « *métanoïa* radicale »⁷, comme condition *sine qua non* pour la survie de l’humanité. Seule une *métanoïa* radicale peut nous faire reprendre le bon chemin.⁸ Il faut un changement complet du cœur et de l’esprit, changement qui portera également sur la reconnaissance de la dignité du corps, sachant qu’ « aucune tentative de restauration écologique du monde ne triomphera tant que nous n’arriverons pas à considérer la Terre comme notre corps et le corps comme notre soi-même ».⁹ La dignité humaine est également liée à la dignité divine, chose inacceptable pour Næss qui pense que la vie a une valeur en elle-même et non pas en fonction des autres. Ce qui fait problème est surtout la divinité, superflue, semble-t-il, dans la pensée de Næss. Pour Panikkar, en revanche : « le destin de la terre dépend de celui de l’homme, et le destin de l’homme de celui de Dieu ; c’est-à-dire que tous les trois sont impliqués dans une même aventure qu’est

¹ *Ibid.*, p. 153.

² *Ibid.*, p. 156.

³ *Ibid.*, p. 266.

⁴ « La reforma debe empezar por uno mismo » ; R. Panikkar, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*. Madrid : San Pablo, 1994, p. 51.

⁵ *Ibid.*, p. 28.

⁶ *Idem.*

⁷ R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, op. cit., p. 63. Ce terme apparaît, de plus en plus, dans la littérature écologique, chrétienne ou pas ; ainsi, par exemple, Serge Latouche, *Renverser nos manières de penser. Métanoïa pour le temps présent. Entretiens avec Daniele Pepino, Thierry Paquot et Didier Harpagès sur la genèse et la portée d’une pensée alternative*. Paris : Mille et une Nuits, 2014.

⁸ R. Panikkar, *El espíritu de la política*, op. cit., p. 41.

⁹ R. Panikkar, *Ecosofía*, op. cit., p. 151.

l'aventure de l'existence, l'aventure de la vie ».¹ La principale difficulté surgit lorsque l'être humain se voit comme un individu et non pas comme une personne. Comme individu, il reste isolé, il n'a besoin ni des autres individus, ni du monde, ni de Dieu. Tout est déconnecté. Or, la réalité est harmonie, elle est une relation constitutive, tout est en relation : les uns avec les autres, avec le monde et avec Dieu. Le moment est venu, affirme Panikkar, de changer de cap. A vrai dire, la transfiguration a déjà commencé à avoir lieu vers un horizon ouvert, vers une vision unifiée de la réalité, même si cet « *oikos* se trouve encore dominé par le *logos* humain ».² L'être humain est donc personne et non pas individu. Comme personne, l'être humain est relation, le « je » n'apparaît que dans un « tu », à travers le « nous ».

Ce dernier point invite à penser à ce qu'implique ce changement d'attitude.

1.2.3 Les résultats

Le changement radical ou *métanoïa* dont il est question suppose, entre autres choses, une vie bonne et simple, ainsi qu'une meilleure qualité de vie, en opposition au niveau de vie tant désiré par les sociétés contemporaines. Dans tous les cas, il est évident que le tout tourne autour de la « Vie ». Il est question de bien vivre.

Le style de vie promu par la technologie compromet la qualité de la vie – humaine et non humaine – sur Terre. Le progrès, tant vanté, ne garantit qu'à court terme le bien-être, et cela à une petite partie du monde et sous la forme d'une abondance matérielle qu'A. Næss considère « par elle-même destructrice »³ et qui pourrait « précipiter la venue d'un *Armageddon* environnemental ».⁴ Quelles seraient donc les qualités de cette vie bonne ? Næss énonce une série de principes ou normes fondamentales vers lesquels tous les efforts doivent être dirigés. Il n'est pas question de les énumérer tous ici, car ce n'est pas le but de notre travail. Le lecteur intéressé pourra consulter l'ouvrage de référence.⁵ Pour notre propos, il est fort intéressant de constater que vie bonne et totalité vont main dans la main, elles sont étroitement liées. La vie bonne a quelque chose à voir avec la réalisation du Soi – avec un grand « S » – et du soi – avec un petit « s ». Il n'y a pas de vie bonne pour moi, s'il n'y a pas de vie bonne pour tous. Næss affirme : « La réalisation de Soi est comprise à la fois au plan personnel et au plan

¹ *Ibid.*, p. 45.

² *Idem.*

³ A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 55.

⁴ *Idem.*

⁵ *Ibid.*, p. 143-146.

communautaire, mais elle est également liée à un certain type d'accomplissement de la réalité comme totalité ».¹ Cela se comprend bien si l'on pense que pour cet auteur, la Vie est comprise comme une unité inséparable. Næss reconnaît s'inspirer de Spinoza : « Le mouvement d'écologie profonde s'inscrit dans la lignée de l'éthique spinoziste, en accomplissant un pas supplémentaire en ce qu'elle appelle de ses vœux le développement d'une identification profonde des individus avec toutes les formes de vie ».²

Cette vie bonne sera aussi une « vie simple ». L'écosophie est marquée par une certaine austérité, ce qui lui a valu, d'ailleurs, qu'on la considère comme radicalement opposée au développement technologique. Næss le sait et le répète maintes fois : « l'objectif de la vie bonne en est venu à être considéré comme étant une menace »³, ou encore, « l'idéal d'une vie 'simple' est tenu pour un obstacle au 'progrès' ».⁴ En réalité, il n'en est pas ainsi, l'écosophie sait mesurer l'importance de l'opulence, de la richesse, du luxe et de l'abondance, en fonction, non pas du niveau de vie, mais de la qualité de vie, affirme son fondateur.⁵ La vie simple est, en elle-même, une critique du système économique qui ne fait qu'encourager à une consommation matérielle, oubliant d'autres aspects plus importants de la vie. De fait, la société de consommation a créé de « nouveaux besoins », comme solution à la constante et nécessaire demande de croissance matérielle exponentielle.

Panikkar reconnaît, comme Næss, que la Vie est la valeur suprême⁶, mais cette vie n'est déconnectée ni du monde, ni de Dieu. La réalité est cosmothéandrique, c'est-à-dire que le cosmos, l'homme et Dieu sont en relation constitutive et inséparable. Avec cette idée, Panikkar marque, sans doute, une autre distance par rapport au mouvement d'écologie profonde. Ajoutons, au passage, que Næss considère que la Bible et les religions ne transmettent pas un message clair en ce qui concerne la nature. Ce message est pour lui plutôt équivoque⁷ ; la Bible ne communique pas de message « écosophique », même la conception de l'homme comme étant le gardien de la Création reste quelque peu ambiguë. Le développement proposé par la société contemporaine n'est qu'une nouvelle forme de colonialisme qui menace la vie elle-même.

¹ *Ibid.*, p. 147.

² *Ibid.*, p. 148.

³ *Ibid.*, p. 55.

⁴ *Ibid.*, p. 283.

⁵ *Ibid.*, p. 152.

⁶ R. Panikkar, *Ecosofia*, op. cit., p. 112.

⁷ « La théologie chrétienne ne délivre pas de message univoque, et il est impossible (sic) de tenir pour négligeable la grande variété des points de vue exprimés dans la Bible » ; cf. A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 296-297.

Pour Panikkar, la vie doit avoir un sens puisqu'elle est la valeur suprême, « même si toutes les idoles faillent ».¹ Comme pour Næss, la vie dépend de la qualité et non pas de la quantité, même s'il faut un minimum quantitatif pour vivre. Ceci a rapport avec la justice et le refus d'un certain discours² qui renvoie le salut à un futur incertain. « La qualité de la vie dépend aussi de la qualité de la mort. Apprendre à bien vivre est inséparable d'apprendre à bien mourir »³, assure Panikkar. La mort ne signifie pas toujours repos dans le Royaume, car elle a pu advenir comme le fruit de l'injustice. Et ce Royaume, insiste toujours Panikkar, citant les évangiles, « est parmi vous. [...]. Le Royaume de Dieu est dans la relation constitutive entre les hommes ; il est parmi les hommes ; au sein d'eux-mêmes et dans leurs relations ; dans la solidarité interne de toute la création ».⁴ Vie digne et mort digne sont aussi inséparables. La Vie a donc une relation avec la totalité, elle traverse toute vie, elle a désormais une dimension cosmique ; mais elle est, aussi et avant tout, un présent obstiné et radical. C'est ici et maintenant que tout se joue et non pas dans un avenir inconnu. Pour Panikkar, « la sécularité représente un *novum relativo* dans la vie de l'homme sur terre »⁵, sécularité et non pas sécularisation ni sécularisme, c'est-à-dire le *sæculum*, le présent, le maintenant, comme dernière sphère de la réalité. Donc, la sécularité est le scénario où se joue le destin de tout ce qui existe, car la vie a un caractère divin : « Les choses humaines sont divines, le ciel est sur la terre, la compassion et l'amour sont les vertus suprêmes, la quotidienneté est la perfection et le séculier est sacré ».⁶ Nous reviendrons sur ce point, fondamental dans l'intuition de notre auteur.

Tout ce qui vient d'être énoncé renvoie, d'emblée, à une critique rigoureuse de la technologie, notamment de l'esprit technocrate de la civilisation contemporaine.

1.3 La critique de la modernité

Sur ce point, les deux auteurs sont entièrement d'accord, même si la façon d'aborder et de critiquer la modernité est quelque peu différente. La critique touche essentiellement chez A. Næss, la question du développement technologique et les graves conséquences qu'il a

¹ R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 158.

² « Le véritable salut auquel l'homme aspire n'est pas celui d'un paradis perdu et retrouvable ». Cf. R. Panikkar, « Le temps circulaire : temporisation et temporalité », S. Latouche (ed.), *Pluriversum. Pour une démocratie des cultures*. Paris : Cerf, 2013, p. 267. Cet article fut publié pour la première fois dans E. Castelli (ed.), *Temporalité et Aliénation*. Paris : Aubier, 1975, p. 207-246.

³ *Ibid.*, p. 264.

⁴ *Ibid.*, p. 266.

⁵ R. Panikkar, *El mundanal silencio*, op. cit., p. 22.

⁶ *Ibid.*, p. 56.

entraînées pour une vie harmonieuse et équilibrée sur la planète. Chez R. Panikkar, cette critique semble être plus vaste ; elle a, comme point d'ancrage, le souci de la fragmentation de l'être humain, advenu avec l'esprit rationaliste et mathématicien de la Modernité. Cette fragmentation a charrié une série de problèmes dont la technologie est un bon exemple.

Næss aborde la question dans le quatrième chapitre de son texte majeur, *Ecologie, communauté et style de vie* ; cependant, l'on peut trouver, dès le début même de cet ouvrage, des allusions claires à sa thèse : « Une culture globale, de type techno-industrielle, envahit actuellement le monde entier en tous ses milieux, en profanant les conditions de vie des générations futures ».¹ La crise écologique n'est plus contrôlable, car le développement technologique et les intérêts économiques ne le sont plus, eux non plus. La vie bonne a été mesurée en fonction de la quantité des biens accumulés et cette accumulation des biens matériels suppose une croissance exponentielle et davantage de technologie pour subsister. La vie moderne est devenue artificielle à cause de la « machinerie économique ».² L'industrialisation qui s'en est suivie est l'outil d'une production standard et de masse. C'est, finalement, affirme l'auteur, la recherche d' « un revenu toujours plus élevé »³ qui remplace peu à peu les relations interpersonnelles.

La critique de la technologie est en relation étroite avec le thème de la Vie. En effet, le problème est simple : la technologie n'améliore pas toujours la manière de vivre, et, surtout, n'assure pas le bonheur. En outre, il semblerait que ce développement technologique contribue à la disparition des cultures. Næss exige que la technologie soit « testée *culturellement* »⁴, car l'importation de technologies étrangères s'avère être une véritable invasion qui, de surcroît, produit à son contact une érosion culturelle. Næss ne croit pas que cette technologie soit capable d'apporter la solution à la crise écologique, car ses défenseurs ne tiennent pas compte de la prise de conscience individuelle, ni ne considèrent nécessaire une modification du système économique. Les technologues, dit le philosophe norvégien, se croient capables de réduire la pollution à des niveaux tolérables et d'empêcher l'épuisement des ressources. Le vrai problème est qu'ils se préoccupent plus des moyens que des fins.

Un autre souci, en rapport à la technologie, est celui de la production de masse, car elle est « violente, nuisible du point de vue écologique, abrutissante pour l'esprit humain et, en fin

¹ A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 51.

² *Ibid.*, p. 54.

³ *Ibid.*, p. 159.

⁴ *Ibid.*, p. 162.

de compte, aut destructrice en raison de sa consommation de ressources non renouvelables ».¹ Cette production en masse implique que certains veuillent la généraliser. A cette initiative Næss répond en invitant à adopter un niveau de vie tel que l'on puisse raisonnablement désirer que tous les êtres humains l'atteignent aussi s'ils le veulent. Cependant, le niveau de vie des pays industrialisés est insoutenable et irrationnel, donc non souhaitable pour les pays soi-disant non-développés. L'écosophie d'A. Næss propose plutôt de marcher « sur Terre d'un pas léger »², c'est-à-dire de rechercher un équilibre entre vrais besoins et capacités réelles de la planète.

Panikkar a, quant-à lui, comme point de départ la fragmentation de l'être humain, advenue avec la Modernité ; c'est une crise qui entraîne la possibilité d'une mutation, d'une destruction, assure-t-il. Il s'agit d'une fragmentation de la connaissance, c'est-à-dire que l'homme moderne a cru que la réalité pouvait être fractionnée en petites particules. La conséquence la plus importante est la fragmentation de l'homme lui-même. Il est donc question d'une crise anthropologique. Ce fractionnement est ancré dans une vision mathématicienne de la science, alors qu'elle était, au départ, la capacité de l'être humain d'entrer en communion avec la réalité tout entière. Avec la « nouvelle science » de G. Galilée qui ne cherchait qu'à mesurer et prévoir, et le désir de dominer la réalité de F. Bacon, « le ciel où doit aller le chrétien n'a plus de relation avec le ciel du scientifique, ce ciel devient une idéologie dans la tête des théologiens et une idée abstraite dans les calculs des scientifiques ».³ Le ciel de la science n'a plus rien à voir avec la vie des hommes. Finalement, la science devient un pur calcul, « la science moderne croit que la dimension quantitative de la réalité, [...], est la dimension définitive de la réalité »⁴ et cela ne touche pas le cœur des hommes. Ce changement de perspective introduit une accélération, une rupture des rythmes naturels. Nous sommes ici au cœur de la proposition de Panikkar : c'est la notion même du temps qui a été bouleversée. Nous reviendrons plus loin sur ce point.

Panikkar parle d'une civilisation technocratique et d'un technocentrisme, soutenus par une vision mécaniciste et quantitative de la réalité, dont la technologie est l'exemple le plus évident. L'homme moderne, dominé par la technologie, se trouve, tout de même, dans une situation paradoxale qui frôle les limites du réel. « L'homme actuel, affirme Panikkar, a le pouvoir d'éliminer de la terre toute trace de vie, humaine et animale. [...]. Il n'est plus question d'une nation ou d'un empire, mais du destin de la planète tout entière. Voilà la difficile situation

¹ *Ibid.*, p. 166.

² *Ibid.*, p. 167.

³ R. Panikkar, *Ecosofía*, op. cit., p. 23.

⁴ *Ibid.*, p. 25.

provoquée par la technologie ».¹ Le problème n'est pas simple, la crise écologique plonge ses racines dans la technologie, le système économique et la politique, qui dominent la société contemporaine. De cela Panikkar a une conscience claire : « L'empire économique, tout comme la question écologique, est transnational. [...]. Nous ne sommes pas suffisamment informés, mais nous nous rendons bien compte que [les multinationales] représentent des forces super-étatiques ».² Et tout cela, opéré dans un empire technocratique qui ne connaît plus de frontières et qui impose sa propre dynamique. L'homme est sous la domination de la technologie, pour sortir de cette crise, il doit pouvoir s'en émanciper.

Il est clair que la question de la technologie occupe une place importante dans la vision de notre auteur espagnol, comme chez le philosophe norvégien A. Næss. Cependant, la perspective de Panikkar est beaucoup plus vaste, elle s'insère dans une optique globale qui touche tout l'être humain et la société contemporaine, la technologie n'étant qu'un aspect d'un grand ensemble. Nous aurons l'occasion de revenir à ce point un peu plus loin. Ce qui est certain, c'est que chez ces auteurs il y a un vrai souci d'intégration et d'unité. La science moderne et la technologie ont brisé cette unité. De quoi s'agit-il ?

1.4 L'unité dans la diversité

A. Næss emploie la métaphore du réseau pour expliquer son idée. La réalité est comme un filet, nous n'avons pas accès à la chose en soi, mais « à des réseaux ou à des champs de relations auxquels les choses participent et dont elles ne peuvent être séparées ».³ De fait, penser les choses isolées de tout ce qui les entoure est une tentative vouée à l'échec et une formulation erronée du problème, car « la vie est fondamentalement une ».⁴ Ainsi, il faut renoncer à se référer à des points fixes et solides, pour privilégier des relations persistantes et relativement directes d'interdépendance. Il en va de même de la nature, les descriptions dites « objectives » de la nature ne sont en réalité que des descriptions ponctuelles de certains aspects de la nature. La preuve c'est que l'extinction d'une seule espèce entraîne celle de beaucoup d'autres. Dans la nature, tout est en relation d'interdépendance, toutes les espèces sont « microcosme[s] »⁵ d'une plus vaste réalité (« macrocosme »). Il s'agit, finalement, de

¹ R. Panikkar, *El mundanal silencio*, op. cit., p. 64.

² R. Panikkar, *El espíritu de la política*, op. cit., p. 110.

³ A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 92.

⁴ *Ibid.*, p. 265.

⁵ *Ibid.*, p. 109.

privilégier une pensée relationnelle dans laquelle la diversité, chaque particule, s'intègre dans une totalité : « tout est interconnecté »¹, dit Næss, de manière qu'il n'y a pas de réalisation de Soi, sans la réalisation du soi et *vice versa*. « La tâche qui incombe est dorénavant de réaliser une forme d'être-ensemble (*togetherness*) avec la nature, qui nous soit au plus haut point avantageuse. Cette formulation est recevable si par 'avantage' on entend 'celui du grand Soi' et non pas seulement celui de l'ego individuel ou celui des sociétés humaines ».² La chose ne peut pas être plus claire : dans la réalité, il n'y a pas de « monades » indépendantes, tout est en relation ; de la sorte, la croissance du soi doit, forcément, impliquer la croissance du Soi, et *vice versa* ; s'il n'en est pas ainsi, c'est que quelque chose ne fonctionne pas correctement.

Comme nous l'avons déjà dit ailleurs³, J. L. Meza⁴ affirme que la pensée de Panikkar a trois axes fondamentaux, à savoir, l'interdépendance, le pluralisme et l'interculturalité. L'interdépendance propose que la réalité est pure relation, c'est-à-dire qu'elle est relativité radicale. Les choses existent en tant qu'elles sont en relation les unes avec les autres. Pour s'expliquer, Panikkar cite, tout comme A. Næss, la métaphore d'un filet⁵ qui est composé de plusieurs fils en relation les uns avec les autres. Le filet ne serait pas tel sans les fils qui le composent et qui se retrouvent dans les nœuds. Panikkar propose la relativité radicale à la place de la conception substantiviste d'Aristote. Nous y reviendrons.

La réflexion de Panikkar reste toujours ancrée sur une préoccupation concernant l'état actuel de notre société. « Nous avons vécu, pendant très longtemps, dans l'illusion, croyant qu'avec un effort constant et une bonne volonté, nous pourrions arriver à résoudre les problèmes du monde. Une attitude morale est nécessaire, mais le moralisme n'est plus suffisant. L'enfer est pavé de bonnes intentions, dit le proverbe. Il faut reconnaître que cette attitude était illusoire. Nous constatons non seulement que les ressources sont limitées, mais aussi que les pays pauvres deviennent de plus en plus pauvres. Le mal est plus profond ».⁶ Le pluralisme est une évidence et une nécessité, c'est une urgence dans le monde contemporain car, dit-il, d'un côté l'Occident a commencé à perdre sa crédibilité d'antan et, de l'autre, la globalisation a généré une rencontre inévitable entre les deux continents. Le monde n'est plus un, mais pluriel. C'est pour cette

¹ *Ibid.*, p. 129.

² *Ibid.*, p. 269.

³ Cf. J.C. Valverde, *La christophanie chez Panikkar*. Mémoire de master. Strasbourg : 2013, p. 15-17.

⁴ J. L. Meza, *La antropología de Raimond Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, Thèse doctorale. Bogotá : Pontificia Universidad Javeriana, 2009, p. 64-75.

⁵ Cette métaphore se trouve dans l'ouvrage de F. Cook, *Hua-yen Buddhism : The Jewel Net of Indra*. Pennsylvannie : University Press, 1977. Cité par J. L. Meza, *La antropología de Raimond Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, *op. cit.*, p. 64, note 72.

⁶ R. Panikkar, *El espíritu de la política*, *op. cit.*, p. 40-41.

raison que l'interculturalité apparaît aussi comme la réponse à ce monde pluriel. Une seule culture ne peut pas offrir la réponse aux complexités de notre société actuelle. Il faut reconnaître le monde d'autrui comme légitime. Il faut, urgemment, une ouverture interculturelle.

La pensée et la philosophie orientales aident, sans aucun doute, Panikkar à façonner sa proposition théologique, notamment l'école Advaita Vedanta. De quoi s'agit-il ? Vedanta¹ signifie « fin » ou « terme du Veda » et désigne, soit la littérature upanishadique qui clôt le Veda, soit le système ou l'Ecole (darshana) qui est basé sur les conclusions tirées des upanisads.² Les Vedas, eux, désignent un ensemble de textes religieux rédigés en sanskrit et dont la composition s'échelonne du XVIII^e et jusqu'au VII^e siècle avant J.-C. Le mot « veda » signifie « savoir » et s'applique au savoir liturgique et théologique. Notons que la doctrine Advaita est la philosophie indienne la plus répandue du Vedanta et se caractérise par l'affirmation du non-dualisme. Pour les membres de cette école, Brahman (l'Absolu) et l'atman (le Soi) ne sont pas deux réalités distinctes. Acquérir un état de conscience veut dire distinguer la différence entre l'un et l'autre et cela porte vers la Vérité.

Cette doctrine aura différentes « colorations » en fonction de leurs représentants. Ainsi, pour Shankara, auteur qui a sans doute influencé de manière toute particulière la pensée de Panikkar, le Brahman est à la fois l'Absolu, l'Etre, la Conscience et la Béatitude ; il est éternel, pure lumière et ne se différencie pas de l'atman ou Soi spirituel de l'homme. Le monde extérieur n'est que Mâyâ, c'est-à-dire apparence de la réalité, pure illusion. Pour la doctrine Advaita³, l'Absolu ne peut être personnel, ni objet d'une adoration. De cet auteur Panikkar aurait pu prendre l'idée de l'Absolu impersonnel. Ramajuna est un autre représentant important, même s'il n'est pas aussi radical par rapport à la non-dualité, car, pour lui, le Brahman est, certes, l'Absolu, mais il demeure une Personne dont la forme suprême est inaccessible et se manifeste dans notre monde dans des réalités auxquelles elle donne un support. Ainsi, la création n'est pas une fausse apparence de la réalité mais réalité relative. Pour Ramajuna, l'âme, le monde et la Personne Suprême constituent trois entités réelles, bien que de valeur différente. En revanche, le Soi est une partie du Tout qui ne peut pas se saisir indépendamment du Tout, et pourtant il faut les distinguer comme on distingue la partie et le Tout. L'influence de cet auteur sera évidente lorsque nous aborderons la notion de cosmothéandrisme, où le Tout et les parties jouent un rôle très important pour Panikkar, ainsi

¹ Cf. P. Poupard (ed), *Dictionnaire des religions*. Tome 2. Paris : Puf, 1984, p. 2109.

² Les upanisads sont des textes didactiques brefs de l'hindouisme et qui contiennent une doctrine spirituelle. Cf. P. Poupard (ed), *Dictionnaire des religions. op. cit.*, tome 2, p. 2077.

³ *Ibid.*, tome 1, p. 13.

que la division âme, monde et Dieu (ou Personne Suprême). Ajoutons ce que M. Fédou explique¹ concernant la tradition Vedanta. En effet, c'est Isvara qui révèle Brahman, celui-ci étant Absolu et inconnaissable. Isvara est son aspect personnel, il opère la création du monde et le conduit à la connaissance de Brahman. Il est le Dieu qui descend et se manifeste sous la forme des *avatars* (incarnations) ; il est en même temps identique et différent de Brahman. Le parallélisme avec l'incarnation du Christ peut être fait sans aucun doute.

La relativité² – non pas le relativisme – est donc la base de l'intuition du théologien espagnol. « La réalité est constituée de trois dimensions, liées les unes aux autres, comme une périchorèse trinitaire, de manière que, non seulement l'une n'existe pas sans l'autre, mais, en outre, elles sont imbriquées inter-in-dépendamment »³, affirme-t-il. S'il y a un lien étroit qui unit l'homme à tout ce qui l'entoure, il serait donc inacceptable qu'il se désintéresse de la réalité matérielle. Il doit, d'une manière ou d'une autre, s'engager dans et pour le monde.

1.5 L'engagement politique

C'est l'« écopolitique » dont parle A. Næss dans le chapitre 6 de son ouvrage et le « métapolitique » chez Panikkar. « Toutes nos actions et toutes nos pensées, même les plus privées, ont une importance politique »⁴, dit A. Næss, car l'écopolitique concerne tous les aspects de la vie. Cet auteur souhaite que tous les partisans du mouvement écologique s'engagent politiquement. C'est la seule manière d'arriver à changer le monde. Cet engagement politique implique de se battre pour, entre autres, faire une place aux communautés locales⁵, décentraliser⁶, prêter attention à la diversité culturelle⁷ et prôner le désarmement.⁸ D'après le philosophe norvégien, il faut, comme nous l'avons déjà noté, renoncer à l'idée d'une croissance économique, car elle n'apporte pas toujours une meilleure qualité de vie.⁹

¹ M. Fédou, *Regards asiatiques sur le Christ*. Paris : Desclée, 1998, p. 38.

² Un intéressant article sur les notions de relativisme et relativité et leur importance dans le dialogue interreligieux peut être lu avec profit ; cf. J. B. Trapnell, « Panikkar, Abhishiktānanda, and The Distinction Between Relativism and Relativity in Interreligious Discourse », *Journal of Ecumenical Studies*, Summer-Fall 2004, vol. 41, n° 3-4, p. 431-455.

³ R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 16.

⁴ A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 211.

⁵ *Ibid.*, p. 232.

⁶ *Ibid.*, p. 229.

⁷ *Ibid.*, p. 231.

⁸ *Ibid.*, p. 256.

⁹ Voir tout le chapitre 5 sur l'économie, notamment les § 5, 6, 7 et 8 qui traitent la question du PNB. A. Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 183-201.

R. Panikkar propose de faire un pas de plus vers ce qu'il appelle le « métapolitique », c'est-à-dire « le fondement anthropologique du politique ».¹ Malheureusement, la politique a été absorbée par les Etats et uniformisée partout dans le monde : une seule technocratie, une seule administration publique aux processus similaires, fonctionnant au détriment de la participation des citoyens et de la diversité culturelle. Il faut respecter cette dernière, certes, mais l'Etat, dans la vision du monde actuel, ne peut pas être pluriculturel, il doit s'appuyer sur une seule structure, s'il veut garder le contrôle. En outre, la séparation Eglise-Etat a fait que les églises sont exclues du discours et de la *praxis* politique, faisant qu'elles s'emploient à préparer le chemin vers « la cité de Dieu ».² Nous reviendrons plus loin sur cette question du métapolitique. Terminons ce premier chapitre en citant à nouveau Panikkar, pour qui le système ne fonctionne plus et la seule alternative exige de « reconnaître le droit d'exister d'autrui – ces autres que le Système a tendance à ignorer. [...]. Nous avons besoin les uns des autres, non pas comme les Etats souverains [...], mais parce que nous sommes tous solidaires. *Esse est coesse*, 'Etre, c'est être ensemble' ».³

Ce parcours nous a permis de faire une première approche de la pensée de R. Panikkar, faisons maintenant un pas de plus en explorant ce qu'il considère aussi bien comme la racine du problème que l'annonce du changement, à savoir, la crise de l'histoire.

¹ R. Panikkar, *El espíritu de la política*, op. cit., p. 11.

² Référence évidente et explicite au texte de saint Augustin.

³ R. Panikkar, *El espíritu de la política*, op. cit., p. 132-133.

Chapitre 2. Crise de l'histoire et crise écologique

Panikkar s'est proposé de lire l'histoire depuis l'apparition du premier homme sur terre et même avant.¹ Dans cette lecture, il discerne trois formes de conscience, dont les signes de l'apparition de la troisième sont déjà évidents. En effet, le premier moment ou conscience « non historique » est passé et le deuxième, la conscience « historique », est en crise. Les symptômes² de cette crise sont multiples. La science, la technologie et l'idéologie pan-économique comme système unique de communication ont pénétré partout. Ce qui avait été annoncé comme la solution aux problèmes de l'humanité a échoué : les foules faméliques constituent déjà plus de la moitié de la population mondiale, les pauvres deviennent de plus en plus pauvres et les riches de plus en plus riches. « Ceux qui avaient été 'évangélisés' avec l'espoir d'un paradis technologique, n'y croient plus »³, dit-il.

On assiste, également, à une prolifération de l'armement, si bien que la vie est encore et toujours menacée. L'économie mondiale est basée sur le bénéfice, tout a une valeur économique. L'*humanum*, dit Panikkar, a cédé la place au monétaire. Or, le monde moderne commence à croire qu'il y a bien une limite face à la finitude des ressources naturelles de la planète. La conscience historique est en crise, car on ne croit plus en un futur meilleur. L'homme historique croyait pouvoir contrôler et forger le futur, mais il est de plus en plus évident que celui-ci lui échappe des mains. On assiste ainsi progressivement et de plus en plus souvent au désir de vivre le présent, de construire une société plus juste. On souhaite transformer la relation avec la nature, ce qui est le symptôme le plus évident de l'arrivée d'une nouvelle conscience qui ne croit qu'au présent : c'est bien ce que Panikkar tient à appeler la « conscience transhistorique ». Cette conscience transhistorique oblige à chercher une nouvelle manière d'entrer en relation avec le cosmos, le divin et l'être humain. Elle est donc un nouveau point de départ.

Le mot « conscience » renvoie à un aspect propre de l'être humain ; en effet, seul l'être humain semble avoir une conscience évidente, de soi-même et de son entourage. Mais, lorsque Panikkar voit, dans l'histoire de l'humanité, trois formes de conscience, de quoi s'agit-il ?

¹ « Comme nous l'avons déjà dit, cette étude s'appuie sur les derniers dix mille ans de la mémoire humaine... », R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 35.

² Cf. R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., pp. 138-148.

³ *Idem*.

Essayons de bien saisir ce terme avant d'expliciter quelles sont les caractéristiques de ces trois types de conscience.

2.1 La conscience

Panikkar comprend la conscience comme l'horizon d'intelligibilité d'une personne ou d'une communauté, c'est-à-dire le mythe qui prédomine, à un moment donné, dans le temps et dans l'espace. Cela veut dire qu'il y a une perception sous-jacente à n'importe quel acte de connaissance.

Le mythe est important, certes, mais il n'est pas tout ; en effet, à la base de l'être humain se trouve la foi comprise comme ce qui pousse l'être humain vers la plénitude, vers une constante recherche de « quelque chose de plus », c'est l'insatisfaction permanente de l'être humain. La conscience, chez l'homme, est constituée essentiellement de deux réalités : la foi et les croyances ; l'une le pousse vers la plénitude, l'autre lui donne un point de repère dans l'espace et le temps. La foi a rapport à la connaissance, alors que les croyances renvoient plutôt aux mythes.

2.1.1 La foi

Il faut rester attentif, car Panikkar fait un emploi quelque peu différent du terme foi. La tradition de l'Eglise comprend la foi comme un assentiment, plus ou moins conscient, à une vérité qui n'est pas de l'ordre du vérifiable. Cette foi a, bien entendu, un contenu : « Croire en Jésus Christ, mort et ressuscité », qui invite à une action : « Suivre Jésus et se conformer à l'enseignement de l'Evangile ». La foi se reçoit comme un don.

Notons, d'emblée, la distinction faite par Panikkar entre foi et croyances. Pour lui, la foi est une disposition de tous les hommes, une attitude « religieuse », fondamentalement humaine, qui le pousse à quitter son état actuel, pour aller à la poursuite de la perfection ; la croyance est, quant-à elle, l'expression qu'assume cette attitude de l'homme en chaque tradition, religieuse et culturelle, particulière.

Le contenu de la foi est commun à tous les hommes, c'est le rapport à la transcendance – qu'il ne faut pas confondre, chez Panikkar, avec la divinité – indépendant de toutes les croyances. La foi est un vide dans l'être humain qui le pousse à toujours aller plus loin, c'est

une insatisfaction, une aspiration, un désir d'infini. Sans foi, l'homme ne peut pas exister. Le théologien espagnol aime s'arrêter sur le sens des mots : « Significatif est le jeu de mots en hébreu : si vous ne croyez pas – *ta'aminu*, vous n'existerez pas – *te'amenu* ». ¹ La foi est donc le fondement de l'existence humaine. Panikkar va encore plus loin en disant qu' « Il faut croire pour pouvoir être » ² ou, « privé de foi, l'homme s'écroule » ³, car la foi est nécessaire pour atteindre la plénitude humaine. C'est bien ce qui distingue l'homme de tous les autres êtres. Dans ce sens, la foi n'est pas le monopole de quelques-uns, ni de certaines religions, elle n'est pas non plus un luxe superflu, c'est une dimension anthropologique fondamentale. C'est pour cela que notre auteur affirme, suivant saint Thomas, que dire « perdre la foi » est, en quelque sorte, *contra natura*. ⁴ Si l'homme perd la foi, il perd en même temps le désir de vivre. En effet, la foi ouvre la porte à l'espérance : « Si la foi en est la porte, le vide intérieur de l'homme et l'espérance en sont l'élan ; le mouvement vers *cela*, [...], l'amour (ou la charité) en est la réalisation effective, la vraie *extase* de l'homme. Tandis que la foi est la pure *stasis*, et l'espérance l'*epektasis*, l'amour est l'*extase*. C'est, finalement, l'amour qui sauve, car il oblige l'homme à sortir de sa carapace, de ses limites, et enfin de sa finitude ». ⁵ L'amour, nous le voyons, est le sommet, faisant sans doute référence au texte paulinien de l'épître aux Corinthiens. Il est question, en outre, de partir à la recherche de l'autre, car la foi est aussi un autre nom de la relation avec les autres, mais aussi une relation ontologique avec l'Absolu (Dieu ou tout autre nom qui définit le sens que les êtres humains donnent à leur vie), c'est la relativité radicale constitutive de tous les hommes. Panikkar affirme encore : « Si la religion est ce qui relie l'homme à son fondement, la foi est ce qui le délie de la pure naturalité cosmique, de la choséité ; et c'est ici, dans l'ouverture ou dans la rupture de son conditionnement au règne des objets, que sa liberté jaillit. C'est par sa liberté que l'homme se place au sein même des relations trinitaires personnelles ». ⁶ Il n'est pas question d'une relation privée avec un Dieu exclusiviste et anthropomorphe. C'est, encore une fois, le lien avec toute la réalité.

Par ailleurs, les croyances doivent être plutôt associées aux mythes religieux que l'on trouve dans les différentes expressions religieuses et/ou spirituelles et culturelles : dans le christianisme, par exemple, il s'agirait, selon Panikkar, du « mythe Jésus ». Tous les mythes ont une valeur égale : le christianisme nomme le *Mystère* « Christ », mais il peut y avoir

¹ 2 Chr 20, 20

² R. Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelone : Herder, 2007, p. 202.

³ R. Panikkar, *L'homme qui devient Dieu*. Paris : Aubier, 1969, p. 14.

⁴ Cf. *Sum. Th.* II-II, q.10, a. 1, ad. 1.

⁵ R. Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, *op. cit.*, p. 222.

⁶ R. Panikkar, *L'homme qui devient Dieu*, *op. cit.*, p. 18-19.

d'autres noms de ce *Mystère*. La foi est donc ce que toutes les religions et toutes les personnes partagent, alors que les croyances seraient ce qui est propre à chaque tradition, religieuse et culturelle. Panikkar reconnaît l'importance de dialoguer en toute honnêteté et transparence. Pour le dialogue interreligieux, dit-il, la foi ne requiert pas la mise entre parenthèses, car tous les hommes l'ont en commun ; en revanche, les croyances, elles, exigent d'être transcendées. Cela est discutable, bien entendu, mais ce qui est clair c'est que pour le théologien espagnol, il y aurait, d'une part, un socle commun à toutes les religions (à tous les hommes) et, d'autre part, ce qui est propre à chacune. Ce socle commun appartient à la foi, alors que ce qu'il y a de particulier relève de la croyance et cela renvoie aux aspects culturels. Un exemple peut nous aider à mieux comprendre : la place du Jésus de l'histoire dans la foi chrétienne. Panikkar présente Jésus comme un objet de croyance, alors que la foi ne lui revient pas. Bien entendu, cette distinction risque de poser problème aux chrétiens. En effet, d'après J. Dupuis, « Panikkar distingue de façon dangereuse, et semble bien séparer en tant qu'objets respectifs de la foi et de la croyance, le 'Mystère' et le 'mythe Jésus' soit, le Christ de la foi et le Jésus de l'histoire ».¹ Nous croyons qu'il s'agit, de la part de Panikkar, d'un effort de compréhension de la réalité humaine dans son ensemble et de conciliation en vue du dialogue. Panikkar comprend l'homme comme un être essentiellement religieux. La foi est ce qui le représente le mieux. La difficulté se présente lorsque le langage de la théologie chrétienne, qui reconnaît pleinement le Christ en Jésus, doit faire face à une utilisation différente de celle qu'elle a l'habitude d'employer. Il faut avouer, tout de même, que la proposition de Panikkar est recherchée et problématique si on l'analyse du seul point de vue de l'orthodoxie.

En effet, lorsque la foi est réduite à une conception purement rationnelle, elle est identifiée avec l'*orthodoxie*, c'est-à-dire avec une doctrine spécifique, considérée comme la véritable et seule foi possible. C'est une formulation déterminée qui va prévaloir sur toutes les autres formulations possibles. L'orthodoxie n'a de sens que dans une culture spécifique et homogène. Il est aussi possible qu'une conception plus dynamique s'impose. Dans ce cas, la

¹ J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*. Paris : Desclée, 1989, p. 241. Bien d'autres auteurs ont fait un certain nombre de commentaires similaires, ainsi B. Liber-Chrétien : « Je l'ai déjà souligné, on peut se demander si les ponts qu'il [Panikkar] construit sont toujours bien légitimes », cf. « La pensée interreligieuse de Raimon Panikkar, un regard bouddhiste », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2011, 265, 3, p. 31 ; ou J. D. Escobar : « Nous pouvons conclure (...) que la pensée de Panikkar est incompatible avec le magistère de l'Eglise. La définition qu'il présente de la figure de Jésus-Christ, son importance pour toute l'humanité et sa manière de concevoir les autres religions (...) diffère de la pensée de l'Eglise catholique », cf., « El carácter absoluto de la revelación cristiana y el Cristo desconocido de las religiones según Raimundo Panikkar », *Diálogo ecuménico*, 1996, 31, 99, p. 33 ; ou bien J. B. Chethimattam : « Hence, Christ as the focal point of the total history of humanity on which the Christian Gospel and Christian Mission are based seem to be rejected by Panikkar », cf. « R. Panikkar's Approach to Christology », *Indian Journal of Theology*, July-Dec. 1974, 23, 3-4, p. 222.

foi serait identifiée à un discours éthique ou moral appelé *orthopoiesis*. Il est question, ici, d'avoir un comportement correct. Finalement, Panikkar affirme – c'est là la nouveauté – qu'il existe aussi une vision de la foi qu'il nomme *orthopraxis* ou art d'agir avec rectitude¹, autrement dit : « Moyennant la foi, l'homme arrive à être lui-même ; en d'autres termes, il est sauvé, atteint sa plénitude, obtient la libération, son but ultime »², il n'est pas question d'agir, mais d'atteindre le but : la plénitude. La *praxis* renvoie à une activité qui modifie, non seulement l'extérieur de l'homme, mais aussi sa dimension intérieure. La *praxis* doit être comprise, dans ce contexte, comme l'activité de l'être humain qui le pousse à conquérir sa perfection. Ainsi, « Si la plénitude humaine consiste à la contribution individuelle envers la société future, l'orthopraxie consiste en toutes les actions qui permettent d'atteindre ce but »³, de manière que toute action qui porte l'homme vers la perfection dans sa situation existentielle concrète, ou toute action qui l'amène à sa réalisation, est une authentique *praxis* ou voie de salut.

En outre, foi et connaissance sont inséparables. Toutes les deux font partie de ce que Panikkar appelle les « invariants humains »⁴, c'est-à-dire ce que tous les humains ont en commun. En effet, tous les hommes croient et connaissent ; tant la foi que la connaissance portent l'être humain vers le *Mystère*, toutes les deux pointent vers la plénitude, car elles reconnaissent la finitude de la condition humaine, son imperfection, si bien qu'on pourrait dire avec saint Augustin : « rationalibiter comprehendit incomprehensibile esse ».⁵ Ajoutons, en passant, que Panikkar considère que la science est aussi une connaissance, mais une forme partielle de connaissance qui a été proclamée comme la connaissance absolue, dès la Modernité, d'où sa critique.⁶

La foi comme élément constitutif de tous les êtres humains doit donc être complétée par une autre attitude qui les rattache, cette fois-ci, à leurs contextes, spatial et temporel : le mythe.

2.1.2 Le mythe

Le mythe ne peut être décrit que lorsqu'il est devenu *logos*, c'est-à-dire en rétrospective. En effet, le mythe est vie et non pas l'herméneutique de la vie. Le mythe est ainsi ce qui donne

¹ R. Panikkar, *L'homme qui devient Dieu*, op. cit., p. 40.

² R. Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 215.

³ *Ibid.*, p. 216.

⁴ Cf. entre autres, R. Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento*, op. cit., p. 186-187.

⁵ « Raisonnablement comprendre qu'il y a quelque chose d'incompréhensible », cité par R. Panikkar, *Idem*.

⁶ La connaissance scientifique est « mono-culturelle », « mono-rationnelle » et « auto-suffisante », affirme notre auteur. Cf. *Ibid.*, p. 30-33.

une référence dans la réalité, il est l'horizon de compréhension dans lequel s'inscrit l'expérience. « Je suis plongé dans mon mythe, comme les autres le sont dans le leur »¹, dit Panikkar. Dans ce sens, c'est toujours l'autre qui révèle le mythe, car il est évident, invisible pour celui ou celle qui le vit. Le sens que Panikkar donne au mythe rejoint celui de M. Eliade: « Le symbole, le mythe, l'image appartiennent à la substance de la vie spirituelle ; on peut les camoufler, les mutiler, les dégrader, mais on ne les extirpera jamais ».² Cela veut dire que le mythe n'est pas un retour en arrière, mais une manière de comprendre l'homme dans le monde : « les symboles, les mythes et les rites révèlent toujours une situation-limite de l'homme, et non pas uniquement une situation historique ; situation-limite, c'est-à-dire celle que l'homme découvre en prenant conscience de sa place dans l'Univers ».³ Le mythe se rapporte aussi bien au passé qu'au présent.

Le mythe se trouve à la base de l'histoire personnelle, ce qui rend les personnes pourtant uniques, insubstituables. Le mythe est à la base de la vision du monde des personnes dans leurs communautés et cultures. Il n'est donc pas universel, il n'est pas non plus universalisable. Panikkar souligne que toutes les affirmations, d'où qu'elles viennent, doivent toujours être comprises dans l'horizon d'intelligibilité qui se trouve à sa base, c'est-à-dire du mythe prédominant.⁴ Comme nous le verrons dans les paragraphes suivants, notre auteur est convaincu que la société actuelle vit dans le mythe de l'histoire, ce qui veut dire que l'intelligence humaine ne prête attention qu'à une seule de ses fonctions, à savoir, la raison. Cette vision du monde serait, en partie, la responsable de l'actuelle crise écologique, car l'être humain est plus que pure raison. Sans vouloir trop nous attarder sur ce point, prenons un exemple, celui de la tolérance, pour mieux saisir la position de l'auteur.

La tolérance n'implique ni relativisme, ni indifférence vis-à-vis de la vérité. L'intolérance s'impose lorsque deux perceptions particulières et différentes de la vérité se rendent évidentes. Pour Panikkar, la tolérance a quatre aspects fondamentaux : un aspect *politique*, un autre *théologique*, un troisième *philosophique* et un dernier *mystique*. On tolère ce qui ne peut pas être enfermé ou réduit à l'universalité. Dans ce sens, la tolérance renvoie à la prudence, notamment politique, afin d'arriver à vivre tous ensemble dans la société sans s'entretuer. La tolérance est aussi un besoin pratique, seule une attitude positive met l'existence avant l'essence, la pratique avant la théorie, le bien avant la vérité. Elle est provisionnelle, car

¹ R. Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 45.

² M. Eliade, *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*. Paris : Gallimard, 1952, p. 12.

³ *Ibid.*, p. 43.

⁴ R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 9.

la société est encore imparfaite ; la tolérance doit disparaître car, comme l'existence, elle aussi est limitée. C'est l'aspect théologique de la tolérance. Mais la tolérance est aussi un besoin théorique, basé sur le respect dû à ce que l'on ne comprend pas. La tolérance est respectueuse, et porte à respecter autrui même si ses idées sont inacceptables. La tolérance philosophique reconnaît donc les limites de la connaissance humaine. Il y aurait, finalement, une tolérance ou un aspect de la tolérance qui va au-delà de la réflexion théorique et qui propose que l'on soit capable d'accueillir ce que l'on tolère. C'est la tolérance mystique qui correspond à une vision non objectivable du monde ; elle plonge ses racines dans la conviction que tout acte humain a de la valeur. Ce type de tolérance reconnaît qu'il y a une relation étroite entre tout ce qui existe, elle implique un mode d'existence relationnelle. La tolérance est donc synonyme d'attente, d'espérance.

Cela étant dit, quelle relation y a-t-il entre la tolérance et le mythe ? Ce dernier, disions-nous, représente pour notre auteur « l'horizon invisible à partir duquel nous projetons les conceptions du réel »¹, ce qui veut dire que nous ne pouvons pas tolérer ce qui ne fait pas partie de notre système de pensée. Pour tolérer positivement ce qui sort du système, il faut trouver une autre forme d'entrer en communion, malgré l'impossibilité dialectique. Ce mode de communion, affirme notre auteur, est le mythe, car il rend plus ample l'espace du tolérable. En politique, par exemple, le fait de se savoir une partie d'une réalité complexe qui doit être complémentée, est important et permet le dialogue. Même s'il y a désaccord en ce qui concerne la méthodologie, les finalités et les idéaux peuvent permettre, encore une fois, le dialogue. Le problème survient lorsque l'autre ne fait plus partie de mon monde, car il ne communique pas avec mes idées. A la limite, il peut être toléré en tant qu'être humain, mais à condition que je sois convaincu que sa valeur, en tant qu'humain, est plus importante que les idées. Dans ce cas, c'est le mythe humain qui permettrait la communion et non pas le politique. « La mesure avec laquelle je tolère l'autre, en dehors d'un contexte dialectique de puissances rivales, dépend exactement du mythe auquel nous croyons »², affirme Panikkar. Nous arrivons à tolérer parce qu'il y a un mythe partagé par deux³, c'est-à-dire, quelque chose qui permet de rester unis, non pas des idées en commun, mais le mythe qui nous met en communion. C'est lorsque le mythe disparaît que l'intolérance fait de nouveau son apparition. En outre, l'intolérance a toujours quelque chose à voir avec la raison ; elle ne peut être dépassée que grâce au mythe. Une relation fondée sur le *logos* est dialectique, celle fondée sur le mythe est dialogique. « Lorsque nous

¹ R. Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 56.

² *Idem*.

³ *Idem*.

approchons le *mythos* avec le *logos*, en vertu de sa propre nature, il ne peut que disparaître. [...]. La mythologie est la mort du mythe »¹, car le mythe ne peut pas être rationalisé, il n'est pas un objet, il se vit dans la spontanéité de la vie, c'est une attitude humaine fondamentale qui chemine, certes, aux côtés du *logos*. Le mythe ne résiste pas à la lumière « objectivante » de la raison, tout comme l'obscurité disparaît quand la lumière fait son apparition. Un mythe peut être conté, mais non pas rationalisé.

La société contemporaine vit dans un mythe concret et particulier, dans lequel le *logos* semble occuper une place privilégiée. Ce privilège de la raison a délaissé d'autres aspects importants de la réalité qui font que la vie sur la planète, notamment la vie humaine, est en danger. Cependant, tout semble indiquer que la primauté du *logos* humain est en crise. C'est la crise que Panikkar a appelée « la crise de l'histoire ».

2.2 Crise de l'histoire : aux portes de la conscience transhistorique

L'être humain a une compréhension particulière de lui-même et, en fonction de cette compréhension, il agit. La conscience de l'homme primitif n'est certes pas celle de l'homme du Moyen Age, ni celle de l'homme contemporain. Leur monde est différent, parce que leurs mythes le sont aussi. Il est impossible de comprendre les actions de l'être humain d'une période déterminée sans reconnaître et, en même temps, comprendre ses mythes. Et, pourtant, lorsqu'un mythe est compris, moyennant un acte d'herméneutique, il cesse d'être un mythe pour devenir un *logos*.

Nombreuses sont les lectures que des hommes et des femmes ont faites de l'Histoire. D'aucuns mettent en valeur certains aspects, ou se limitent à approfondir une époque en particulier ; d'autres souhaitent plutôt réunir dans un seul récit tous les fragments dispersés dans le but de réaliser une lecture unifiée de la réalité. C'est bien le travail que R. Panikkar se propose de faire, il le dit ainsi :

Sans aucun doute, le moment est venu de commencer à réunir les fragments, tant de la culture occidentale et moderne, qui souligne l'analyse et la spécialisation, que des autres civilisations du monde, car chaque culture a ses propres excellences et ses défauts. Nous ne pouvons pas permettre qu'aucune religion, aucune culture ou fragment de la réalité [...] soit oublié, méprisé ou gaspillé, si nous voulons atteindre la reconstruction totale de la réalité qui est aujourd'hui impérative. [...]. Il nous faut ramasser tous les fragments, quand bien même il ne

¹ *Ibid.*, p. 64.

s'agirait que des miettes, afin de reconstruire le corps de Prajāpati (Seigneur des créatures, Père des dieux et des êtres).¹

Une recherche intéressante, qui rejoint, nous semble-t-il, les travaux de Panikkar au sujet de la connaissance, a été menée, dans les années 70, par le philosophe H. Skolimowski, publiée en français en 1992.² Dans cet ouvrage, l'auteur est notamment préoccupé par la question de la relation entre les valeurs et les connaissances. D'après lui, on peut distinguer, tout au long de l'histoire, quatre positions en ce qui concerne les valeurs et les connaissances. La première position ou attitude est celle de l'antiquité classique, la seconde apparaît au Moyen Âge, tandis que la troisième et la quatrième voient le jour dans la post Renaissance. Chaque étape de l'histoire porte un jugement et une pratique spécifiques sur la relation entre les valeurs et les connaissances. Ce sont les dernières les plus importantes pour notre propos ; l'auteur les identifie avec l'empirisme classique et les nomme « ses extensions récentes », à savoir, le positivisme du XIX^e siècle et l'empirisme logique du XX^e siècle. C'est en effet, en cette dernière époque, que les valeurs et les connaissances se séparent, accordant la primauté aux connaissances basées sur des faits empiriques. Panikkar n'est donc pas le seul à croire qu'une épistémologie de type scientifique prime de nos jours. Nous aurons l'occasion de revenir à ce sujet un peu plus loin.

Ces paragraphes sont donc un essai de présentation et de discussion, avec notre auteur, de sa lecture de l'histoire, qu'il annonce en trois étapes ou « moments »³, selon un schéma quelque peu original, à savoir, le « moment œcuménique », le « moment économique » et le « moment catholique », avec ce qu'il appelle un « intervalle écologique » entre les deux derniers. Chacun de ces moments est marqué par une perception particulière, ou conscience, de l'être humain vis-à-vis de la divinité, de soi-même et du monde. C'est à la relecture de l'histoire, à la lumière d'une connaissance que notre auteur préfère nommer « métaphysique » et non pas « scientifique », que nous pourrions comprendre pourquoi, pour lui, l'humanité se trouve confrontée dans des problèmes écologiques déjà évidents.

¹ R. Panikkar, *L'intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 19-20.

² H. Skolimowski, *Eco-philosophie et Eco-théologie. Pour une philosophie et une théologie de l'ère écologique*, op. cit. Sans doute ce texte a inspiré notre auteur, car il le cite, au moins une fois, en disant que la notion d'écologie qu'il étudie se rapproche de la notion d'éco-philosophie de Skolimowski. Cf. R. Panikkar, *Vision trinitaire et cosmothéandrique : Dieu-Homme-Cosmos*. Paris : Cerf, 2013, p. 357, note 14.

³ « Momentos » est le terme espagnol utilisé par l'auteur ; cf. R. Panikkar, *L'intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 40 et suivantes.

Ajoutons que ces « moments » ne correspondent pas forcément à des périodes chronologiques, même s'ils ont un caractère temporel et une certaine séquence historique. Ce sont, plutôt, des moments « kairologiques », c'est-à-dire des attitudes humaines fondamentales qui soulignent la qualité et non la quantité. Panikkar ne met pas en question la validité des chronologies communément acceptées, sa proposition reste dans le domaine d'une lecture personnelle, faite à la lumière de la compréhension-conscience que l'homme a de lui-même.

2.2.1 Le moment œcuménique ou conscience non historique

C'est la période où l'homme est immergé « dans la nature », elle est sa maison, son *oikos*, d'où le nom de cette période – œcuménique. Dans cette maison se trouve incluse la divinité. La nature est, pour cela, sacrée, c'est un « théo-cosmos »¹, le divin imprègne la vie entière. Homme, nature et Dieu ne font qu'une seule et même réalité.

Dans cette étape ou moment de la conscience prime le cosmos, celui-ci se trouve au centre de l'univers, c'est donc une vision cosmocentrique. L'homme est entièrement plongé dans la nature, il chasse, cultive, fait la guerre, procrée, tout cela de manière spontanée, si bien qu'il ne fait pas l'expérience de la nature et n'a pas besoin de la contempler, car il en fait entièrement partie. « Lorsque l'homme primitif a commencé sa trajectoire sur la terre, il y a trouvé les dieux déjà présents. [...]. L'homme primitif réfléchissait sur les dieux lorsqu'il se posait des questions sur la nature et sur lui-même »², affirme Panikkar.

La relation avec la terre, les rapports avec autrui et avec les divinités sont aussi similaires, car tous partagent le même sort. L'homme est un microcosme, tout ce qui lui arrive a des retentissements sur la réalité tout entière. Bref, l'univers apparaît comme un organisme vivant, chacun de ses membres participe de la Vie de ce grand corps. Ici, c'est donc le mythe du cosmos qui prévaut, la conscience est spatiale.

L'homme de cette époque est marqué par une conscience non historique de la réalité, ce n'est pas l'histoire comme souvenir d'événements surgis dans le passé qui est le plus important. Les saisons de la terre et non pas les exploits de l'homme deviennent la mesure du temps, de manière que « l'attention humaine est mise sur la naissance, la puberté, le mariage, la mort ; jouer, manger, rêver sont des moments aussi importants »³, ce qui veut dire qu'ils ne sont pas

¹ *Ibid.*, p. 121.

² *Ibid.*, p. 34.

³ *Ibid.*, p. 121.

que des actes biologiques, mais « théo-cosmiques ». Le but de la vie, dans cette période, n'est pas de construire un empire, un règne ou une église, projets tous différents de ce que la nature fait. Tout ce que l'homme préhistorique fait n'a d'autre objectif que de « jouir de la vie de la meilleure manière possible ».¹

On peut sans doute faire correspondre cette conscience non historique à la période préhistorique définie par les manuels d'histoire. Les historiens pourraient accepter sans trop de problèmes cette première partition. Le passage vers un autre type de présence dans le monde sera marqué par l'invention de l'écriture. Si dans le moment œcuménique l'homme confiait tout à la mémoire et ne conservait que ce qui était important ou décisif pour la vie, dans la nouvelle étape, la mémoire sera confiée aux documents écrits.

2.2.2 Le moment économique ou conscience historique

Il est évident que la question des origines de l'écriture est bien plus complexe que ce que l'on peut dire dans cet espace. D'aucuns² affirment que l'art était déjà une manière de communiquer, similaire à l'écriture. La thèse classique³, fort connue, dit que l'écriture est née en Sumer, aux alentours de l'année 3600 av. J. C. Il ne nous appartient donc pas de trancher sur ce point et Panikkar n'entre pas non plus dans cette discussion ; il semblerait, cependant, que lorsqu'il parle de l'écriture, il fasse référence à cette dernière étape d'un long processus qui a permis de commencer à accumuler, dans les différents supports existants, les connaissances acquises. L'écriture va, de cette manière, se substituer à la mémoire. Ce qui est vrai, c'est que cette découverte marque un avant et un après. Désormais, tout peut être conservé, rien n'est éliminé. L'histoire se constitue peu à peu comme le mythe dominant, la réalité est désormais mesurée par un temps linéaire. Cette question du temps est, en effet, essentielle. Mesurer le temps de manière linéaire signifie se rendre autonome vis-à-vis de toutes les entités terrestres, car l'homme ne regarde plus ni le ciel, ni la terre, pour se situer. C'est ce que Panikkar appelle le « temps humain »⁴, compris comme un élan vers le futur, dans lequel l'homme croit arriver à atteindre la plénitude de l'existence, le bien-être définitif. Et, puisque l'on est soumis au temps, il faut lutter contre la nature, c'est-à-dire contre le « destin » d'un présent inéluctable.

¹ *Ibid.*, p. 122.

² C'est l'avis d'André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole : Vol. I. Technique et langage*. Paris : Albin Michel, 1964, et d'Emmanuel Anati, *Aux origines de l'art*. Paris : Fayard, 2003.

³ Cf. F. Báez, *Los primeros libros de la humanidad*. Madrid : Forcola, 2013.

⁴ R. Panikkar, *L'intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 127-128.

Notre destinée est donc dans l'avenir. Etant donné que le temps est maintenant indéfini, il a besoin d'être racheté, soit dans l'éternité, soit dans un futur différent du présent. Si à l'homme primitif on pouvait associer l'immanence, à l'homme du mythe historique on associe maintenant la transcendance. Il faut, effectivement, transcender le temps, « aller toujours de l'avant »¹, dit Panikkar. Même le système économique régnant – d'où le nom de cette étape – est basé sur le crédit, c'est-à-dire sur l'hypothèque du futur.

Apparaît, à ce moment de la conscience humaine, l'idée d'un homme civilisé, non naturel, en opposition radicale à la nature. C'est ce que A. Gesché appelle, par ailleurs, « le temps où l'homme avait tous les droits »², parce qu'il était la mesure de toutes choses. Ce temps a été inauguré dans la Modernité. Il est question du monde de l'homme, d'un monde humain, c'est l'univers de l'homme. On est ainsi en présence d'un mythe anthropocentrique, de manière que tout tourne autour de l'homme. C'est l'homme mesure de toute chose, roi de la création et maître de l'univers. Le destin de cet homme n'a rien à voir, ou très peu, avec le sort des étoiles, de la lune ou des saisons. Il habite un monde supérieur, dans lequel la nature a été domestiquée et subjuguée. Il n'y a plus rien de mystérieux en elle, tous ses secrets ont été aussi dévoilés. Il n'est pas étonnant qu'il cherche, dans l'actualité, l'existence de vie dans d'autres galaxies. L'homme historique ne se sent plus accompagné, sans les dieux et les esprits, il se trouve seul « dans le théâtre du monde ».³

C'est également dans ce moment de la conscience que naissent la mentalité scientifique et l'attitude humaniste⁴, si bien qu'aujourd'hui tout ce qui est apprécié doit avoir l'étiquette d'humaniste ou de scientifique. L'homme scientifique connaît les lois de l'univers et se rend compte que « son propre *noûs* est le critère d'intelligibilité et peut-être aussi celui de la réalité tout entière ».⁵

Faut-il rappeler que Panikkar, comme bien d'autres auteurs, considère que Descartes est le principal représentant ou initiateur de ce changement ? Désireux de trouver un critère simple de vérité, il sera convaincu que celle-ci n'est que ce que l'homme peut voir avec clarté et distinction. Kant vient après Descartes, et avec lui l'intellect humain aura un rôle plus actif. Ainsi, la vérité n'est pas seulement ce que l'on peut voir clairement, mais, tout ce dont nous

¹¹ *Ibid.*, p. 128.

² A. Gesché, *Le cosmos*, op. cit., p. 9.

³ R. Panikkar, *L'intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 133.

⁴ Le lecteur intéressé par cette thématique peut lire avec profit l'ouvrage où Panikkar développe amplement le sujet ; cf. R. Panikkar, *Humanismo y cruz*. Madrid : Rialp, 1963, notamment le chapitre VI, « La superación del humanismo », p. 178-253.

⁵ R. Panikkar, *L'intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 52-53.

sommes sûrs, grâce à l'intellect. Avec Hegel la raison devient esprit et l'esprit, réalité suprême. L'homme est grand dans la mesure où il participe de cet esprit. De la sorte, l'homme s'éloigne de plus en plus de la nature ; c'est une aliénation que Panikkar considère être le « prix que l'homme a dû payer pour la conscience hypertrophiée de son individualité ».¹ L'*oikos* de l'homme a changé, il n'est plus la terre, mais un monde idéal.

Panikkar reconnaît que la société contemporaine se trouve encore dans ce moment, même si l'on voit déjà apparaître un certain nombre d'indices qui annoncent un changement de paradigme. Il affirme : « Cette période a rendu possible l'apparition d'une conscience planétaire, ou, du moins, de communication à une échelle globale. Il est vrai qu'une bonne partie de nos problèmes modernes a été créée par la civilisation scientifique, laquelle essaie maintenant de les résoudre ; il est aussi indéniable que la civilisation moderne a augmenté la qualité de vie sur la terre. Aucun romantisme, aucune nostalgie ne devrait nous rendre aveugles devant cet état des choses ».² Il ne s'agit pas, pour lui, comme pour beaucoup d'autres³ d'ailleurs, de l'abolir, mais d'aller au-delà de la domination que cette civilisation technologique impose à l'homme, quand bien même cela paraîtrait impossible.

Rappelons que le but recherché par notre auteur est de faire « une grande narration »⁴, ce qui signifie pour lui de regarder de près les « six ou sept mille »⁵ dernières années de l'histoire de l'homme sur terre. L'auteur reconnaît qu'il s'agit d'une vision de la réalité « différente de la cosmologie qui prime de nos jours »⁶ qui accepte le binôme de Parménide, à savoir, « Etre et penser », comme la vérité et qui est sub-jacent à la science moderne. Cette partition chronologique pourrait sans doute être questionnée, au regard de la longueur de cette période appelée « historique » qui court de l'invention de l'écriture (3600 av. J. C.), jusqu'à nos jours, soit depuis plus de cinq mille ans d'évènements, tenus tous comme faisant partie d'une conscience similaire. Il peut paraître un peu simpliste de conjecturer que la conscience de l'homme des années 3000, voire 2000 ou 1000 av. J. C. serait, par exemple, la même que celle de l'homme de la révolution industrielle.

¹ R. Panikkar, *L'intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 56.

² *Ibid.*, p. 57.

³ J. Ellul, par exemple ; cf. J. Ellul, « Conformism and the Rationale of Technology », G. R. Urban and M. Glenny (eds.), *Can we Survive our Futur ? A Symposium*. Londres : The Bodley Head, 1971, p. 89-90. Cité par R. Panikkar, dans *L'intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 57.

⁴ R. Panikkar, *L'intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 9.

⁵ *Ibid.*, p. 11.

⁶ *Ibid.*, p. 14.

Revenons, brièvement, sur la thèse de H. Skolimowski, mentionnée antérieurement. Cet auteur considère que le divorce entre le savoir et les valeurs a été mis en exergue notamment par E. Kant, en refusant de « soumettre l'autonomie et la souveraineté de l'homme à quelque système déterministe de lois physiques ».¹ Là, on sépare les connaissances des valeurs, mais on n'accorde encore la suprématie à aucune. Ce sera avec l'empirisme que les valeurs seront extirpées des connaissances, attachant une importance suprême à la connaissance des sciences physiques. « C'est elle qui a chassé les valeurs de notre société, de nos universités, de nos vies individuelles »², dit-il, de manière, sans doute, un peu brutale. C'est cet abandon des valeurs qui a entraîné « l'imposition agressive du positivisme et du matérialisme (dont le marxisme fut un aspect), de la rationalité scientifique et de l'efficacité technologique, [et ainsi ouvrit], la voie à l'industrialisation qui, hélas, se développa en âge de dévastation de l'environnement ».³ Voilà le lien avec l'intuition de R. Panikkar. Le privilège accordé à la science et à la technologie, oubliant d'autres valeurs traditionnelles, se trouverait à la base de l'actuelle crise écologique. Mais, les lueurs d'une lumière toute neuve commencent à apparaître dans le ciel. Les symptômes d'un changement se font de plus en plus évidents. Une période de transition ou « intervalle écologique » semble se frayer un chemin.

2.2.3 L'intervalle écologique ou la crise de l'histoire

Cet intervalle ou ce moment paraît tout à fait cohérent avec les données que nous avons trouvées dans la première partie de notre recherche. En effet, le souci écologique s'incrémente dans les dernières années du XX^e siècle. Panikkar discerne trois expériences ayant conduit l'homme moderne à mettre en question ce qui était considéré comme les fondements de son humanité. C'est, sans doute, une critique dudit humanisme contemporain, tant prôné et défendu par les Occidentaux. Nous en avons déjà parlé un peu précédemment, lorsque certains philosophes faisaient la critique de l'écologie profonde. Regardons de plus près ces expériences.

En premier lieu, l'*humanum* a exclu tout ce qui n'est pas humain, c'est-à-dire la terre dans son ensemble. De nos jours, l'univers matériel semble vouloir « se venger » du traitement reçu par les humains, en même temps que les humains prêtent de plus en plus attention à

¹ H. Skolimowski, *Eco-philosophie et Eco-théologie. Pour une philosophie et une théologie de l'ère écologique*, op. cit., p. 22.

² Ibid., p. 23.

³ Ibid., p. 27.

d'autres réalités. Des lois sont approuvées par les autorités pour défendre aussi bien les animaux¹ que les bois. Une deuxième expérience renvoie à la sensation d'échec de l'homme contemporain, face au rêve de construire une civilisation véritablement humaine. La technologie ne l'ayant pas aidé à créer ladite ère humaniste, le destin lui glisse des mains. Ce destin, dit notre théologien, « semble encore plus terrifiant du fait que l'homme peut le prédire »² ; l'homme moderne a une claire conscience des forces qu'il ne peut plus contrôler. La solidarité devient une valeur de plus en plus nécessaire. Il y a une troisième expérience qui évoque, cette fois-ci, l'incompatibilité entre l'idée traditionnelle du divin et la compréhension moderne du cosmos et de l'homme. « L'ère dans laquelle Dieu luttait pour les hébreux, les musulmans ou les chrétiens [...] est restée loin derrière depuis longtemps. Le Dieu de l'histoire reste ocieux [sic], le Dieu des philosophes est indifférent, et le Dieu de la religion ne semble pas très préoccupé par la condition humaine »³, dit Panikkar. Le Dieu transmis par les traditions philosophique et théologique est maintenant questionné, il n'est plus crédible. Si le Dieu tout-puissant connaissait la fragilité de l'homme, n'est-il pas injuste de sa part d'imposer des conditions qu'il savait que l'homme n'allait pas pouvoir respecter ? Comment un Dieu tout-puissant et miséricordieux peut-il permettre la souffrance et les injustices infligées à la condition humaine ? Ce sont des questions que l'homme se pose aujourd'hui. Le divin, s'il est reconnu quelquefois, serait donc un troisième élément, aux côtés de l'homme et du monde, séparé et inutile. Un Dieu absolument transcendant n'est plus pensable, il n'est plus possible. Et pourtant, la réalité semble avoir une dimension d'incommensurabilité.

Une réalité crue saute aux yeux : l'homme se trouve de plus en plus seul dans l'univers. Il a d'abord été coupé du monde inerte froid et insensible, et ensuite séparé de Dieu. N'est-ce pas pour cela que, depuis un certain temps, il s'est mis à la recherche d'autres êtres sur d'autres planètes de l'univers ? L'homme a mis fin à tous les êtres intermédiaires (démons, anges et autres) qu'il ne peut plus contrôler avec sa raison. Il semble que l'homme doive trouver un nouveau chemin dans une nature désacralisée. La conscience écologique émerge lorsqu'il découvre que les ressources de la planète sont limitées et que la nature n'est pas une « passivité infinie ».

¹ A l'heure où nous écrivions, un colloque – sans doute plus théologique que juridique – s'annonçait du 12 au 14 mars 2015 à l'Université de Strasbourg intitulé : « La restauration de la Création : quelle place pour les animaux ? ».

² R. Panikkar, *L'intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 58-59.

³ *Ibid.*, p. 59-60.

Dans la perspective de notre auteur, tout semble donc indiquer que la conscience historique est en crise. Le mythe du progrès n'est plus cru, d'une certaine manière les gens n'attendent plus que le sort de leurs enfants s'améliore dans le futur. Les promesses qu'on prononce aujourd'hui ont aussi été prononcées après la Première Guerre mondiale. C'est pour cela que Panikkar affirme : « La conscience historique se trouve dans un borbier. La conscience historique cherche sa réalisation dans le futur, mais une logique d'économie de bénéfice et de croissance, contraire à un style de vie de satisfaction et d'autosuffisance, oblige intrinsèquement à hypothéquer le futur. On ne croît plus de l'intérieur, comme un organisme vivant, mais de l'extérieur, en fonction de l'enrichissement et de l'accumulation ».¹ C'est pour cela que Panikkar assure aussi, de manière radicale, que l'histoire n'est plus un rêve, mais un cauchemar. L'homme d'aujourd'hui ne croit plus à une vie future meilleure, il ne croit plus qu'au présent, vécu dans sa profondeur.² C'est le début d'une conscience transhistorique.

Autant on peut ne pas être d'accord avec la durée attribuée par Panikkar au « moment historique », autant le fait qu'un changement est en train de se profiler semble être accepté par une bonne partie des auteurs. La crise écologique apparaît donc comme le moment kairologique qui permettrait de faire apparaître une nouvelle époque. C'est aussi l'avis de J. Moltmann : « L'époque de la subjectivité et de la domination mécaniste du monde a atteint ses limites définitives à cause de la destruction progressive de la nature par les nations industrialisées et de la menace progressive que l'humanité fait peser sur elle-même par le suréquipement nucléaire. [...] Ce passage d'une époque à une autre met les traditions théologiques du christianisme, non seulement devant des problèmes d'adaptation, mais encore plus devant la nécessité de retrouver leur vérité originelle propre, laquelle à l'époque heureusement finissante de la domination du monde par la soumission de la nature et l'accumulation de potentiels de destruction militaire, a été défigurée ou étouffée ».³ On serait donc les témoins de la disparition des effets de la Modernité, d'une mutation, du passage d'une époque vers une autre. En mettant en question le système que l'homme s'est construit, la crise écologique prépare la venue d'une nouvelle conscience que notre auteur nomme « transhistorique ».

¹ *Ibid.*, p. 142-143.

² *Ibid.*, p. 148.

³ J. Moltmann, *Dieu dans la création*, *op. cit.*, p. 26-27.

2.2.4 Le moment catholique ou conscience transhistorique

Cette troisième forme de conscience semble se frayer un chemin, peu à peu, dans la société contemporaine. On peut l'entrevoir, même si c'est encore un peu flou. Elle apparaît comme une alternative radicale et une réponse efficace vis-à-vis de l'actuelle crise écologique. C'est du moins ce que pense notre auteur et ce que nous allons essayer de démontrer dans les troisième et quatrième parties de notre recherche.

En effet, face à cette crise, il est insuffisant de punir ceux qui salissent la ville, ou d'ajouter encore plus de taxes, pour soutenir telle ou telle initiative écologique – et, pourtant, c'est bien ce que l'on continue de faire ! Cette politique est nécessaire mais insuffisante. Il faut une « métanoïa radicale »¹, un changement total de cœur et d'esprit. Le changement dont parle Panikkar implique, avant tout, de reconnaître le destin commun de l'homme et de la nature, c'est pour cela qu'il affirme : « Si le monde et l'homme continuent d'être considérés comme des êtres éloignés, si leurs relations restent celles du maître et de l'esclave, [...], si ces relations ne sont pas considérées comme constitutives aussi bien de l'homme que du monde, on ne trouvera aucun remède durable ».² La relation homme-monde n'est pas accidentelle, elle est constitutive. Nous reviendrons sur ce point dans le troisième chapitre de cette deuxième partie.

La conscience transhistorique implique le développement d'une expérience intégrale, elle suppose la conquête d'une « nouvelle innocence » qui transcende la connaissance par la non-connaissance, c'est le saut de, ou dans, la foi dont parlent les mystiques. En d'autres mots, la conscience transhistorique estime nécessaire de surmonter le désespoir qui surgit lorsque l'on découvre qu'il est impossible de sortir du cercle vicieux par un simple acte intellectuel ou par la force de la volonté : « Il existe dans l'homme un germe de Vie qui laisse une marge pour la régénération ; c'est plus qu'une simple restauration. C'est dans cette profondeur que l'on voit apparaître ce troisième moment, la nouvelle innocence ».³

Ajoutons, pour terminer, que cette nouvelle innocence se manifeste dans le présent, elle inclut une expérience de la sacralité de la sécularité. C'est l'intuition cosmothéandrique, centre et noyau de la proposition de notre auteur. Avant d'aborder ce sujet, essayons de repérer, en quelques paragraphes, les causes de la crise écologique selon Panikkar.

¹ Notre auteur n'est pas le seul à utiliser ce mot, on le voit apparaître, de plus en plus, dans tous les milieux. Cf. R. Panikkar, *L'intuición cosmotéandrica*, op. cit., p. 66-67.

² *Idem*.

³ *Ibid.*, p. 72-73.

2.3 La fragmentation de la réalité à l'origine de la crise écologique

Panikkar souhaite présenter une vision holistique de la réalité. L. Anthony Savari Raj l'a ainsi compris : « Panikkar invite et contribue à une recherche audacieuse, nouvelle et holistique, une recherche suffisamment mûre pour être nourrie et enrichie par l'héritage de toute la communauté humaine ».¹ L'invitation consiste à « revenir au monde de l'être »², ce qui veut dire, d'abord, comprendre la réalité comme un tout inséparable. C'est ce que Panikkar appelle l'« ontonomie »³ de la réalité, c'est-à-dire que l'être est relation et que rien n'existe de manière isolée. Revenir au monde de l'être veut aussi dire réévaluer les notions de temps et d'espace. Les êtres sont constitutivement connectés entre eux, dans le temps et dans l'espace. Revenir au monde de l'être veut dire, finalement, faire l'expérience de la réalité comme symbole, car elle n'est pas que raison ou *logos*. C'est redonner à la réalité la dimension de mystère qui lui appartient, à côté du visible.

Panikkar se demande, en effet, s'il est possible d'avoir, à l'époque qui est la nôtre, une vision unifiée d'une réalité qui semble fragmentée. Le présupposé fondamental du théologien espagnol est donc l'unité ultime de la réalité : « La réalité n'est ni une ni multiple. Elle est harmonie, polarité, relation constitutive entre tout »⁴, affirme-t-il. Or, la fragmentation⁵ de la réalité s'est installée, d'après lui, lorsqu'une primauté a été donnée à la raison, lorsqu'elle est devenue le seul juge de la vérité. Cela, nous l'avons vu, est survenu avec la Modernité. L'esprit scientifique qui calcule et mesure a été considéré comme la seule manière d'avoir accès au réel. La raison exige toujours un ultime point de référence, un absolu, une dernière instance, sans quoi l'anarchie et l'irrationalisme pourraient prévaloir. Pour fuir l'irrationalisme, soit la raison

¹ L. Anthony Savari Raj, « Overcoming Fragmentation: Discerning the Context of Raimon Panikkar's Cross-cultural Contribution », *Modern Believing*, déc. 2013, p. 7.

² L'influence de Heidegger paraît évidente et cela d'autant plus qu'ils étaient très proches. C'est aussi le nom d'un ouvrage publié par Panikkar en anglais, en italien et en catalan, cf. R. Panikkar, *The Rhythm of Being*. New York : Orbis Books, 2010 ; *Il ritmo dell'essere*. Milan : Jaca Books, 2012 ; *El ritme de l'èsser*. Barcelone : Fragmenta, 2012. Varghese J. Manimala présente le livre dans l'article « Raimon Panikkar, The Rhythm of Being : The Gifford Lectures. A Review Article », *Exchange*, 2011, 40.

³ « J'appelle *ontonomie* le fait de reconnaître ou de *se développer dans les lois propres de chaque sphère de l'être ou de l'activité humaine*, avec une distinction entre sphères supérieures et inférieures, cependant sans séparations ni interférences injustifiées. L'*ontonomie* est sensible à la particularité propre de chaque être ou classe d'êtres, sans rendre absolues quelques règles comme si n'existaient pas d'autres êtres, ni les assujettir au service d'entités plus hautes, comme si l'être inférieur n'avait pas lui aussi ses propres lois » ; cf. R. Panikkar, *Ontonomia de la Ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*. Madrid : Gredos, 1961.

⁴ R. Panikkar, *L'intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 13.

⁵ G. Siegwalt croit, lui aussi, que la crise écologique plonge ses racines dans la division « présente dans toute la tradition occidentale, entre corps, nature, cosmos (création) d'un côté, esprit, histoire, humanité (rédemption) de l'autre côté », c'est-à-dire qu'il est question d'une crise de fragmentation de la réalité ; cf. G. Siegwalt, *Le défi scientifique. L'ébranlement de la civilisation moderne – l'université et la théologie – la sauvegarde de la création*. Ecrits théologiques III. Paris : Cerf, 2015, p. 19.

conduit à l'unité de l'Être, c'est ce que l'on a appelé la *reductio ad unum* ou monisme ; soit elle résiste à la synthèse et prône le pluralisme qui se réduit, finalement, au dualisme entre le matériel et le spirituel. D'après notre auteur, il y aurait une troisième position intermédiaire entre le monisme et le dualisme, à savoir, l'expérience non dualiste ou *advaita vedanta* qui consiste à « dépasser le rationalisme sans tomber dans l'irrationalisme, d'une part, ou dans le surnaturalisme, d'autre part ».¹ H. Skolimowski rejoint Panikkar lorsqu'il dit : « La cause première de l'aliénation contemporaine est une conception erronée de l'univers où chaque chose est séparée et divisée, où l'être humain lui-même est atomisé et 'déchiré' ».² La crise écologique semble avoir sa source dans une vision morcelée du monde et, pourtant, il est impossible de soumettre le monde à notre volonté sans nous détruire nous-mêmes. C'était aussi l'avis, rappelons-le, de G. Siegwalt.

La crise écologique est alors une crise anthropologique, car elle a réduit la connaissance de la réalité à ce qui est vu comme objectif ou objectivable. Panikkar est, ainsi, d'accord avec la plupart des auteurs qui voient dans l'anthropocentrisme une des causes de cette crise. Le résultat a donc été la fragmentation de la réalité, mais surtout celle de l'homme lui-même. Cela est encore plus évident dans la spécialisation ou « compartimentalisation » du savoir qui a fait que la réalité soit divisée en petites particules. C'est bien ce que Descartes voulait : face à une difficulté, il faut la diviser en parties, de plus en plus petites, dans le but de pouvoir les manipuler. Cette méthodologie, dit Panikkar, fonctionne pour une certaine science, mais « tue la réalité et empêche la véritable connaissance ».³ La réduction de la connaissance à sa composante objective a eu comme conséquence la fragmentation de celui qui connaît. L'être humain a lui-même été divisé. Cette situation invite, en conséquence, à partir à la recherche d'une nouvelle anthropologie, plus « communautaire » et moins autosuffisante. Pour survivre, l'être humain, le cosmos et le divin ont besoin d'une fécondation mutuelle.

La crise écologique met aussi en évidence la crise profonde de la science. Panikkar affirme que la science s'est éloignée de son objectif initial, elle s'est pervertie. D'après son étymologie (« *jñana* » en sanscrit, « *gnosis* » en grec, « *scientia* » en latin), elle était connaissance pleine, tout comme l'indique le mot en français « con-naissance », c'est-à-dire « naître ensemble ». La science était la capacité de l'homme d'entrer en communion avec la réalité dans toutes ses dimensions. Lorsqu'elle essaye, avec Galilée, non pas de comprendre,

¹ R. Panikkar, *L'intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 16.

² H. Skolimowski, *Eco-philosophie et Eco-théologie. Pour une philosophie et une théologie de l'ère écologique*, op. cit., p. 33.

³ R. Panikkar, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, op. cit., p. 17.

mais de calculer et de prévoir, la science devient « nouvelle science ». La porte est ouverte pour que F. Bacon assure, ensuite, que le but de la vraie science est le pouvoir, c'est-à-dire la capacité à dominer la réalité, car la connaissance est pouvoir. C'est ainsi, dit Panikkar, que la séparation entre le « ciel du scientifique » et le « ciel du chrétien » a vu le jour ; à partir de ce moment-là, « le ciel devient une idéologie dans la tête des théologiens et une idée abstraite dans les calculs des scientifiques »¹, ce qui fait que la science perd le contact avec la réalité, en croyant que la dimension quantitative montre toute la réalité, et la théologie est déformée. La science n'est plus connaissance, elle ne fait qu'explicitier le fonctionnement des choses, elle a été réduite à cela. Dieu, lui-même, est situé au plan de la raison scientifique.

La critique que Panikkar fait de la modernité est donc étroitement liée à celle de la science. Celle-ci commet une grave erreur, dit-il, en introduisant, de surcroît, l'accélération, ayant comme résultat la rupture des rythmes naturels, à l'origine, également, de la crise écologique. Pour Panikkar le temps n'est ni linéaire, ni circulaire, ni en spirale, car il n'est pas extérieur à l'homme. On ne doit pas distinguer entre le temps et l'homme, car ils sont étroitement liés, ils sont inséparables. Le temps est rythme, comme la vie et l'être sont aussi rythme. La scission vient du fait que l'on a commencé à mesurer le temps avec des machines et selon des critères externes à la vie elle-même. La vie suit son propre rythme. Mais le temps est devenu une chose extérieure à l'homme, comme une autoroute sur laquelle il transite. Nous reprendrons cette question du temps dans le troisième chapitre.

La crise écologique révèle également une profonde crise de Dieu. Il s'agit, en effet, de la crise de tous les théismes², y compris l'athéisme. Non seulement ils ne sont plus crédibles, mais ils sont devenus des objets d'oppression dans les mains de ceux qui ont un certain pouvoir. Le divin est conçu comme un être spécial, bon ou mauvais, omnipotent ou non, infiniment supérieur, omniprésent ; « il » a été traité comme l'on traite les choses. Or, il faut parler de Dieu – peu importe le sens qu'on donne à ce mot – en étroite relation avec l'homme et le cosmos. C'est l'écologie dont parle Panikkar.

Cette dernière idée nous permet, en effet, de dresser un pont avec le chapitre qui suit, noyau de toute notre recherche, à savoir, l'intuition cosmothéandrique. « Le destin de toute l'humanité est entre nos mains. La dignité humaine est la dignité divine, le destin de la terre dépend de l'homme, le destin de l'homme dépend de Dieu, c'est-à-dire que les trois [Dieu-

¹ *Ibid.*, p. 23.

²² Nous ne pouvons pas nous arrêter davantage sur ce point. Le lecteur intéressé par le sujet peut consulter l'ouvrage cité de R. Panikkar, *The Rhythm of Being*, op. cit., notamment les pages 156-171.

Homme-Monde] sont impliqués dans une même aventure, c'est l'aventure de l'existence, l'aventure de la vie ».¹ Avec ces mots, Panikkar tisse un lien entre ces trois réalités – Dieu-Homme-Monde – qu'il considère inséparables et veut dire, en outre, que nous sommes, en même temps, les acteurs, les spectateurs et aussi les réalisateurs de la réalité.

¹ R. Panikkar, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, op. cit., p. 41.

Chapitre 3. Présupposés et fondements

La crise écologique ne trouvera pas une vraie issue tant qu'il n'y aura pas un changement radical, une « métanoïa ».¹ C'est la position de bien des auteurs contemporains, c'est aussi l'avis de R. Panikkar. Il faut creuser jusqu'à trouver les racines « kosmologiques »² (sic) du problème. La vision du monde promue par l'actuel système économique et de production doit changer. Il nous faut une nouvelle conscience écologique que Panikkar appelle « éco-sophie ». L'« éco-logie », comme nous l'avons déjà dit, fait penser à une exploitation « rationnelle » des ressources de la terre ; rien n'indique qu'il va y avoir une véritable mutation ou conversion, nécessaire pour la survie de l'humanité. Cette conversion implique, pour notre auteur, une nouvelle vision du monde qui tienne compte de trois aspects de la réalité : Dieu-Homme-Monde. C'est une vision cosmo-thé-andrique ou thé-anthropo-cosmique, où le *Théos* désigne la dimension divine, le *cosmos* la dimension matérielle et l'*andros* ou l'*anthropos* la dimension humaine ou consciente. A partir du moment où l'un d'entre eux est coupé ou supprimé, l'équilibre est perdu. Il faut donc que l'homme renonce à être le centre, il faut nécessairement renoncer à tout genre de « centrisme », pour pouvoir passer à une vision relationnelle de la réalité, où tout est en relation constitutive. Ainsi, sans Dieu il n'y a ni cosmos ni homme, sans cosmos il n'y aurait pas de Dieu ni d'homme et sans homme, pas non plus de Dieu ni de cosmos. Ceci est très important.

Pour bien comprendre ces idées, certes, audacieuses, il nous faut rappeler, rapidement, les présupposés sur lesquels Panikkar fonde toute sa pensée et qu'il n'explicite pas dans ses œuvres.³

¹ R. Panikkar, *L'intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 66-67.

² C'est le mot utilisé par Panikkar pour distinguer sa proposition « kosmologique » de celle de la cosmologie scientifique. « Nous avons besoin d'une nouvelle anthropologie, mais celle-ci exige aussi une nouvelle notion du cosmos [...] je préfère l'écrire avec k, faisant une translittération littérale de l'originel *kosmos* : celui-ci contient la signification magnifique de monde, ordre et ornement. La kosmologie assume alors le sens, non pas d'un nouveau, éventuellement 'scientifique', concept de l'univers, mais de l'expérience de la manière dont le kosmos se manifesta ou se révèle à nous : notre sens du cosmos, notre perception de la réalité, notre monde réel », dit Panikkar. Cf. R. Panikkar, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, op. cit., p. 148.

³ Panikkar dit qu'il veut présenter son intuition « avec le minimum de présupposés philosophiques » ; voir R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 74.

3.1 Les présupposés

R. Panikkar construit fondamentalement, en effet, sa proposition sur trois idées : d'abord, l'unité de toute la réalité, ensuite, l'intuition comme un autre possible accès à cette réalité et, finalement, l'articulation *logos/mythos*. Ce sont trois éléments d'une même et unique réalité qui ne peuvent pas être séparés. Nous allons rappeler, brièvement, les deux premiers, car ils ont été longuement abordés dans le premier chapitre ; en revanche, il vaut la peine de s'arrêter davantage sur le troisième.

3.1.1 L'unité ultime de toute la réalité

D'abord et avant tout, le souci de totalité. La réalité est une seule et elle ne doit pas être fragmentée. Elle est bien plus complexe que ce que les chiffres mathématiques peuvent montrer, cela n'est qu'un aspect du réel. Panikkar s'oppose ainsi de manière radicale, à tous ceux qui veulent limiter l'accès à la réalité aux discours logiques, mathématiques et/ou historiques. Parce que la réalité est une seule, on ne peut pas la restreindre à sa forme physique, il faut faire un pas de plus.¹

Parce que cette réalité est une, elle est aussi pure relation, elle est relativité radicale. Les choses sont en tant qu'elles sont en relation les unes avec les autres. Pour s'expliquer, Panikkar cite la métaphore d'un filet² dont nous avons déjà parlé. Panikkar propose ainsi la relativité radicale à la place de la conception substantiviste d'Aristote. Nous y reviendrons.

3.1.2 L'intuition

On peut aussi accéder à la réalité moyennant l'intuition, la foi, la sagesse ; elles permettent de connaître un autre visage de la réalité que les sciences mathématiques ne peuvent pas aborder. Les discours de l'écologie et les discours académiques restent toujours dans le « *logos* », ils fuient, instinctivement, tout ce qui est de l'ordre de l'opinion (*δόξα*, « *doxa* »), de l'instinct, ou tout ce qui semble être subjectif. Or, pour Panikkar ces aspects sont

¹ G. Siegwalt croit, lui aussi, à « la nécessité d'arriver à une nouvelle conception globale de choses », ou « la question dernière est celle de l'unité du réel » ; cf. G. Siegwalt, *Le défi scientifique. L'ébranlement de la civilisation moderne – l'université et la théologie – la sauvegarde de la création*, op. cit., p. 22 et 27.

² Cette métaphore se trouve dans l'ouvrage de F. Cook, *Hua-yen Buddhism : The Jewel Net of Indra*. Pennsylvanie : University Press, 1977. Cité par J. L. Meza, *La antropología de Raimond Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, op. cit., p. 64, note 72.

fondamentaux, sans que cela ne signifie, bien entendu, tomber dans l'irrationalisme ou le caprice. Il s'agit de faire « expérience de... » et non pas seulement « discourir sur... ». Dans ce contexte, la mystique, conçue comme spiritualité séculière, c'est-à-dire comme spiritualité du moment présent (*sæculum*), joue un rôle fondamental, à côté des discours dits « logiques ».

3.1.3 *Logos et mythos, discours et praxis, théologie et spiritualité*

Nous avons déjà abordé la question du *logos* et du *mythos*. Il faudrait maintenant compléter cette réflexion avec la relation discours-*praxis* et théologie-spiritualité, inséparables pour notre auteur. Ce *logos*, qu'il dit être « insuffisant », doit donc se faire accompagner du *mythos*, compris comme horizon d'intelligibilité. Le *logos* renvoie au discours logique, alors que le *mythos* fait penser à une *praxis* spécifique qui renvoie à une sagesse. Pour que la vision du monde change, il faut que le discours (*logos*) et la *praxis* (*sophia*) cheminent ensemble, car, dit Panikkar, toute théorie surgit d'une *praxis* et toute *praxis* dérive d'une théorie. Cela lui permet de proposer le néologisme « orthopraxis », comme complément de l'orthodoxie et de l'orthopoiesis. L'orthopraxis évoque toute action qui porte l'homme vers sa perfection, vers sa réalisation ; elle est une authentique voie de salut, dans la mesure où elle porte vers la réalisation plénière de l'homme. De cela nous avons aussi parlé un peu plus haut. Un complément important de ces réflexions est l'articulation théologie et spiritualité. Ces deux termes doivent aussi aller ensemble. Une théologie, qui reste dans le discours ou la spéculation et qui n'a aucune résonance dans la *praxis*, ne peut pas non plus avoir une incidence importante dans la vie.

L'écosophie dont parle Panikkar est orientée vers la Vie, elle aide à vivre. Il revient aux discours « éco-logiques » de montrer que ce qu'ils font est également utile pour la Vie. Ce souci pour la Vie permet à Panikkar de dire :

La théologie a été absente de l'énorme effort de l'homme pour connaître le monde physique, tant du point de vue pratique que spéculatif. La théologie avait été considérée, fondamentalement, comme une science 'contemplative', c'est pour cela qu'elle s'est peu préoccupée de le transformer, de rechercher à son sujet et, plus passive que la science, elle n'a jamais eu le désir de le conquérir. Je parle de la théologie comme savoir, parce que beaucoup de religions, comprises comme *praxis*, ont voulu, en effet, 'convertir' le monde, sauver le monde, mais, elles ont, fréquemment, invité à le fuir.¹

¹ R. Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento*, op. cit., p. 87.

La théologie ne doit donc pas être réduite à une réflexion abstraite, sans lien avec la vie de tous les hommes, car « la Vie est la valeur suprême ».¹ L'écophilosophie implique un engagement pour les valeurs humaines, pour la nature, pour la vie elle-même, alors que les mathématiques prônent une objectivité, un détachement et une dépendance totale des faits. La vie ne peut être réduite ni aux faits, ni à la consommation, elle doit pouvoir accéder « aux domaines transphysiques de la contemplation esthétique, de l'amour, de la méditation profonde, autant d'approches de l'essence des choses. Il est question d'aspects transcendants de l'être humain, donc transphysiques et trans-objectifs »², dit aussi Skolimowski.

Comme nous le voyons, le point de départ de notre auteur se situe dans l'harmonisation du discours et de la *praxis* ; le principal souci est la vie de tous les jours, le présent de tous les hommes et de toutes les femmes. Il ne s'agit pas de prendre la *praxis* comme point de départ – comme les théologies de la libération, même si l'on peut rapprocher, quelque peu, la proposition de Panikkar de celle de ces dernières –, ni non plus partir du discours pour aller vers la pratique. Il est question de trouver un équilibre. La situation du monde actuel est, certes, la plus importante motivation, c'est bien pour cela qu'il essaie de se frayer un chemin dans une société qui se trouve dans « ... une crise écologique de proportions planétaires »³ et au bord de l'abîme. C'est pourquoi, une théologie qui ne tend pas l'oreille aux cris des hommes ne peut pas transmettre la parole de Dieu. Le Fils de l'homme s'inquiétait du malheur des gens : quelle serait aujourd'hui sa nouvelle manifestation, son épiphanie ? Le défi de la théologie est donc de rendre évidente cette nouvelle manifestation du Christ, autrefois manifestée en Jésus, pour arriver à donner une réponse valide aux problèmes d'aujourd'hui.

Il est question d'intégrer dans la vie ce que le *logos* nous a appris. Citons de nouveau Skolimowski, auteur cher à Panikkar. Il soulignait, en effet, l'importance du rapport savoirs/valeurs, rejoignant la préoccupation de Panikkar de mettre en relation la théorie et la pratique : « la connaissance n'est pas une réserve banale d'informations, mais une force vitale qui s'exerce à tous les niveaux de l'existence humaine [...]. La réintégration de la connaissance et des valeurs devra se produire non pas pour que nous devenions des sages, mais pour assurer la survie de l'humanité ».⁴ Ce qu'il appelle « éco-philosophie » pourrait être un synonyme

¹ R. Panikkar, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, op. cit., p. 112.

² H. Skolimowski, *Eco-philosophie et Eco-théologie. Pour une philosophie et une théologie de l'ère écologique*, op. cit., p. 50.

³ R. Panikkar, *La Plenitud del hombre*, op. cit., p. 26.

⁴ H. Skolimowski, *Eco-philosophie et Eco-théologie. Pour une philosophie et une théologie de l'ère écologique*, op. cit., p. 36.

d'écosophie chez Panikkar. Tous deux pensent qu'il s'agit d'une spiritualité vivante, qui valorise la sagesse et non pas seulement l'acquisition d'informations.

Ayant compris l'importance de ces termes et leur relation étroite, dans la pensée de Panikkar, il faut faire un pas de plus dans la compréhension de son intuition. Il est maintenant important d'étudier la question de Dieu et sa relation avec la Trinité. En effet, la Trinité est l'ultime structure de la réalité, elle n'est pas un « monopole de Dieu »¹, affirme Panikkar. La Trinité est, en effet, cette vision qui considère la réalité comme étant constitutivement relationnelle. Ce sont donc trois dimensions – Dieu-Homme-Monde – d'une même réalité. Bref, l'intuition cosmothéandrique considère la réalité globale comme la Trinité complète constituée par une dimension divine, une dimension humaine et une dimension cosmique.

Il y a, bien entendu, une profonde réflexion philosophico-théologique qui précède et inspire la proposition de Panikkar. Il convient, pour notre propos, de l'explicitier.

3.2 Les fondements philosophico-théologiques

La proposition de R. Panikkar prend appui sur, au moins, deux discussions ou débats, auxquels il participe en apportant tout son savoir et ses intuitions. Le premier débat porte sur la conception du temps qui prévaut dans la société contemporaine, et que notre auteur considère comme erronée. L'autre porte sur la notion de « Dieu », proposée aussi bien par la philosophie que par la théologie et qui invite à penser Dieu comme un Etre Absolu, l'Etre. Ces débats nous mèneront vers un troisième élément qui prépare la présentation de la proposition de notre auteur, à savoir, la notion de Dieu comme étant « relations » et non pas substance. Tout ceci se constitue comme le fondement de l'intuition cosmothéandrique, base, en même temps, de l'écosophie.

3.2.1 Deux débats au préalable

Deux débats semblent donc être les principales discussions sous-jacentes à l'intuition cosmothéandrique : d'abord, la notion de temps que l'auteur va appeler la « tempiternité », reliée à celle de la sécularité sacrée, et une autre discussion ou querelle sur ce que Panikkar

¹ R. Panikkar, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, op. cit., p. 29.

appelle la « désontologisation » du concept de Dieu qui suppose la vieille querelle de l'ontothéologie.

3.2.1.1 Débat sur les conceptions du temps et la « tempitéternité » panikkarienne

Le temps fait partie de nos expériences quotidiennes, nous l'expérimentons, nous le « voyons » parfois passer, comme au moment même où nous écrivons ces lignes. Il nous est donc « très familier », nous rappelle H. Barreau.¹ Et pourtant, nous nous posons toujours la question : qu'est-ce que le temps ? Des réponses ont été essayées, depuis Platon et Aristote jusqu'à nos jours², même s'il convient de remarquer que toutes les cultures n'ont pas opéré ce genre d'abstraction³ et qu'il est très difficile de savoir quelle représentation du temps pouvait se faire, par exemple, l'homme préhistorique⁴, car il ne reste de lui que quelques maigres témoignages, certes, insuffisants. Il faudrait également distinguer entre temps et durée⁵, car il semblerait que l'on fasse plutôt l'expérience de la durée, mesurée par les machines construites à cet effet, que du temps lui-même.

Il n'est pas question, bien entendu, dans cet espace, de proposer une nouvelle définition du temps. Il s'agit, plutôt, de comprendre la définition que notre auteur donne à ce terme, qui se trouve sans aucun doute à la base de sa proposition, à la lumière d'une richissime tradition philosophico-théologique qui la déborde.⁶ Deux conceptions⁷ différentes, mais étroitement liées, semblent se dessiner dans la tradition occidentale. F. Chenet⁸ les appelle le « temps opératoire » et le « temps existentiel » faisant référence aux temps cosmologique et vécu, tandis

¹ H. Barreau, *Le temps*. Paris : Puf, 1996, p. 3.

² Au moment où nous écrivions notre texte, une thèse en théologie a été publiée sur ce sujet. Le lecteur intéressé peut lire avec profit F. Revol, *Le temps de la création*. Paris : Cerf, 2015, où l'auteur analyse et justifie la notion de « création continuée » avec laquelle il tente de rapprocher science et écologie.

³ Certaines cultures ont cru et enseigné les doctrines de la métempsychose ou de la réincarnation et de l'éternel retour. *Ibid.*, p. 5. Le lecteur peut lire l'intéressante proposition de Raúl Fornet Betancourt, philosophe cubain, professeur de l'université de Brême (Allemagne) sur l'historicité, le temps et la philosophie interculturelle : R.-F. Betancourt, « Teoría y praxis de la filosofía intercultural », *Siwó', revista de teología*, 2008, n°1.

⁴ Le lecteur intéressé par ce sujet peut lire avec profit l'ouvrage de J. Walch, *Le temps et la durée*. Paris : L'Harmattan, 2000.

⁵ Sur ce point, cf. J. Walch, *Le temps et la durée*, *op. cit.*, p. 83 et suivantes ; Cl. Romano, *L'évènement et le temps*. Paris : Puf, 1999, p. 193 que l'auteur nomme « la temporalité » ; F. Chenet, *Le temps. Temps cosmique, temps vécu*. Paris : Armand Colin/HER, 2000, p. 121.

⁶ Pour une histoire de l'idée du temps, cf. L. M^a. Armendáriz, *Hombre y mundo a la luz del Creador*. Madrid : Cristiandad, 2001, p. 437-446.

⁷ C'est l'avis de J.-F. Lyotard dans son ouvrage *L'inhumain, causeries sur le temps*. Paris : Galilée, 1998. Nous sommes conscients que le problème du temps embrasse aussi une grande variété de formes : physique, biologique, psychologique, sociale, historique, entre autres.

⁸ F. Chenet, *Le temps. Temps cosmique, temps vécu*, *op. cit.*, p. 7.

que H. Barreau¹ préfère les nommer le « temps dans la connaissance scientifique » et le « temps dans la vie quotidienne ». Un temps objectif et un autre quelque peu psychologique. La première conception décrit le temps comme une réalité, voire une entité, extérieure à l'être humain. Elle est plus ontologique et cosmologique et reste attentive au temps du monde. La seconde apparaît plutôt comme quelque chose d'inhérent à l'homme lui-même, elle est plus subjective et existentielle et prête plus d'attention au temps de l'âme.

De cette double dimension du temps, Aristote² est le témoin. Effectivement, s'il ne confond pas *chronos* et *génésis*, il ne les dissocie pas non plus. Il est d'ailleurs un peu embarrassé, lorsqu'il se demande si le temps était ou non, si l'âme était ou pas. La consistance du temps ne peut être trouvée que dans le maintenant, et non pas dans le passé ou le futur. Ainsi, le temps, pour lui, serait composé de « mainteneurs ». Mais le maintenant est lui aussi indéterminé et exige l'élucidation du « non étant ». Finalement, il souligne que le temps n'est pas le mouvement, mais qu'il n'est pas non plus sans le mouvement, il est le nombre du mouvement. Aristote se rend compte, en outre, que l'âme joue un rôle important. C'est elle qui détermine si un changement est plus ou moins rapide : « Pas de temps sans détermination du mouvement et pas de détermination sans activité de l'âme rationnelle »³, autrement dit, pas de temps cosmologique sans temps vécu ou existentiel. Il ne faudrait pas, par ailleurs, oublier de mentionner la relation entre le temps et l'éternité, couple que certains prennent comme point de départ de leur réflexion. En effet, pour Plotin⁴ le temps est attribué à ce qui naît et donc à l'univers, tandis que l'éternité, par opposition, l'est à ce qui dure toujours et donc au perpétuel. L'étude du temps est subordonnée à celle de l'éternité. Faisons également mention de ce qui a été appelé par certains comme le « paradoxe »⁵ de Parménide. En effet, ces paradoxes révèlent l'impossibilité *par principe* de réaliser une interprétation phénoménologique du temps à l'horizon de l'intratemporalité. S'agit-il de l'absence de temps ou d'une durée indéfinie ? Considéré comme le père de l'ontologie⁶, Parménide répond à cette question en abordant le délicat problème de l'Être et de la pensée, tant critiquée par Panikkar. Nous y reviendrons.

¹ H. Barreau, *Le temps*, op. cit., p. 17.

² Pour ce qui concerne Aristote, cf. l'article de B. Mabille, « Les 'acolytes' du temps à partir d'une lecture d'Aristote », A. Schnell (dir.), *Le Temps*. Paris : Vrin, 2007, p. 9. Voir aussi Cl. Romano, *L'événement et le temps*, op. cit., p. 49.

³ *Ibid.*, p. 26.

⁴ Cf. l'intéressant article de S. Roux, « Le manque et l'écart : la genèse du temps selon Plotin », A. Schnell (dir.), *Le Temps*. Paris : Vrin, 2007, p. 35. Voir aussi, F. Chenet, *Le temps. Temps cosmique, temps vécu*, op. cit., p. 186.

⁵ Cl. Romano, *L'événement et le temps*, op. cit., p. 23.

⁶ M. Theunissen, *Théologie négative du temps*. Paris : Cerf, 2013, p. 91.

Hegel a lui aussi essayé d'articuler ces deux dimensions à l'aide du concept de *négativité*, lequel renvoie au passage de l'être dans le néant (le présent dans le passé) et du néant dans l'être (l'avenir dans le présent). Grâce à ce concept, « sa philosophie intègre les deux principales approches de la pensée du temps, celle cosmologique inaugurée par Platon et Aristote, qui fait du temps un être de la nature, et celle psychologique, qui voit dans le temps une forme de conscience, selon une ligne de pensée qui va de saint Augustin à Husserl »¹, affirme Ch. Bouton.

Venons-en maintenant à chacune des deux conceptions du temps. La première position citée affirme que tout s'inscrit dans le temps et dans l'espace. Rien ne semble échapper au temps, on s'y déplace sans le vouloir, sans y penser. Le temps semble avoir une existence propre, indépendante des réalités matérielles. Il est là, partout où nous sommes, et tout ce que nous faisons se fait « dans le temps ». Il est né avec nous ou, plutôt, il n'attend rien d'autre que notre naissance pour se faire visible, même s'il était déjà là. Personne n'est l'auteur du temps. C'est bien ce que dit Merleau-Ponty : « Une fois que je suis né, le temps fuse en moi [...], il est visible en effet que je ne suis pas l'auteur du temps, pas plus que des battements de mon cœur, ce n'est pas moi qui prends l'initiative de la temporalisation ».² Le temps coule et se répand en moi, il part comme une fusée, dans tous les cas, il n'est pas moi, il peut continuer son chemin même si je m'arrête. Ce temps est, de surcroît, ordre et succession, « tout fait intramondain est aussi intratemporel », dit Cl. Romano, car il peut faire l'objet d'une datation au moyen d'horloges, devenues des signalétiques artificielles pour mesurer la contemporanéité et la succession d'évènements. C'est donc le temps mesuré en heures, minutes et secondes ; c'est le temps de l'accélération et de la virtualisation, celui de toutes les possibilités techniques qui semble avoir tout bouleversé. Ce temps linéaire aurait été promu par le christianisme primitif, lorsqu'il appelait les hommes à passer du règne des ténèbres à celui de la lumière quand « la fin des temps adviendrait ».³ Ce temps, en outre, est essentiellement vide et doit être rempli. H.-G. Gadamer le dit ainsi : « Or, le problème du temps est assurément depuis toujours très étroitement lié à la mesure du temps [...]. De toute manière, l'indépendance du temps à l'égard de ce qui est à mesurer en lui est une exigence nécessaire à toute mesure du temps. Le temps est en ce sens vide ».⁴ Le temps est ce dont on dispose, ce que l'on peut remplir et administrer.

¹ Ch. Bouton, « Hegel et le problème du temps », A. Schnell (dir.), *Le Temps*. Paris : Vrin, 2007, p. 159.

² Merleau-Ponty, cité dans *Le Temps*. Introduction, choix de textes, commentaires, vade-mecum et bibliographie par A. Gonord. Paris : Flammarion/GF Corpus, n°3006, 2001, p. 11.

³ C'est l'avis de H. Barreau, dans *Le temps*, op. cit., p. 6.

⁴ H.-G. Gadamer, « Du temps vide et du temps plein », *Langage et vérité*. Paris : Gallimard, 1995, p. 87.

De ce fait, il peut rester « vide » ou bien être « plein ». Mais, restons prudents, Gadamer ne se laisse pas caser facilement. Ce temps vide, qui semble être une entité indépendante, n'est véritable que dans ce qu'il appelle « la transition »¹, dans la mesure où, en elle, le présent et l'avenir se retrouvent. Panikkar pourrait adhérer à cette position dans la mesure où et seulement si c'est l'être humain qui doit donner du sens au temps qui lui appartient. Il ne recevrait pas cependant l'idée qu'un temps peut exister en dehors de l'être humain, comme nous le verrons un peu plus loin.

La société de consommation contemporaine adhère, sans aucun doute, à cette vision du monde. Les contemporains semblent souhaiter « encore plus de temps » – comme si l'on pouvait le trouver quelque part – pour pouvoir accomplir les tâches qui lui sont imposées par les rythmes débridés du consumérisme. Le temps reste une donnée extérieure à l'homme, il se mesure en relation à la production, à l'achat et la vente de produits. « Time is money » dit la célèbre devise du capitalisme. Le temps, tel qu'il est vécu et expérimenté de nos jours, est devenu, par ailleurs, une « angoisse », un « problème éthique », assure O. Abel.² R. Panikkar croit que la fragmentation de la réalité, c'est-à-dire la séparation entre l'Être et le temps, nous a portés vers une conception linéaire, à l'origine de tous les désordres dont nous sommes témoins. « La vie est le temps de l'être »³, dit-il. Panikkar rejette cette approche du temps, car elle sépare l'homme du temps et les pose comme deux réalités indépendantes.

Il existe une autre lecture, avons-nous dit, qui conçoit le temps d'un point de vue existentiel, inséparable donc de l'être humain, inhérent à lui. Le premier auteur à citer est, sans conteste, saint Augustin, à la suite, semble-t-il, du néo-platonisme⁴ : « Oui, qu'est-ce que le temps ? Qui pourrait donner une explication brève et facile ? Qui pourrait dire un mot de ce qu'il aurait compris ? Et pourtant, qu'y a-t-il de plus familier dans nos conversations que le temps ? [...]. Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me le demande, je sais. Si on me le demande et que je veux l'expliquer, je ne sais plus »⁵, affirme le célèbre texte d'Augustin d'Hippone. Il y a, dans ce bref paragraphe, un lien entre dire le temps et comprendre le temps.

¹ *Ibid.*, p. 100.

² « Angoisse d'être abandonnés, désaffiliés, inutiles et inemployés » ; cf. O. Abel, « Éthique du temps », J.-D. Causse et D. Müller (dirs.), *Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir*. Genève : Labor et Fides, 2009, p. 353-355.

³ R. Panikkar, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, op. cit., p. 19.

⁴ Pour H. Barreau, le néo-platonisme aurait inventé l'idée d'un temps d'essence psychique, « même si cette essence temporelle doit se trouver imprimée, par une sorte de participation qu'une métaphysique incessamment retouchée s'efforce de décrire, dans la matière elle-même » ; cf. H. Barreau, *Le temps*, op. cit., p. 9.

⁵ St. Augustin, *Les Aveux. Nouvelle traduction des Confessions* par Frédéric Boyer. Livre XI, 17. Paris : P.O.L., 2009, p. 319.

Il est une expérience personnelle, et pour cela, il ne peut pas être défini, car il ne semble pas avoir une existence en dehors de l'être qui le porte. En outre, le temps passé et le futur n'existent que dans le présent, « Mais comment, dit encore Augustin, peut être long ou court ce qui n'est pas ? [...]. Ne disons donc pas : le temps passé était long. Nous ne trouverons pas ce qui a été long car depuis qu'il est passé, il n'est pas »¹. En cela, on pourrait dire que Panikkar rejoint la notion de temps d'Augustin. Le temps, pour Augustin et pour Panikkar aussi, serait né avec l'univers, puisqu'il n'est qu'une propriété de l'univers, dont Dieu serait exempt. Il n'y a pas, pour lui, de temps vide, car l'âme humaine contient en elle-même le temps. Et, pourtant, ce temps peut être compris, lorsqu'il est raconté, dit P. Ricœur, pour qui l'homme n'est que présent et devient ce qu'il est.² Cette deuxième approche met l'accent sur l'instant présent et l'intériorité.

Kierkegaard s'inscrit dans cette même ligne de pensée. Il affirme que « l'instant est cette équivoque où le temps et l'éternité se touchent, et c'est ce contact qui pose le concept du *temporel* où le temps ne cesse de rejeter l'éternité et où l'éternité ne cesse de pénétrer le temps »³, sauf que pour lui, il n'y a dans le temps ni présent, ni passé, ni futur, reprenant les propos de Kant : « Le temps n'est autre chose que la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition de nous-mêmes et de notre état intérieur ».⁴ Le temps ne semble pas être pour lui une réalité cosmologique, mais une donnée « a priori » de la sensibilité. Comme dit P. Ricœur, chez Kant, « le temps n'apparaît pas, il est condition de l'apparaître »⁵, c'est-à-dire structure transcendantale de l'esprit qui conditionne *a priori* toute intuition sensible. Il y a ici une ressemblance avec la notion du temps défendue par notre auteur. L'instant reste le moment privilégié, le lieu où se rencontrent la durée et l'éternité.

Lorsque l'on parle du temps, il faut aussi parler de la durée et il faut, par ailleurs, mentionner nécessairement H. Bergson. Il ne se contente pas de constater que le temps passe, il souligne, d'une part, l'existence du temps et, d'autre part, la conscience du sujet qui s'aperçoit de ce passage. Il se pose donc la question du sens de la durée et de l'esprit. D'après F. Chenet, Bergson parvient à l'idée fondamentale de la durée « par une méditation sur la science physique telle que H. Spencer l'interprétait : 'Je m'aperçus, à mon grand étonnement, que le temps scientifique ne *dure pas*, qu'il n'y aurait rien à changer à notre connaissance scientifique des

¹ *Idem.*

² P. Ricœur, *Philosophie de la volonté, I. Le Volontaire et l'involontaire*. Paris : Aubier, 1950, p. 405.

³ S. Kierkegaard, *Le Concept d'angoisse*. Paris : Gallimard, 1977, p. 87-96.

⁴ E. Kant, *Critique de la raison pure*. Paris : Puf, 2012, § 6 b « Du temps ».

⁵ P. Ricœur, *Temps et récit*, t. III « Le temps raconté ». Paris : Seuil, 1985, p. 68 ; cité par M. Lequan dans « Quatre aspects du temps dans la *Critique de la raison pure* de Kant », A. Schnell (dir.), *Le Temps, op. cit.*, p. 116, note 1.

choses, si la totalité du réel était déployée tout d'un coup dans l'instantané, et que la science positive consiste essentiellement dans l'élimination de la durée.' ».¹ En bref, Bergson est particulièrement intéressé par le problème de l'écoulement du temps, ce qui le fait penser à un principe de *conservation* du temps² où la conscience, comme mémoire, joue un rôle essentiel. Nous ne pouvons pas nous attarder davantage sur ce point, le lecteur intéressé peut consulter avec profit notre bibliographie.³

Les contemporains semblent avoir posé le problème écologique en termes d'une relation brisée : d'une part, l'homme et, d'autre part, la nature, montrant par-là la déconnexion entre ces deux réalités. Dans les deux conceptions du temps que nous avons mentionnées plus haut, prime toujours le temps linéaire, même si la conception psychologique semble prêter plus d'attention au rythme de la vie. L'intuition dont parle Panikkar pose le problème différemment, comme nous l'avons vu rapidement. Il convient de s'arrêter davantage sur ce point névralgique de l'approche de notre auteur. En effet, chez le théologien espagnol, il n'est plus question d'une relation homme-nature, mais de la relation homme-cosmos, c'est-à-dire conscience-matière, car l'homme est aussi nature et la nature est aussi humaine. La matière représente l'ensemble spatio-temporel de la réalité. Ainsi, lorsqu'on parle du cosmos, on ne désigne pas seulement la nature, car la nature n'est pas seulement les plantes et la terre. Le problème doit donc être posé en termes de « matière-esprit » ou, dans les termes de notre auteur, « conscience et spatio-temporalité ». Pour Panikkar, la réalité spatio-temporelle, le monde, le corps, la corporéité, la matière ne sont inférieures ni à Dieu, ni à l'homme : « Cette réalité, dit-il, spatio-temporelle, matérielle, est coextensive, contemporaine, au même niveau que le divin et l'humain ».⁴ Cela porte notre auteur à affirmer que l'intuition cosmothéandrique veut dire que la matière, et par conséquent aussi le temps, sont définitifs ; elle veut aussi dire que la matière est une réalité qui ne doit pas être rejetée, car il y aurait, après, quelque chose d'autre.

Voici la nouveauté de la proposition de Panikkar et la relation particulière que nous décelons avec l'écophilosophie. La vie de l'homme sur terre n'est pas une simple pérégrination linéaire vers Dieu, vers la réincarnation, vers le néant, ou vers quelque chose d'autre ; il est

¹ F. Chent, *Le Temps*, op. cit., p. 103.

² F. Worms, « La conception bergsonienne du temps », A. Schenell (dir.), *Le temps*, op. cit., p. 183.

³ Voir, notamment, J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson. La durée et la nature*. Paris : Puf, 2004 ; C. Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. Paris : Puf, 2009 ; G. Solari, *Le temps découvert. Développement et durée chez Newman et Bergson*. Paris : Cerf, 2014 ; M. Lefeuvre, *La réhabilitation du temps. Bergson et les Sciences d'Aujourd'hui*. Paris : L'Harmattan, 2005.

⁴ R. Panikkar, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, op. cit., p. 133.

question d'un « rythme »¹, dans lequel chaque moment est habité par ce que notre auteur appelle l'autre face de la monnaie, à savoir, l'éternité, formant ainsi le néologisme « tempiternité ».² Le temps est donc l'autre face de l'éternité, temps et éternité composent la tempiternité. Il est évident que, dans cette représentation du temps, l'éternité ne vient pas *après le temps* et qu'elle n'existait pas non plus *avant le temps*. Panikkar parle du caractère irréductible du temps, c'est-à-dire que l'Etre³ et le temps sont dans une relation inextricable. Le temps est expérimenté comme une dimension constitutive de l'Etre, si bien qu'il n'y a pas d'Etre a-temporel. Notre auteur introduit, à présent, une autre notion pour désigner ce que l'on vient de dire, c'est la « sécularité sacrée » que nous allons développer un peu plus loin, parce qu'elle renvoie plutôt à une autre dimension : l'espace. Disons pour l'instant que la sécularité sacrée signifie que la temporalité est à l'intérieur d'une réalité qui ne s'épuise pas dans sa temporalité. L'Etre est temporel, certes, mais il a aussi quelque chose de plus.

La société actuelle a choisi un chemin d'accélération qui ne respecte pas la Vie⁴, cette accélération ne sait pas attendre. Or, la Vie est le temps de l'être et elle a ses propres rythmes, si bien que, pour Panikkar, le temps n'est ni linéaire, ni cyclique, ni en spirale. L'expérience humaine du temps est rythmique et le rythme est toujours changeant : il avance et il recule, il est bruyant et silencieux, calme et dynamique. « Il y a un cercle à l'intérieur duquel vous vous mouvez sans avancer pour autant selon une ligne droite »⁵, c'est le rythme de l'être. La réalité entière est rythmique, elle a ses propres moments d'intensité et de repos. Il est donc question, pour Panikkar, d'être en syntonie avec les rythmes du cosmos. Le rythme doit toujours être contemplé dans son ensemble, une quelconque partition le détruirait, car le rythme est plus que la simple addition de toutes les parties. C'est la sagesse de la terre dont nous avons parlé. Revenons un peu en arrière et rappelons que Panikkar s'inquiète pour le présent d'une grande partie de l'humanité. Ces populations ne croient plus à un futur meilleur et, pourtant, elles se battent pour survivre. « C'est un péché de lèse-humanité – auquel l'individu personnel de notre époque accède presque originairement – de laisser périr presque les deux tiers de l'humanité à cause de l'organisation spéciale de l'autre tiers »⁶, dit, avec un ton sévère, Panikkar. Même si

¹ R. Panikkar développe plus amplement cette question dans l'introduction de son livre *The Rythm of Being*, *op. cit.*, p. 38-57.

² R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, *op. cit.*, p. 16.

³ Ce thème est largement traité par l'auteur dans *The Rythm of Being*, *op. cit.*, p. 58-107.

⁴ « The still-prevalent modern cosmology is that of a mechanical universe in which life is an epiphenomenon and Man a marginal exception » ; cf. R. Panikkar, *The Rhythm of Being*, *op. cit.*, p. 38.

⁵ R. Panikkar, *Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, *op. cit.*, p. 178.

⁶ R. Panikkar, « Le temps circulaire : temporisation et temporalité », S. Latouche (ed.), *Pluriversum. Pour une démocratie des cultures*. Paris : Cerf, 2013, p. 216.

cette idée peut être contestée, car une bonne partie de nos contemporains mettent encore leur espoir dans un futur meilleur, ce qui importe ici c'est le fait de dire que la société de consommation, dans laquelle nous sommes, propose une vie qui ne respecte pas les rythmes naturels et, à cause de cela, une partie de l'humanité meurt tous les jours. La terre elle-même est en train de mourir. Encore une fois, la civilisation technologique moderne a une conception du temps qui est différente de celle de beaucoup de cultures, produisant une dislocation « des fibres les plus profondes ».¹

Il est, sans aucun doute, du ressort du théologien de poser la question de la libération dans le temps, car : « Le tiers, ou peut-être, la moitié de l'humanité n'expérimente pas le temps comme un temps linéaire ; elle n'est sensible ni au futur ni à l'histoire ; si elle a quelque désir de libération, ce n'est pas de se voir 'libre' pour travailler et se consacrer aux tâches du monde, mais bien pour se libérer du poids de l'existence temporelle et du sceau que le temps imprime sur l'homme ».² Or, la simple imposition de mesures exogènes n'est pas une solution. Le problème exige plus qu'une meilleure répartition des biens, puisqu'il s'agit du salut et de la paix de contemporains, qui ne peuvent espérer ni des temps meilleurs, ni des solutions purement temporelles, simplement parce que ces temps n'arriveront jamais pour eux et que les solutions proposées ne les atteindront pas non plus. Une réponse possible à ce problème, affirme Panikkar, se trouve dans la manière d'approcher et de décrire le caractère irrépétibile du temps qu'il appelle l'« irréductibilité du présent »³, car le passé n'est plus, sinon dans le présent, et le futur n'est pas encore, non plus. C'est la question du présent tempiternel, dans lequel sont réalisées des actions véritables, voire authentiques et uniques. En effet, le réel est irrépétibile, d'où sa valeur. Ce sont des actions sacramentelles⁴, intemporelles, car leur présent vaut plus que le passé vécu et que le futur encore à vivre. C'est un présent très dense, il n'est pas, certes, meilleur qu'un autre temps, il est simplement tempiternel, un présent dans lequel on vit la dimension intemporelle de l'existence, « c'est un présent qui a transcendé le temps »⁵, dit Panikkar. Il est question, nous le voyons, de la qualité du temps, de sa densité. Faisant une lecture toute particulière du message des béatitudes, notre auteur dit : « s'il n'y a pas d'éternité

¹ *Ibid.*, p. 241.

² *Ibid.*, p. 240.

³ R. Panikkar, « Le temps circulaire : temporisation et temporalité », S. Latouche (ed.), *Pluriversum. Pour une démocratie des cultures*, op. cit., p. 252.

⁴ Notre auteur aborde la relation étroite entre temps et sacrifice dans un article très intéressant que le lecteur peut consulter dans R. Panikkar, « Temps et sacrifice. Le sacrifice du temps et le rituel de la modernité », S. Latouche (ed.), *Pluriversum. Pour une démocratie des cultures*, op. cit., p. 315-362.

⁵ R. Panikkar, « Le temps circulaire : temporisation et temporalité », S. Latouche (ed.), *Pluriversum. Pour une démocratie des cultures*, op. cit., p. 257-258.

‘postérieure au temps’, si le ciel ne vient ‘après’, quand vont-ils être rassasiés, quand vont-ils rire, ceux qui à présent souffrent la faim et la soif de pain et de justice ? Et c’est ici que notre devise s’applique. C’est à présent, dans le même *nunc*, *vūv*, qu’elle a sa valeur. Et la Bonne Nouvelle consiste à découvrir que ceux qui souffrent *maintenant* peuvent *maintenant*, dans ce présent même, qui est le maintenant du salut, de la réalisation, de la foi, être heureux, avoir la paix, obtenir la liberté ». ¹ Cela veut dire, pour Panikkar, que le Royaume de Dieu n’est pas une chose du passé, ni un rêve utopique du futur, il est une ouverture du présent. Il n’est pas localisable, ni dans l’espace, ni dans le temps. Ce Royaume est dans la relation constitutive entre tous les hommes, dans la solidarité interne de toute la création. C’est pour cela qu’il est question de qualité de vie, et non pas de quantité, bien que l’auteur soit conscient qu’il faut un minimum quantitatif indispensable pour qu’il y ait une certaine qualité de vie. Insister sur un présent définitif n’implique pas une *fuga mundi*, il n’est pas question de nier le monde. Bien au contraire, l’intuition de Panikkar met en relation l’homme avec toute la réalité, matérielle et divine. Il s’agit d’une dimension qui vient imprégner la vie entière de l’homme sur terre, lui donnant un sens temporel et éternel. En relation avec notre sujet, la crise écologique, disions-nous, renvoie donc à un style de vie qui met tout l’espoir dans un futur meilleur. C’est un futur quantitativement meilleur qui ne se soucie pas du présent. « La qualité de la vie humaine requiert une intégration harmonieuse entre les valeurs temporelles et leur fondement transtemporel » ², ce qui serait une autre manière de définir la tempiternité. L’éternité n’est pas en dehors du temps, ni en lui, mais le temps n’existe pas non plus en dehors de l’éternité, ni en elle. C’est un « moment » de densité qui ne peut être mesuré en termes temporels classiques. La tempiternité est le symbole de toute la réalité, tout comme l’être est le symbole même d’une réalité qui ne se manifeste que dans l’être. Contrairement à ce qui dit Gadamer ³, pour Panikkar il n’y a pas de temps vide, car le temps est l’écoulement des êtres, il n’est pas un chemin vide dans lequel ils circuleraient. Dans ce sens, le temps est une abstraction qui n’existe pas.

De la sorte, Panikkar propose de chercher la plénitude de l’homme et de tout le cosmos, non pas dans un futur extratemporel, en attendant un *monde meilleur*, ni dans un futur temporel, nous fascinant pour un *autre monde*, distinct de celui-ci. La vie humaine doit « se concentrer dans la pleine existence vécue du présent tempiternel, c’est-à-dire de ce présent qui contient en son sein, non seulement les fruits du passé et les semences du futur, mais aussi un nœud

¹ *Ibid.*, p. 262.

² *Ibid.*, p. 264-265.

³ Cf. *Supra* p. 247.

tempiternel qui embrasse tout l'intervalle temporel de notre existence ».¹ Tout cela peut paraître quelque peu flou, abstrait et utopique, mais la proposition de Panikkar ne s'arrête par là. Le caractère irrépétible et la densité du présent exigent un comportement spécifique et bien concret, voire une prise de position politique.

Nous avons parlé plus haut de la conscience transhistorique ; c'est en elle, en effet, que s'opère l'intégration du passé et du futur dans le présent. Les hommes de ce nouvel âge (écosphique !), également appelée « nouvelle innocence »², ne situent pas les événements dans le cours d'un temps linéaire, leur vision incluant les trois temps : passé, présent et futur. « L'éternel processus intra-trinitaire et l'acte temporel extra-trinitaire s'unissent, en définitive, dans sa source »³, affirme Panikkar. C'est dans la vie que toutes les forces de l'univers s'allient. L'homme transhistorique vit exclusivement dans le présent (*sæculum*). « Le *sæculum*, c'est-à-dire le monde temporel, est l'univers réel »⁴, la temporalité est le caractère ultime de la réalité. La nouvelle conscience, dont parle notre auteur, est une conscience du sens de la vie, même lorsque toutes les idoles ont failli. Que le lecteur soit indulgent et nous permette de citer ici *in extenso* une histoire citée par l'auteur qui nous semble bien illustrer son propos :

Je commencerai par vous raconter une histoire que j'ai moi-même vécue. Il y a de cela une trentaine d'années, au bord du Gange, à Varanasi, une femme – elle pouvait avoir aussi bien trente ans que cinquante ans, tant la tuberculose l'avait affectée – se tenait avec un petit enfant dans les bras et une gamine d'à peine deux ans à ses côtés. Il n'y avait plus aucun espoir pour elle. Elle avait été victime d'un mari alcoolique qui l'avait abandonnée. Une vie à tout point de vue ratée, frustrée, souffrante. Selon toute probabilité, l'enfant qu'elle portait dans ses bras allait mourir, elle-même savait qu'elle n'en avait plus pour longtemps. Nous avons parlé. Avec tous mes préjugés chrétiens, ou plus simplement encore humains, je cherchais à la réconforter dans le sens que vous venez d'évoquer. 'Comment pouvez-vous supporter cette vie ?' Elle n'était pas chrétienne. Or, cette femme, dont le souvenir m'émeut encore, m'exprima alors la joie qu'elle avait d'avoir été invitée au banquet de la vie, d'avoir eu le bonheur d'une vie conjugale, si courte qu'elle ait été – car elle avait très vite connu l'horreur – le bonheur d'avoir été mère deux fois, et de savoir maintenant que cette invitation touchait à sa fin. Elle se tenait là, si pleine de gratitude et de joie d'avoir été invitée, à partir de rien, à jouir d'un moment de plénitude. Qu'aurait-elle attendu de plus ? De l'avenir, alors qu'il n'existait pas, ou pas encore ? Du passé, alors qu'il n'existait plus ? Elle avait vécu, et cette lumière d'un instant lui suffisait pleinement. Aurions-nous par hasard une montre pour vivre le temps ? La vie est-elle affaire de calcul ? J'étais là pour la consoler, et je sentais que les mots de la théologie et de la philosophie étaient impropres ; tout ça, c'était de la blague, de la fausse religiosité, ça n'était rien ! Je n'ai pas cédé à la facilité de la rassurer en lui disant que sa petite fille irait bien. Elle savait que ce n'était pas vrai – un abus de paroles. Elle avait vécu assez longtemps pour avoir vu des centaines de victimes de maladies de toutes sortes. 'Ne sois pas si superficiel pour me consoler avec ces sortes de caramel !' Elle savait ce qu'était le mystère de la vie. La

¹ R. Panikkar, « Le temps circulaire : temporisation et temporalité », S. Latouche (ed.), *Pluriversum. Pour une démocratie des cultures*, op. cit., p. 270-271.

² Cf. R. Panikkar, *La nueva inocencia*. Estella (Navarra) : Verbo Divino, 1999.

³ R. Panikkar, *L'intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 152.

⁴ *Ibid.*, p. 168.

résurrection ? Elle était ressuscitée. Elle ne demandait pas une autre vie. Elle ne demandait pas d'être réconfortée par de fausses assurances. Elle n'avait pas besoin d'entendre que sa petite fille vivrait peut-être trente ou quarante ans, et mieux qu'elle-même n'avait vécu. Après tout, n'était-il pas préférable que l'enfant meure avant que de faire, comme elle, l'expérience d'une vie ratée ? ¹

Ce texte montre clairement ce qu'est le temps pour Panikkar, il ne s'agit pas d'une temporalité linéaire. Peu importerait d'avoir tous les moyens économiques ou la meilleure santé, si l'on n'arrive pas à vivre pleinement le moment présent, car à chaque moment de la vie, les problèmes pourraient prendre le dessus. Cela n'est certes pas chez Panikkar une invitation à la passivité ou à se résigner du présent. Il est question, nous l'avons dit, de la densité du présent qui n'empêche pas de travailler pour changer les structures odieuses du présent. Nous aborderons cette dernière idée, un peu plus loin, pour la compléter.

Lorsque l'on parle de Dieu, il est facile de glisser dans l'idole : « pour soustraire 'Dieu' à l'idole, ne faut-il pas entreprendre de le penser – doit-on dire encore penser ? – à partir d'une autre instance que celle qui le réduit au silence, ou le recouvre d'un bavardage idolâtre ? Cette instance nous l'identifions comme la volonté de puissance, donc la métaphysique en son achèvement, donc enfin comme l'Etre lui-même envisagé comme Etre de l'étant. [...]. Pour libérer 'Dieu' de ses guillemets, il ne faudrait rien moins que le libérer de la métaphysique, donc de l'Etre de l'étant »². J.-L. Marion ouvre ainsi notre prochain débat sur les différentes conceptions de Dieu et le besoin ressenti par Panikkar d'une désontologisation de la divinité.

3.2.1.2 Débat sur les conceptions de Dieu et la désontologisation panikkarienne

L'homme a rencontré la divinité dès son arrivée dans la vie. Lorsqu'il a vu la lumière, dans les premières lueurs du temps, les dieux étaient déjà là. Et, pourtant, il n'y a pas de mot plus ambigu que « Dieu », que l'on a l'habitude d'écrire avec une majuscule. Il est l'Etre transcendant, le Créateur de l'univers, il est l'Unique, l'Omnipotent, le Un, le Suprêmement Bon, le Tout-puissant. Les Grecs en avaient des dizaines, ainsi que les Romains, et probablement les contemporains en font autant. Le Dieu des chrétiens « sait », « voit », « souffre », « pardonne », « donne », et « peut faire » encore une longue variété d'activités,

¹ Cf. R. Panikkar, *Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, op. cit., p. 98-99.

² J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*. Paris : Puf, 2010, p. 95.

toutes activités rationnelles ou intellectuelles, voire physiques, humaines. Il semble qu'à l'origine, le nom de dieu était un nom commun qui devient très vite le nom propre du Dieu unique des théistes.¹ Ainsi, les différentes religions l'appellent Allāh, Nnui, YHWH ou Siva.

Dieu a plusieurs visages, cela paraît une évidence, mais il ne s'épuise en aucun d'eux, parce que Dieu, dit Isaïe, est un Dieu « caché », faisant, sans aucun doute, écho aux sagesse millénaires disant que le divin aime l'obscurité. Le « visage de Dieu » brille dans tous les visages des hommes, en d'autres termes, « les visages de l'homme sont les visages de Dieu »², et chaque face de Dieu est une théophanie. Tout comme la personne, Dieu a plusieurs masques. Cependant, ces masques ou visages qui peuvent, certes, être le reflet de Dieu, peuvent aussi devenir un discours plein de contradictions qui éloignerait l'homme du « vrai visage de Dieu ». L'homme a tellement voulu rapprocher la divinité de son existence qu'elle est devenue, dans l'actualité, problématique. Dieu a été identifié à l'Etre, il est l'Etre absolu, et cela pose problème. De la réponse donnée dépend l'avenir de nombreuses religions, en particulier du christianisme, lié fortement à l'équation « Dieu = Etre » et dont il semble être le responsable. C'est pour cela que Panikkar affirme, à la suite d'un certain nombre d'auteurs, qu'il est urgent de « désontologiser » Dieu ou de « dédiviniser » l'Etre.³ Pour Panikkar, la question de Dieu doit être posée ainsi : « La question sur Dieu n'est pas d'abord la question sur un Etre, mais la question sur la réalité. Si la 'question sur Dieu' cesse d'être la question centrale de l'existence, elle n'est plus alors la question sur Dieu, et celle-ci se déplace vers la problématique qui a pris sa place. Nous ne discutons pas du fait de savoir s'il existe un Quelqu'un ou un Quelque chose avec tels ou tels attributs. Nous posons la question du sens de la vie, du destin de la terre, de la nécessité ou non d'un fondement ».⁴ Voilà le pont que nous voulons dévoiler entre ce sujet (Dieu) et la problématique qui nous occupe (la crise écologique). Si le discours sur Dieu n'a rien à voir avec la réalité de tous les hommes, il est inutile.

Ainsi, la convergence entre Dieu et l'Etre, ou la divinisation de l'Etre, a une histoire que Panikkar décrit en trois actes ou étapes qui se succèdent : d'abord l'anthropomorphisme, ensuite l'ontomorphisme, et finalement le personnalisme.

¹ Sur le mythe théiste voir R. Panikkar, *The Rythm of Being*, op. cit., p. 115-121.

² R. Panikkar, *Vision trinitaire et cosmothéandrique : Dieu-Homme-Cosmos*. Paris : Cerf, 2013, p. 60.

³ R. Panikkar, *Le silence du Bouddha. Une introduction à l'athéisme religieux*. Arles : Actes Sud, 2006, p. 206.

⁴ R. Panikkar, *L'expérience de Dieu*. Paris : Albin Michel, 2002, p. 14.

A. Convergence entre Dieu et l'Etre

Première étape : l'anthropomorphisme

Un des traits fondamentaux du Dieu des religions est le fait d'être présenté avec les traits d'un être (vivant). Dieu est quelqu'un que l'on peut aimer et craindre et dont on reçoit récompenses et châtements. « Un Dieu qu'on ne peut pas prier, un Dieu à qui, directement ou indirectement, on ne peut pas parler, un Dieu qui ne connaît pas, un Dieu qui n'intervient pas d'une manière ou d'une autre dans les affaires humaines n'est pas Dieu, à savoir le Dieu de la religion, est toujours Dieu des hommes et pour les hommes »¹, affirme Panikkar. L'être humain, au départ, semble avoir besoin d'un Dieu fait à la taille de son cerveau, un Dieu compréhensible, mais, surtout, un Dieu capable de répondre à ses besoins et à ses inquiétudes.

L'anthropomorphisme est donc une nécessité de l'expérience humaine, lorsqu'il s'agit d'approcher la divinité. Si l'homme perd ce repère, Dieu peut aussi s'évaporer. L'Ancien Testament, ainsi que la littérature du Proche Orient Ancien², en sont un bon exemple. Dieu y est toujours présenté avec des traits humains, tout en étant transcendant. Quoi qu'il en soit, il s'agit d'assigner à Dieu des caractéristiques humaines.

Celle-ci est donc une première étape dans la rencontre de la divinité, mais elle ne doit pas être définitive. Il y aurait un deuxième effort humain pour purifier le concept de Dieu, l'ontomorphisme.

Deuxième étape : l'ontomorphisme

Dans cet effort de compréhension du concept de Dieu, il semblerait que cette notion ait acquis, peu à peu, une certaine consistance métaphysique, si bien qu'elle se transforme progressivement en l'Etre. C'est une mentalité anti-anthropomorphique qui affirme que pour que Dieu puisse être véritablement Dieu, il doit nécessairement cesser d'être autre, il doit être intériorisé. C'est un processus « vers l'immanence »³ dit Panikkar, qui nous fait déjà toucher du doigt la question de l'ontothéologie que nous allons aborder un peu plus loin.

¹ R. Panikkar, *Le silence du Bouddha. Une introduction à l'athéisme religieux*, op. cit., p. 207.

² L'anthropomorphisme aussi. Cf. E. J. Hamori, *When Gods Were Men. The embodied God in Biblical and Near Eastern Literature*. Berlin : Walter de Gruyter, 2008.

³ R. Panikkar, *Le silence du Bouddha. Une introduction à l'athéisme religieux*, op. cit., p. 211.

Dieu devient¹, ainsi, celui qui soutient tous les êtres et leur donne une force intérieure. C'est le Dieu de l'intellect qui devient source, origine, créateur, socle et fondement de tous les êtres. Les choses sont dans la mesure où elles participent de l'Etre par excellence, dans la mesure où elles participent de lui. Dieu est ici l'Un, de qui et en qui toutes choses sont. De la sorte, le Dieu de la raison devient le Dieu de la religion, le Dieu de l'esprit pensant ne peut être autre que l'Etre. C'est le commencement de la « rationalisation de la théologie »² où le Premier Moteur d'Aristote se transforme en Dieu des chrétiens. Pour Panikkar, le dogme de la création ne veut rien exprimer d'autre que la totale dépendance de tous les êtres vis-à-vis de l'Etre. C'est le Dieu en tant qu'Etre absolu qui devient le Dieu du paradis, où il n'y aurait pas de place pour le non-être.

L'ontomorphisme pose une série de problèmes.³ En premier lieu, le caractère personnel de la divinité va se trouver masqué par son poids ontologique. Du coup, entrer en relation avec l'Etre Absolu n'est pas facile à concevoir. Une autre difficulté se rend évidente, cette fois-ci dans la sphère morale. Disons-le avec les mots de notre auteur : « Dieu doit alors accepter, pour ainsi dire, un ensemble d'exigences qui paraissent nécessaires à l'Etre et présentent certains inconvénients pour la divinité. Avec l'Etre, Dieu se voit automatiquement pourvu des attributs de Pouvoir, de Perfection, de Bonté, de Beauté, d'Omniscience, etc., lesquels, bien qu'ils satisfassent pour une part l'exigence intellectuelle de perfection, sont par ailleurs difficiles à harmoniser ».⁴ C'est, en effet, la question de la théodicée qui pose problème. Comment un Dieu avec ces caractéristiques peut-il permettre le mal dans le monde ? Enfin, un dernier problème est celui de la limitation de la liberté divine. Un Dieu parfait, dit Panikkar, doit être bon, impartial et juste. Il ne peut pas se permettre de favoritismes ou d'actes de colère. Un tel Dieu, pour notre auteur, « à strictement parler, ne peut répondre à la prière de ses fidèles, qui souvent lui demandent faveurs personnelles et protection. Donc, le Dieu de l'Etre ne peut aimer ».⁵ Un Dieu, Etre absolu, ne peut pas céder sa place à d'autres êtres, car l'Etre ne peut être pluriel.

¹ Panikkar affirme que le passage de la notion de « Dieu comme Etre suprême » au « Dieu comme Etre » (du *ens realissimum* à l'*ipsum esse*) a fait que le monothéisme se transforme ; cf. R. Panikkar, *The Rythm of Being*, op. cit., p. 149.

² R. Panikkar, *Le silence du Bouddha. Une introduction à l'athéisme religieux*, op. cit., p. 214.

³ Il y aurait trois difficultés, l'une serait religieuse, l'autre morale et une autre philosophique ; cf. R. Panikkar, *The Rythm of Being*, op. cit., p. 151-156. Nous reviendrons sur ce point plus loin, c'est le débat de l'ontothéologie.

⁴ R. Panikkar, *Le silence du Bouddha. Une introduction à l'athéisme religieux*, op. cit., p. 216.

⁵ *Ibid.*, p. 218.

La raison demande que Dieu soit Etre, mais le cœur veut que Dieu soit amour, c'est-à-dire Personne. D'où le concept d'être personnel et l'effort pour caractériser l'Etre, non pas par son poids ontologique, mais par son contenu personnaliste. C'est la troisième étape dans ce parcours vers la convergence entre Dieu et l'Etre.

Troisième étape : le Personnalisme

L'Etre divin est alors Personne, un Etre personnel, c'est-à-dire une intelligence et une volonté, une connaissance et un amour. L'Etre absolu devient donc la Personne absolue, ce qui pose, encore une fois, quelques difficultés.

L'embarras apparaît lorsque l'on reconnaît, comme on vient de le voir, que l'Etre ne peut être pluriel, car il est unique, alors que la personne ne peut être seule, car elle est essentiellement relation. Dans ce cas, il faudrait admettre que l'Etre est simplement relation, sans aucun sujet qui la fonde. Ce serait un dualisme relationnel qui ne permettrait pas d'expliquer sa connexion avec les êtres non personnels. « Un Dieu purement Personne ne pourra maintenir longtemps la transcendance nécessaire à l'égard des personnes humaines avec lesquelles il entre en relation personnelle »¹, avance Panikkar.

La convergence entre Dieu et l'Etre est donc problématique. Des efforts ont été faits², afin de désontologiser la divinité. J. Greisch affirme : « Il y a aujourd'hui bien des philosophes qui n'ont plus que faire du concept de l'Absolu. Peut-être même sont-ils devenus légion ».³ D'après notre théologien espagnol, on peut trouver, au long de l'histoire, deux formulations ou essais, l'un positif, l'autre négatif. La formulation négative se demande s'il est possible de distinguer entre Dieu et l'Etre, de sorte qu'il y ait une place pour Dieu en dehors de l'Etre de l'ontologie. Le problème n'est pas tant celui de l'Etre que celui de Dieu qui devrait se libérer de la tutelle de la métaphysique. La formulation positive de ce problème prêterait plutôt attention à la relation que Dieu entretient avec l'Etre, « étant donné que le subordinationnisme pourra difficilement se contenter de demander quel genre d'être est Dieu, ou quelle place particulière revient à Dieu sur l'échelle de l'Etre ».⁴ La question que se pose notre auteur est donc celle du

¹ *Ibid.*, p. 221.

² « Il existe aujourd'hui une infinité de systèmes de pensée qui ne font plus de la substance un concept indispensable à leurs spéculations, ni pour la défendre ni pour la réfuter » ; cf. *Ibid.*, p. 224.

³ J. Greisch, *Du 'non-autre' au 'tout-autre'. Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité*. Paris : Puf, 2012, p. 42. Dans cet ouvrage, l'auteur fait un parcours de six siècles posant la question de la relation Dieu-Absolu. Le lecteur intéressé y trouvera davantage d'informations.

⁴ R. Panikkar, *Le silence du Bouddha. Une introduction à l'athéisme religieux*, op. cit., p. 225.

chemin à suivre vers Dieu sans passer par l'Etre. En d'autres termes, quel est le statut ontologique de Dieu ? Peut-on rencontrer Dieu sans entrer en compétition avec l'Etre ? Ou bien, peut-il y avoir un Dieu qui se manifeste à nous en dehors de notre faculté de penser ? Panikkar croit que la réponse à toutes ces questions n'est pas encore définitive, elle « appartient au *kairos* du monde actuel »¹, elle se fraie un chemin dans la société contemporaine ; la proposition écosophique tente d'être une réponse pertinente.

Encore une fois, ce désir de dédiviniser l'Etre ou de désontologiser Dieu est présenté, par Panikkar, comme un drame en trois actes dont le premier est la négation de l'Etre (athéisme), le second la négation du non-être (apophasisme) et le troisième la relativité radicale.

B. Désontologisation de Dieu ou dédivinisation de l'Etre

Premier acte : la négation de l'Etre ou athéisme

Ce premier pas n'admet pas de compromis. Il y a désontologisation de Dieu simplement parce que Dieu n'est ni l'Etre, ni l'Etant suprême. Dieu n'est pas. Selon notre auteur, tout paraît avoir commencé avec la philosophie des valeurs : « Selon cette axiologie métaphysique, Dieu n'aurait alors pas l'être mais la valeur ; il ne serait pas mais il vaudrait ».² Peu importe si Dieu existe ou pas, ce qui intéresse c'est sa valeur. Ladite sociologie de la connaissance répond à l'athéisme ambiant en mettant l'accent sur une certaine éthique laïque. Le problème a bien été perçu par Habermas³ car, en fait, les valeurs ont été séparées de la sphère de l'Etre. La question semble avoir été purement terminologique, Dieu devait se conformer à la valeur qu'on lui assignait, il se réduirait à un simple modèle axiologique qui confère de la valeur aux choses, mais sans en être le fondement.

Avec le rejet de la métaphysique, Dieu est aussi rayé de la réalité mondaine. Il n'y a pas de Dieu parce qu'il n'y a rien au-delà de ce que les sens montrent (matérialisme) et il n'y a pas de transcendance parce qu'il n'y a rien à transcender (nihilisme). Il n'y a ni être ni rien.

¹ *Ibid.*, p. 226.

² *Ibid.*, p. 227.

³ « Séparer les valeurs des faits signifie opposer un Devoir Etre abstrait à un pur Etre. Les valeurs sont le produit nominaliste d'une critique de plusieurs siècles de cet emphatique concept d'Etre, vers lequel la théorie était exclusivement orientée » ; cf. J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Francfort : Suhrkamp, 1968, p. 303-304 ; cité par R. Panikkar, *Le silence du Bouddha. Une introduction à l'athéisme religieux*, op. cit., p. 367, note 84.

L'athéisme est donc, pour Panikkar, un des moments dans cette tentative d'élucider le problème ultime de l'être humain. Dieu serait ainsi pour l'athée une chimère de l'esprit et une extrapolation induite du désir humain. Panikkar le dit ainsi : « L'athée nie tant la transcendance que l'immanence d'un 'quelque chose' dont il pense que l'existence supplanterait celle de l'homme concret et immédiat ».¹

Un courant de pensée, en lien avec le mysticisme, a défendu l'idée que la meilleure connaissance de Dieu est celle de savoir que l'on ne peut pas le connaître de façon adéquate. C'est notre prochaine étape.

Deuxième acte : la négation du non-être ou apophatisme

L'apophatisme affirme que Dieu n'est pas seulement Etre, il est aussi Non-être, sa principale caractéristique est, en fait, le Non-être, car il se trouve au-delà de l'Etre et du Non-être. C'est pour cela que le silence est posé comme le seul moyen d'approximation de la divinité. La réalité ultime est transcendante, elle transcende l'être, elle n'est même pas.

Il existe un argument apophatique qui affirme que Dieu est « ce » qui par nature ne peut se connaître, ce dont l'existence ne peut être pensée, qui transcende toutes nos pensées et surpasse toutes nos façons de penser l'être et même d'être. Cela veut dire tout simplement que l'on ne peut pas parler de l'absolu, tout ce que l'on dira de lui sera une trahison de cette réalité qui transcende l'être. On ne peut rien affirmer de Dieu : on nie aussi bien que Dieu est et que Dieu n'est pas. On ne peut pas penser le divin, il faut donc s'abstenir de toute conclusion.

Le débat sur la désontologisation renvoie à un autre aussi important, à savoir, celui de l'ontothéologie que l'on connaît, tant en philosophie qu'en théologie, par le nom de « querelle de l'ontothéologie ». Que le lecteur nous permette de faire cette digression, dans le but de mieux saisir les enjeux de la problématique étudiée. Essayons, d'abord, de dégager le contexte, pour connaître, ensuite, la position de notre auteur.

¹ *Ibid.*, p. 238.

La querelle de l'ontothéologie

Il ne semble pas difficile de repérer l'apparition de ce vocable dans l'histoire de la philosophie, même si la problématisation est postérieure. Pour J.-F. Courtine il aurait vu le jour, soit en 1613 dans le *Lexicon philosophicon*, publié par Rodolph Goclenius à Francfort, soit dans un cours du semestre d'hiver 1930-1931 où Heidegger met en lumière la constitution ontothéologique de la métaphysique.¹ Pour F. Nef, en revanche, le terme proviendrait, plutôt, de Kant, pour qui l'ontothéologie est la théologie transcendantale *a priori*.²

Quand on parle d'ontothéologie, on évoque, en effet, une pensée qui a fait de Dieu l'Être Absolu. Ou, selon J. Greisch : « Une philosophie qui se comprend comme 'science de l'Absolu' est nécessairement aussi une 'science du divin', autrement dit constituée comme onto-théologie ». ³ La tradition chrétienne paraît ne pas connaître d'autre voie conduisant à Dieu que celle de l'être, ainsi, on passe des créatures au Créateur, affirme D. Bourg.⁴ L'Ancien Testament et toutes les religions du Moyen Orient Ancien ont toujours assigné à Dieu des caractéristiques humaines et ont, parfois, utilisé la catégorie d'Être pour le désigner (« Je suis qui je suis », ou autres traductions possibles du texte de l'Ex. 3, 14), tout en le concevant comme un être transcendant et inapprochable. Il semble que c'est avec E. Kant⁵ que l'embarras a commencé lorsqu'il affirme que Dieu est important pour nous en tant qu'êtres moraux, sans préjudice de sa nature propre ; Dieu ne peut se dire que comme essence morale.⁶ Ainsi, Dieu est pour Kant une catégorie morale. Il avait également insinué, dans sa *Critique de la raison pure*, l'existence d'une théologie transcendantale qui conçoit son objet par la raison pure, au moyen de concepts purement transcendants. Cette théologie transcendantale peut faire dériver l'existence de l'être originaire d'une expérience en général ; dans ce cas elle s'appelle cosmothéologie. Ou bien, elle peut connaître son existence sans l'aide de la moindre expérience ; dans ce cas elle se nomme ontothéologie.⁷

C'est, néanmoins, avec M. Heidegger que l'affaire prend son envol, bien qu'il ne faille pas oublier l'idéalisme allemand, considéré par J. Greisch comme l'âge d'or des philosophies

¹ J.-F. Courtine, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*. Paris : Vrin, 2005, p. 49.

² F. Nef, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Paris : Gallimard, 2004, p. 194.

³ J. Greisch, *Du 'non-autre' au 'tout-autre'. Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité*, op. cit., p. 269.

⁴ D. Bourg, « Présentation », D. Bourg (dir.), *L'Être et Dieu*. Paris : Cerf, 1986, p. 17.

⁵ J. Greisch nous aide à mieux comprendre la figure de Kant dans son ouvrage : *Du 'non-autre' au 'tout-autre'. Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité*, op. cit., p. 191-246.

⁶ Voir, par exemple, E. Kant, *Critique de la raison pure*. Paris : Puf, 2012, p. 543-551.

⁷ Cf. J.-F. Courtine, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, op. cit., p. 45.

de l'Absolu¹ et dont Fichte, Hegel et Schelling (sans oublier Hölderling) seraient les principaux représentants. En effet, Heidegger, dans son ouvrage *Qu'est-ce que la métaphysique* ?², désigne, explicitement, la métaphysique comme « onto-théo-logie » et la définit, suivant Aristote, comme ce qu'est l'être en tant qu'être, c'est-à-dire l'être non en tant que nombreux ou en tant qu'étendu. Aristote avait déjà indiqué, lui-même, dans sa *Métaphysique*³, la possibilité d'une double interprétation de la métaphysique, soit celle des êtres qui n'existent que dans la nature, soit celle d'un quelconque être immobile qui aurait la priorité et serait l'objet de la philosophie première. Il cherchait par là à définir la science première par la priorité de son objet, c'est-à-dire Dieu comme l'être par excellence. Finalement, à toutes les questions qu'il se pose, il répond en disant que c'est la théologie la science première de l'être premier, car elle est la science de l'être en tant qu'être. Heidegger rejette l'interprétation traditionnelle en disant que l'essence de la métaphysique n'est pas seulement théo-logique mais aussi onto-logique. La métaphysique est théo-logique parce qu'elle est onto-logique. Ainsi, Heidegger considère que si Dieu est l'être éminent qui fonde tout, il dépend aussi, comme être, de ce qu'est l'être en général. Il y aurait alors une circularité qui ferait que Dieu ne peut être évoqué comme cause de soi. Il est clair qu'il rejette la métaphysique comme onto-théo-logie, dès lors que celle-ci implique la théologie chrétienne. Pour Heidegger, il serait incorrect d'affirmer que la métaphysique grecque aurait été reprise et transformée par la théologie ecclésiale du christianisme. C'est plutôt l'essence onto-théo-logique de la métaphysique qui « a rendu possible la mainmise de la théologie chrétienne sur la philosophie grecque ».⁴ Heidegger interpelle, de la sorte, les théologiens en citant un texte de Paul (I Cor 1, 20) : « Dieu a tourné en folie la sagesse du monde », leur disant que c'était justement ce que les Grecs recherchaient. Il identifiait ainsi la recherche philosophique des Grecs avec la sagesse du monde dont parlait Paul et apostrophait les théologiens : « Et si la théologie chrétienne se décidait, une bonne fois

¹ Voir, J. Greisch, *Du 'non-autre' au 'tout-autre'. Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité*, op. cit., p. 251.

² M. Heidegger, « Einleitung », *Was ist Metaphysik* ? Frankfurt : Klostermann, 1949, p. 17 ; cité par M. Gourinat, « La querelle de l'ontothéologie. L'interprétation de la théologie médiévale par Heidegger », *Cahiers de recherches médiévales*, 1992, n° 2, p. 85, disponible aussi sur <http://crm.revues.org/2486> ; DOI : 10.4000/crm.2486, consulté le 14/05/2014. Voir la version française : M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique* ? Paris : Editions Natan, 1998.

³ Ce n'est que dans l'édition d'Aristote par Andronicos, au premier siècle avant J.-C. que la « science de l'être en tant qu'être » sera intitulée métaphysique, désignation depuis lors traditionnelle. Cf. M. Gourinat, « La querelle de l'ontothéologie », art. cit., p. 85.

⁴ M. Heidegger, « Einleitung », *Was ist Metaphysik* ? Frankfurt : Klostermann, 1949, p. 18 ; cité par Cf. M. Gourinat, « La querelle de l'ontothéologie », art. cit., p. 87.

pour toutes, en conformité avec le mot de l'Apôtre, à prendre au sérieux la désignation de la philosophie comme d'une folie ? ».¹

L'injonction d'Heidegger a été prise très au sérieux par les théologiens. C'est bien ce que dit Cl. Geffré, lors du colloque organisé par les dominicains du Saulchoir : « Comme théologien, je dis simplement que je ne peux pas ignorer la mise en question d'Heidegger ».² Il en va de même pour D. Bourg, dans la présentation d'un autre colloque, organisé cette fois-ci à l'Université des sciences humaines de Strasbourg, sous l'égide du C.E.R.I.T. (Centre d'Etudes et de Recherches Interdisciplinaires en Théologie), en mai 1985, dans lequel il invitait à prendre la mesure des liens tissés par la scolastique entre l'ontologie grecque et la théologie spéculative : « La tradition chrétienne ne connaissait d'autre voie conduisant à Dieu que celle de l'être [...]. Partageons-nous encore une telle vision ? Il semble bien que non ».³ La même critique a été faite par A. de Libera concernant la position d'Heidegger : « Pour un médiéviste, cette caractérisation de l'essence de la métaphysique 'aristotélicienne' vaut en fait principalement pour *l'une* des interprétations latines d'Avicenne qui s'est imposée dans l'Ecole et qui, par le biais de la néoscholastique du XIX^e siècle, a décisivement imprégné la vision heideggérienne de la métaphysique : le scotisme ».⁴

Les nombreuses études sur le sujet montrent qu'Heidegger aurait pu généraliser, de manière illégitime, à la métaphysique dans son ensemble et à la pensée médiévale en particulier, la pensée des écoles des XVII^e et XVIII^e siècles. J.-L. Marion indique, par exemple, qu'il serait inexact d'attribuer à Thomas d'Aquin⁵ la compréhension de Dieu comme cause de lui-même. La théologie médiévale suppose que la cause générale est distincte de son effet et que la cause efficiente est chronologiquement antérieure à son effet. Tout ceci semble plutôt venir de l'Antiquité : Thomas d'Aquin va utiliser ces arguments pour démontrer l'existence de Dieu. Pour admettre que Dieu est cause de soi, Descartes dira : « Il n'y a aucune chose existante de laquelle on ne puisse demander quelle est la cause du pourquoi elle existe. Et cela peut être demandé de Dieu même »⁶, comme si Dieu était une chose comme les autres, subordonnant la

¹ *Ibid.*, p. 22.

² Cl. Geffré, « Procès de l'objectivation de Dieu », *Actes du colloque*. Paris : Cerf, 1969, p. 248 ; cité par M. Gourinat, « La querelle de l'ontothéologie. L'interprétation de la théologie médiévale par Heidegger », *art. cit.*

³ D. Bourg, « Présentation », *L'Etre et Dieu*, *op. cit.*, p. 17-18.

⁴ A. de Libera, *La philosophie médiévale*. Paris : Puf, 1989, p. 72-73 ; cité par cité par Cf. M. Gourinat, « La querelle de l'ontothéologie », *art. cit.*, p. 91.

⁵ Sur ce point, le lecteur peut consulter l'article fort érudit, de Cl. Geffré, « Thomas d'Aquin ou la christianisation de l'hellénisme », D. Bourg (dir.), *L'Etre et Dieu*, *op. cit.*, p. 23-42, ainsi que ceux du colloque tenu à Toulouse. « Saint Thomas et l'ontothéologie », *Revue Thomiste*, janvier-mars 1995.

⁶ R. Descartes, *Secondes réponses*, « Raisons qui prouvent l'existence de Dieu [...] », axiome I ; cité par J.-L. Marion, « Saint Thomas d'Aquin et l'ontothéologie », *art. cit.*, p. 54.

métaphysique de Dieu ou théologie, à une science préalable de l'être en tant qu'être ou ontologie.

A. de Libera essaie, lui aussi, d'explicitier le sens donné par Heidegger au terme d'onto-théologie. Pour ce faire, il cite un texte des *Chemins qui ne mènent nulle part*, publié par Heidegger en 1950, où il affirme que la métaphysique est une science qui a pour objet commun l'étant et pour objet éminent Dieu, autrement dit, la métaphysique est la science de l'être en général, y compris la science de Dieu comme l'Etre suprême. A cette définition vont se rallier les participants au colloque de 1994, permettant, d'ailleurs, d'ôter tout soupçon contre Thomas d'Aquin.¹

Cela étant dit, ne devons-nous pas emprunter de nouvelles façons d'appréhender Dieu ? Devons-nous continuer dans le chemin désigné par l'ontologie traditionnelle ? Tout semble indiquer que non. C'est l'avis d'un certain nombre de philosophes et de théologiens contemporains. R. Panikkar en fait partie, bien entendu.

J.-L. Marion fait un apport intéressant au débat sur la désontologisation, dans son livre *Dieu sans l'être*², déjà mentionné. Il aborde cette question en termes de l'idole et de l'icône, thème déjà fréquenté dans un article³ publié en 1986, comme fruit des travaux du C.E.R.I.T. En effet, pour lui, l'une et l'autre ne font pas plus qu'indiquer « une manière d'être des étants ».⁴ D'abord, l'idole. Une idole, par définition, se voit ; elle fascine le regard, elle doit être regardable. C'est bien ce que fait l'idole, elle est comme un miroir qui renvoie au divin, une fois que le regard de l'homme « se fige et, ainsi, ouvre le lieu d'un temple ».⁵ L'idole est un reflet matériel du divin, mais il est à la mesure de l'homme. L'icône, elle, essaie de rendre visible l'invisible, elle invite le regard à aller plus loin, à ne jamais se figer sur le visible. Toutes deux masquent, dans tous les cas, l'invisible et n'atteignent jamais le divin. L'idole se lit toujours à partir de celui qui fait l'expérience du divin. Au bout de ses réflexions, cet auteur affirme qu'une certaine pensée sans-dieu, qui oublie le Dieu des philosophes, est peut-être plus proche du Dieu divin, car « la vérité sur Dieu ne pourra jamais venir que de ce d'où provient la vérité elle-même, à savoir de l'Etre, de sa constellation et de son ouverture [...]. Au commencement et dans le principe n'advient ni Dieu, ni un dieu, ni le *logos*, mais l'advenue

¹ Cf. « Saint Thomas et l'onto-théologie. Actes du colloque tenu à l'Institut catholique de Toulouse les 3 et 4 juin 1994 », *Revue Thomiste*, janvier-mars 1995.

² J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*. Paris : Puf, 2010.

³ J.-L. Marion, « De la 'mort de Dieu' aux noms divins : l'itinéraire théologique de la métaphysique », D. Bourg (dir.), *L'Etre et Dieu*, op. cit., p. 103-130.

⁴ J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, op. cit., p. 15.

⁵ *Ibid.*, p. 23.

elle-même – l’Etre, d’une antériorité d’autant moins partagée qu’elle départage tout le reste, puisque selon et à partir d’elle ne restent littéralement que des étants, et rien d’autre que des étants et le rien ».¹ Dieu ne peut être pensé, car tout ce qui est pensable relève de la pensée elle-même. Ainsi, nous sommes convoqués au silence, puisque de Dieu nous ne pouvons pas parler, mais à un silence qui équivaldrait, bien entendu, à ériger des propositions bien construites. Comme il a été dit, J.-L. Marion invite à libérer Dieu de la métaphysique, c’est-à-dire à le séparer de l’Etre et de l’étant. « Nous sommes conviés à nous décider en termes de charité, d’amour, donc de volonté »² affirme-t-il. Il s’agit, pour lui, d’assurer un savoir sans se fixer sur une idole, donc de savoir sans se faire aucune représentation. Il est question d’aimer en permettant qu’un regard nous envisage tout en renonçant à voir et à se voir, car l’amour outrepassa l’idole. On doit donc parler de Dieu comme étant amour, charité, car il se dit comme il se donne. L’amour, en effet, n’a pas d’être, il lui suffit de se donner.

Pour Panikkar, le problème surgit, en Occident, avec la philosophie grecque au VI^e siècle avant J.-C., et présente l’alternative suivante : d’une part, diviniser l’Etre, d’autre part, désontologiser la Divinité. Dieu et l’Etre ne peuvent pas être suprêmes en même temps. Ainsi, soit ils s’identifient par la divinisation de l’Etre et l’ontologisation de Dieu ; soit l’un tue l’autre : l’Etre seul sans Dieu ou Dieu sans l’Etre. Dans son livre *The Rhythm of Being*, Panikkar reconnaît les efforts faits par M. Heidegger de « dénouer l’Etre de Dieu, sans pour autant nier le dernier »³, se démarquant ainsi de l’héritage post-hégélien du marxisme, du néo-marxisme et de tous les autres mouvements post-modernes qui supprimaient Dieu comme un passé non éclairé. Dans ce même texte, Panikkar évoque une conversation avec Heidegger dans laquelle celui-ci défendait sa position (Dieu ne peut pas être l’Etre) et Panikkar la sienne, à savoir, « le Dieu des chrétiens ne peut pas être l’Etre ».⁴ Il reconnaît qu’au terme de leur échange tous deux disaient à peu près la même chose, c’est-à-dire qu’une certaine conception monothéiste de Dieu n’était plus tenable, même si lui parlait de Dieu-Trinité et Heidegger insistait pour dire que son discours était sur l’Etre et non pas sur Dieu. De cette inusuelle rencontre, on peut relever quelques idées.

¹ *Ibid.*, p. 65.

² J.-L. Marion, « De la ‘mort de Dieu’ aux noms divins : l’itinéraire théologique de la métaphysique », D. Bourg (dir.), *L’Etre et Dieu*, op. cit., p. 119.

³ « Martin Heidegger has reopened old wounds by his colossal effort to disentangle Being from God without necessarily denying the latter altogether » ; cf. R. Panikkar, *The Rhythm of Being*, op. cit., p. 152.

⁴ « The christian God cannot but be Being » ; *Idem*.

D'un côté, Heidegger insiste sur l'oubli de l'Etre et renvoie à saint Thomas.¹ Au commencement était l'Etre, dit-il, au commencement était Dieu et l'Etre est dans les êtres, Dieu est dans les êtres. Parmi les êtres, il n'y en a qu'un qui est le « shepherd of Being » (le berger de l'Etre), c'est l'Homme. Le pont entre l'Homme et l'Etre est l'intellect. On peut accéder à la plénitude grâce à l'intellect humain, car il est le reflet du *logos* divin. Par la pensée, l'Homme découvre que l'Etre laisse les êtres être ce qu'ils sont, c'est-à-dire existence et essence. Cette division, assure Heidegger, est le commencement de la métaphysique, accusant saint Thomas d'être l'un des premiers à avoir identifié l'Etre et Dieu. L'histoire de l'Etre est l'Etre et l'histoire de l'oubli de l'Etre est la métaphysique. D'un autre côté, Panikkar va poser la question différemment. Pour lui, le problème de la divinité n'est pas celui du théisme, mais celui de la réalité comprise comme un tout. Le théocentrisme est aussi inadéquat que l'anthropocentrisme ou le cosmocentrisme. La question de Dieu concerne la véritable nature de la réalité. Résumons ces arguments.

Panikkar affirme que si l'on est à la recherche du monothéisme, du Dieu vivant, de la Personne Suprême, du Créateur, de l'Origine, de la Source ou du Père, on ne va pas trouver l'Etre, car ce que l'on cherche est Quelqu'un, une Existence, une Source de vie. On ne serait pas dans une aventure intellectuelle. Dans une telle quête, la réponse ne peut venir que du côté de l'Existence, dit-il ; la véritable recherche doit se faire sur une autre rive, ce que l'on cherche est la Cause Première, c'est-à-dire Dieu. Si l'intérêt porte sur l'Etre, c'est par la pensée qu'il faut aborder le sujet. En effet, la pensée peut être aussi conditionnée par l'Invisible, par le Silence ou l'Insaississable et même par le Présent (l'Etre). En tout cas, nous ne serions plus à la recherche de Quelqu'un, il serait plutôt question d'une quête d'intelligibilité ou de vérité. C'est la recherche de la totalité. Nous cherchons le Tout, l'Etre, dit-il.

Comme on peut le voir, Panikkar associe l'Etre à la réalité comme un Tout et non pas à Dieu. Il s'agit d'une exploration qui se fait à tâtons, car on ne sait pas ce que l'on cherche, même si c'est ressenti comme une urgence. Il ne s'agit pas d'une Entité, même si c'est peut-être la « Source » de toutes les entités, non pas « Quelque chose » ou « Quelqu'un ». Dans ce cheminement, il y aurait deux étapes, l'une vers l'intérieur, l'autre vers l'extérieur. Il faut, dit Panikkar, les faire coïncider. La difficulté survient lorsque l'on reste d'un seul côté : « C'est

¹ Rappelons la pertinente remarque de J.-L. Marion à propos de saint Thomas ; s'il pense Dieu selon l'être, dit-il, il s'agit de l'*esse*, et non pas de l'*ens*. L'*esse* ne doit se penser qu'analogiquement, il va au-delà de l'étant. Saint Thomas n'inclut pas non plus Dieu dans l'objet de la métaphysique, il le reconnaît seulement comme *principium subjecti*. Dieu cause le sujet de la métaphysique, mais ne s'y trouve pas compris. Cf. J.-L. Marion, « De la 'mort de Dieu' aux noms divins : l'itinéraire théologique de la métaphysique », D. Bourg (dir.), *L'Etre et Dieu, op. cit.*, p. 128.

lorsque la réflexion intervient qu'apparaît la difficulté d'accepter Dieu comme une Entité et l'Etre dépourvu de divinité ».¹ La Suprême Entité comprise comme *Suprême* Entité doit avoir une essence distincte de celle des autres entités. Une entité est telle grâce à son essence. La Suprême Entité est telle grâce à son essence et il ne peut y avoir rien de supérieur. Son essence serait aussi son existence. En fait, rien ne peut être dit d'elle, si ce n'est qu'elle existe d'une manière toute différente de celle des autres existants ou entités. L'Etre Suprême n'a pas d'essence, il est pur Etre. Dans ce cas, affirme Panikkar, on n'est plus dans le monothéisme. Faisant référence à Söderblom, notre auteur assure que ni le « mono... », ni le « ...isme » du vocable « monothéisme », ne le sont, à proprement parler, le premier faisant allusion à ce qui est unique, inséparable, indistinct, fermé alors que le second pourrait être utilisé pour former un nom correspondant à une doctrine, un dogme, une idéologie, une théorie, voire une qualité ou un état et Dieu n'est de toute évidence rien de cela. Le monothéisme² est un système parfait, autosuffisant, fermé ; un Dieu Omniscient, Tout-puissant et Eternel y est introduit, empêchant qu'il y ait quoi que ce soit en-dehors de lui. L'Etre Suprême aurait, ainsi, absolue et immédiate juridiction sur toute autre notion, pensée ou être. Panikkar fait, comme nous pouvons l'apercevoir, une critique farouche et radicale du monothéisme, importante aussi pour notre propos. Nous y reviendrons.

Concluons ce débat sur Dieu et la désontologisation en disant que, si la proposition de Panikkar n'est pas tout à fait originale, en ce sens qu'elle reprend une vieille nomenclature philosophique et théologique, elle l'est dans le sens d'avoir trouvé un fil rouge qui les unit et les met en rapport [la philosophie et la théologie], les unes avec les autres. Cette proposition a également le mérite de réunir, dans un seul lieu, différents éléments, systèmes ou réflexions qui se trouvent éparpillés dans l'histoire de la pensée occidentale. Si ces systèmes n'ont pas été tous un effort explicite ou volontaire de désontologisation ou de dédivinisation de l'Etre, ce qui est sûr c'est que Panikkar en fait une lecture toute particulière qu'il clôt avec ce qui sera, encore une fois, la base de son intuition et que nous voulons rendre évident dans cette recherche, à savoir, la relativité radicale, socle aussi de l'écophilosophie.

Quoi qu'il en soit, « ces deux solutions proposent, dit-il, que Dieu et l'Etre sont les colonnes de la réalité. [...] ». C'est maintenant notre tâche d'étudier s'il est possible de

¹ R. Panikkar, *The Rhythm of Being*, op. cit., p. 155.

² Nous ne pouvons pas nous arrêter davantage sur ce point. Le lecteur intéressé peut lire R. Panikkar, *The Rhythm of Being*, op. cit., p. 121-149.

‘déd diviniser’ l’Être et de désontologiser Dieu, sans qu’il arrive quoi que ce soit à l’un et à l’autre, pour ainsi dire ».¹ La solution à cette disjonction se trouve, d’après notre auteur, dans ce que nous avons appelé le troisième acte, que l’on va aborder à présent et qui prend appui sur le caractère relationnel de toute la réalité : c’est la relativité radicale.

Troisième acte : la relativité radicale

Ce troisième moment souligne le caractère de relation constitutive de tout avec tout. La divinité est relativité, tant *ad intra* qu’*ad extra*. Dieu est ici considéré « non comme l’Être, la Substance, l’Absolu plus ou moins transcendant, mais comme une relation ‘génitive’ ».² Dieu devient ainsi géniteur, origine, la réalité de la réalité et la vérité de la vérité. Dieu ne peut être pensé comme existant en dehors, ou indépendamment des choses, il en est la partie la plus intime, sans, pour autant, être identifié à aucune.

Cette idée se trouve à la base de l’intuition cosmothéandrique, « Dieu n’est pas être, parce qu’il n’est pas une chose, il n’est ni n’a une substance »³, dit Panikkar, il est pure relation et, pour cela, il ne peut pas se gouverner par lui-même. En effet, c’est à partir de la Trinité chrétienne que l’auteur peut affirmer que Dieu n’a pas de soi-même, étant donné qu’il est un *je*, un *tu* et un *il*, qui « s’inter-changent dans la *périchorèse* trinitaire ».⁴ Dieu n’est pas l’autre, il ne peut pas être non plus l’objet de la pensée. La difficulté advient lorsque l’on essaie de saisir avec la raison, car elle a tendance à penser avec des substantifs, c’est-à-dire que l’on pense à des choses qui ont des relations entre elles, alors que l’attention doit porter sur la relation elle-même, et non sur le caractère substantiel des choses qui entrent en relation. Il faudrait, plutôt, essayer de comprendre que les choses mêmes – comme Dieu lui-même – ne sont rien de plus que ce qu’elles sont en vertu de leurs relations. Panikkar définit la relativité radicale comme suit : « La relativité radicale nous dit que les choses ne peuvent être constitutivement relations mutuelles que s’il existe une relation toujours plus profonde permettant de transcender la dualité. La relativité est radicale et aucune relation biunivoque ne suffit à l’épuiser, c’est-à-dire à expliquer aucun être. Un simple regard sur le monde nous fait découvrir que la relation entre les êtres est non seulement polyédrique mais radicale, de telle sorte qu’aucun ‘être’ n’est totalement expliqué par un nombre limité de relations. Il reste toujours un ‘espace ouvert’ au-

¹ R. Panikkar, *Le silence du Bouddha. Une introduction à l’athéisme religieux*, op. cit., p. 204-206.

² *Ibid.*, p. 252.

³ *Idem.*

⁴ *Idem.*

dessus de toute dualité. La relativité radicale est l'ouverture constitutive de tout l'univers dans toutes ses relations ».¹ Ce qui est dit ici de tout ce qui existe est, bien entendu, dit aussi de Dieu. On pourrait rapprocher cette idée de celle de « respectivité » de X. Zubiri², appliquée par lui exclusivement au monde. Cet auteur dit que la respectivité détermine la constitution même de l'espace : « L'espace, c'est la respectivité que certains corps ont avec d'autres »³, mettant en relief leur connexion mutuelle. La respectivité dans l'ordre de la réalité est le monde lui-même.

Dieu est, pour Panikkar, l'ultime « chose », immanente et transcendante à la fois, qui n'est pas distincte de moi, puisqu'elle est mon moi le plus profond, sans pour autant dire qu'elle soit l'ego dont je me sens propriétaire et responsable. Cette « chose » n'existe pas séparément de moi, elle n'est pas non plus un genre de dénominateur commun auquel participeraient tous les êtres. Elle est plutôt « le noyau » le plus propre à tout être : « plus 'je suis', plus je suis proche de cette racine divine »⁴, affirme notre auteur. Il faut par conséquent que je devienne moi-même. La divinité est donc cette radicalité, « insérée » dans tous les êtres, qui permettrait à chacun d'être ce qu'il est, à savoir, cette unique relation avec le reste des êtres. Les êtres sont ce qu'ils sont parce qu'ils sont en relation intime et constitutive avec les autres étants.

Les débats que l'on vient d'esquisser et cette première approximation ou définition de Dieu, nous portent vers le développement suivant. Il convient, effectivement, maintenant, d'approfondir davantage l'idée de Dieu du théologien espagnol comme étant relations intrinsèques et constitutives.

3.2.2 La Trinité Divine : Dieu comme relations

Le XX^e siècle a été une période fondamentale du ressourcement trinitaire, « sur fond d'un renouveau plus large, le renouveau théologique comme tel »⁵, affirme P. Coda. Pour arriver à ce renouveau, dit-il, il a fallu traverser deux étapes bien claires. La première, considérée comme la plus importante, renvoie à la reprise décisive de la christologie en tant que principe fondamental de la révélation. Autrement dit, Dieu se comprend à la lumière de la

¹ *Ibid.*, p. 256.

² X. Zubiri, « Le dynamisme de la variation », *Structure dynamique de la réalité*. Paris : Harmattan, 2008, p. 87-103.

³ *Ibid.*, p. 96.

⁴ R. Panikkar, *Le silence du Bouddha. Une introduction à l'athéisme religieux*, op. cit., p. 261.

⁵ P. Coda, « Le renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle : le fait et les enjeux », E. Durand et V. Holzer (dirs.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*. Paris : Cerf, 2008, p.19.

révélation faite par Jésus-Christ. Cette première étape fait place à deux grands chantiers : le premier invite à reprendre le *Deus Trinitas* à partir de la dynamique d'une communion périchorétique, alors que le second consiste, plutôt, à dépasser l'opposition posée par la question ontothéologique dont on vient de parler. La deuxième étape du renouveau trinitaire concerne « l'être-Dieu de Dieu et l'être-créé de l'homme, à la lumière de l'évènement Jésus »¹, c'est-à-dire repenser l'identité de l'homme et de son histoire faisant appel à l'identité divine. Des chantiers ou tâches importants s'ouvrent là aussi. D'abord, il est urgent de repenser les relations interreligieuses et, ensuite, revaloriser la confrontation avec la critique du monothéisme, caractérisée par une revitalisation du divin. P. Coda, dans l'article cité, lance une invitation tout à fait singulière : il faut « découvrir le Dieu Trinité en dia-loguant »², autrement dit, en s'ouvrant à l'intelligence du Mystère sans mettre d'obstacles, car ses profondeurs ne sont plus effacées dans une inaccessible distance. Il faudrait donc déchirer le nuage d'inconnaissance et s'aventurer dans les profondeurs. Cela se fait, dit l'auteur, en contemplant la forme de Dieu autorisée par le *Logos* crucifié, cela se fait « au milieu de nous, dans nos rapports interpersonnels, en nous accueillant mutuellement, en dia-loguant »³, attitude qui comprend, bien entendu, le risque de s'ouvrir à l'autre. Il y a, comme toile de fond, l'idée d'une nécessité, d'un besoin de se mettre en relation. La parole de chacun est un écho de l'Unique Parole. Il faut contempler Dieu, en Jésus, dans la chair de tous les hommes.

Nous découvrons chez P. Coda, deux idées intéressantes. D'une part, le chantier qui s'ouvre, qu'il a voulu nommer « connaître Dieu à partir de la communion périchorétique » et, d'autre part, l'invitation au dialogue. Ceci est particulièrement important, car nous allons retrouver ces deux aspects dans l'intuition de Panikkar. D'une part, Dieu ne peut se comprendre que comme étant communion, relations originaires, et d'autre part, le dialogue comme seule véritable sortie de la crise.

A la base de ce renouveau se trouve, sans doute, un certain nombre de théologiens, que l'on peut localiser dans des contextes bien concrets. Ils ont osé reprendre ces questions à nouveaux frais. K. Rahner⁴ marque, incontestablement, le passage d'une époque où l'on ne faisait que répéter les manuels⁵ de théologie, vers une autre où l'on propose de nouvelles idées

¹ *Ibid.*, p. 23.

² *Ibid.*, p. 28.

³ *Ibid.*, p. 29.

⁴ Lui-même prenant appui sur *La Dogmatique ecclésiale* de K. Barth publié en 1932. Cf. K. Barth, *Dogmatique*, I/1 et 2 : *La Doctrine de la Parole de Dieu*. Genève : Labor et Fides, 1953 et 1954.

⁵ « Le genre 'manuel', fait partie du dispositif doctrinal de l'Eglise catholique : contrôlé par la hiérarchie, il est au service de la transmission de la doctrine de la foi aux futurs clercs et suppose, à ce titre, une articulation de ce qui

pour construire un nouvel édifice. Pour Ch. Théobald, les facteurs décisifs de cette mutation qu'il qualifie de « gigantesque »¹ auraient été au nombre de quatre. Le premier facteur est l'importance que Rahner attache à la théologie positive et à l'histoire du dogme. Il est question de distinguer, à la suite des travaux de Th. de Régnon², entre le modèle latin et le modèle grec, anté- et post- nicéen. Le deuxième facteur tient à l'attention prêtée par Rahner à la spiritualité et à la piété chrétiennes. En effet, il va toujours référer la théologie à la prédication et à l'expérience du récepteur. Ainsi, il se plaint du monothéisme des chrétiens, au détriment de la doctrine trinitaire. C'est donc un argument pratique. En troisième lieu vient la place donnée à l'Écriture des deux Testaments, essentiels pour comprendre le Mystère Trinitaire et, finalement, comme quatrième lieu et dernier facteur de mutation, la connaissance expérimentale du mystère trinitaire, c'est-à-dire l'expérience de l'homme moderne. À partir de ces quatre facteurs, Rahner arrivera à la formule bien connue et tant contestée³ : « La Trinité de l'économie du salut est la Trinité immanente et inversement »⁴, mais qui permet, selon son auteur, à l'homme moderne, de faire l'expérience de Dieu. Cette proposition, dit Ch. Théobald, aidera à sortir du schéma des manuels pour parler du mystère de Dieu – *ad intra* et *ad extra* – comme d'un seul et même mouvement.

K. Barth a sans doute exercé une influence considérable sur K. Rahner. Barth résume la doctrine de la Trinité dans l'affirmation biblique « Dieu se révèle comme Seigneur »⁵, tandis que Rahner la concentre dans l'expérience de la grâce comme autocommunication de Dieu. En outre, tous deux résistent à utiliser le concept de personne pour parler de ce qui est différent en Dieu, même si, d'après W. Kasper⁶, il ne s'agit que d'une apparence, car ce qu'ils rejetaient c'était plutôt l'idée d'un Dieu substance absolue et non pas d'un sujet absolu.

est 'de foi' (le dogme) et de ce qui relève de la théologie et des opinions des docteurs catholiques (qualifié rigoureusement selon différents degrés de certitude) » ; cf. Ch. Théobald, « Le passage de la théologie des manuels à de nouvelles formes de pensée », E. Durand et V. Holzer (dirs.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*, op. cit., p. 34.

¹ *Ibid.*, p. 39.

² Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, 4 vol. Paris : Victor Retaux, 1892-1898. Cité par Ch. Théobald, « Le passage de la théologie des manuels à de nouvelles formes de pensée », E. Durand et V. Holzer (dirs.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*, op. cit., p. 40.

³ Cf. Ch. Théobald, « Le passage de la théologie des manuels à de nouvelles formes de pensée », E. Durand et V. Holzer (dirs.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*, op. cit., p. 46-48.

⁴ Cf. K. Rahner, *Écrits théologiques* I. Paris : DDB, 1959, p. 108.

⁵ K. Barth, *Dogmatique*, I/1 et 2 : *La Doctrine de la Parole de Dieu*, p. 10-38. Cité par Ch. Théobald, « Le passage de la théologie des manuels à de nouvelles formes de pensée », E. Durand et V. Holzer (dirs.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*, op. cit., p. 45.

⁶ W. Kasper, *Le Dieu des chrétiens*. Paris : Cerf, 1984, p. 416. Cité par Ch. Théobald, « Le passage de la théologie des manuels à de nouvelles formes de pensée », E. Durand et V. Holzer (dirs.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*, op. cit., p. 46.

Dans son article, Ch. Théobald expose trois lignes de pensée qui commencent à se dessiner dans les années 1980. Pour notre propos, cela vaut la peine de les évoquer. Il y aurait, d'abord, des théologiens comme Henri de Lubac et Hans Urs von Balthasar qui se sont maintenus à l'écart de la discussion sur la trinité immanente et la trinité transcendante, donnant plus de place à l'histoire de la théologie à partir d'Origène. Une autre ligne de pensée aborde le concept de personne, inspiré par la conception de Richard de Saint-Victor, pour défendre un concept plus communicationnel de la personne. Il y est question de l'application de cette notion aux trois personnes de la Trinité. On trouve, dans ce groupe, les propositions de B. Jochen et L. Bof, entre autres. Finalement, une troisième ligne de pensée essaie de surmonter la difficulté d'une nouvelle ontologie trinitaire. On reprend ici un certain nombre de questions telles que la temporalité, la simplicité, les relations constitutives, l'amour trinitaire comme donation de soi, entre autres. Ici nous rencontrons K. Hemmerle et, osons-nous dire, aussi notre auteur R. Panikkar.

Il paraît évident que la théologie trinitaire n'a plus un langage univoque, elle a commencé à changer, « [dès qu'] elle s'est très largement délestée de son lien au genre littéraire du manuel, pour s'épanouir dans des œuvres qui portent la marque de leur auteur et des combats intellectuels qu'ils ont menés »¹, affirme V. Holzer. Que ce soit K. Rahner qui a ouvert la porte pour passer d'une théologie dictée et immobile, vers de nouvelles formes de pensée, ou quelqu'un d'autre, c'est dans ces efforts de compréhension, croyons-nous, que l'on doit inscrire les propositions de K. Rahner, d'Y. Congar, de J. Moltmann et celles de R. Panikkar. Cet élan est une réponse aux invitations de P. Coda et Ch. Théobald, mais aussi à ce que E. Durant et V. Holzer ont appelé « Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^e siècle »² et qui ont, bien entendu, des sources – patristiques, médiévales et modernes – bien précises. Une vision dynamique semble s'imposer. H. Skolimowski, à propos de l'obligation d'avancer dans la réflexion, parle d'une « évolution théologique » pour dire que les visions de Dieu et de la théologie doivent progresser, notamment quant à l'image d'un « Dieu figé et immobile »³, car

¹ V. Holzer, « Conclusion. 'Formes' et 'figures' de la théologie trinitaire au XX^e siècle. Eclatement ou convergences possibles des points de vue ? » ; E. Durant et V. Holzer (dirs.), *Les réalisations du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*, op. cit., p. 333.

² Cf. l'ouvrage E. Durant et V. Holzer (dirs.), *Les réalisations du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*, op. cit., 2010.

³ H. Skolimowski, *Eco-philosophie et Eco-théologie. Pour une philosophie et une théologie de l'ère écologique*, op. cit., p. 132.

« nos conjectures ténues et timides ne durent qu'un certain temps, et sont ensuite remplacées par d'autres ».¹

Que la théologie doive faire des progrès et repenser un certain nombre de ses notions, c'est aussi l'avis de Panikkar. Il développe ce point avec la notion de « croissance ». En effet, la religion, tout comme la philosophie et la théologie, ne sont pas simplement des objets d'intérêt archéologique ; ces disciplines sont principalement tournées vers le futur, c'est-à-dire tournées vers l'espoir. Comme dans la vie d'une personne, l'absence de croissance dans la vie d'une religion, d'une spiritualité ou de la théologie signifie le déclin, la stagnation et la mort. Le dogme doit se déployer aussi bien que la conscience religieuse. La réalité dans son ensemble doit grandir : l'Homme, le Cosmos et Dieu. Tout sur cette terre est inachevé, les religions n'atteignent jamais leur maturité, elles doivent toujours grandir. La croissance implique, en outre, continuité et nouveauté, l'homme se découvre co-créateur, artisan et constructeur de sa propre vie et du cosmos tout entier. Pour expliquer son propos, Panikkar se sert de la biologie. En effet, la loi de croissance d'une plante est bien connue, mais il est impossible de connaître les voies qui permettent à la croissance d'aller plus loin, c'est dire que dans la croissance il y a un certain côté mystérieux, car ce qui arrivera n'est pas simplement une répétition de ce qui est déjà arrivé. D'une graine surgit une plante qui va grandir, se développer et suivre un certain chemin, en fonction de sa nature et de son espèce. Cependant, la forme que cette plante aura ne peut pas être connue d'avance. Combien de feuilles ? Plus grandes ou plus petites que celles déjà connues de la même espèce ? Trois ou quatre branches ? Cinq ou sept fruits ? Il en va de même avec la religion et la théologie. Dans ce processus de croissance, la rupture et la révolution interne ne sont pas exclues. C'est, somme toute, la mort et la résurrection : pour que les religions tiennent, elles doivent mourir et ressusciter. « L'homme authentiquement religieux ne peut se replier sur lui-même, fermer les yeux, se boucher les oreilles et se contenter de contempler le ciel ou de méditer sur le passé [...], il doit se jeter à l'eau et commencer à marcher même si ses jambes chancellent et que son cœur vacille. Qui sommes-nous pour étouffer la semence qui commence à croître ? ».² Les religions doivent donc se transformer, les hommes ne doivent pas empêcher leur processus de croissance, il en va de même de la théologie.

Dans ce processus de croissance ou de maturité, il semble que la notion de périchorèse ait pris également une place privilégiée dans la doctrine trinitaire actuelle. C'est, dit V. Holzer,

¹ *Ibid.*, p. 131.

² R. Panikkar, *Le dialogue intra-religieux*. Paris : Aubier, 1985, p. 136.

« dans ce domaine que le renouveau trinitaire révèle l'une de ses composantes les plus inattendues, le domaine de la théologie politique et sa querelle instauratrice, le débat sur le théologico-politique dans les années 1920-1930, opposant Erich Peterson à Carl Schmitt ».¹ Cela, nous allons le confirmer avec les travaux de Panikkar. Il importe donc à présent que nous abordions la conception du Dieu Trine de notre auteur, encore une fois, base de son intuition cosmothéandrique et de son écosophie.

3.2.2.1 Pensée substantielle et pensée fonctionnelle

L'être n'est pas seulement substance, il est aussi relations. En effet, lorsque l'on parle de l'amour, de la volonté ou de la liberté, on quitte le domaine de la substance pour passer à celui des relations. L'amour en tant que tel n'a pas de substance, il est vécu comme une expérience, une sensation, une attraction, c'est une force qui entraîne deux êtres, l'un vers l'autre. Même les scientifiques semblent d'accord pour dire que les réalités physico-mathématiques ne sont pas de l'ordre de la substance.² Malheureusement, le progrès technologique a scindé, non seulement les particules, mais aussi les énergies, les processus, les actions, les affections, qui n'ont rien à voir avec la consistance substantielle, mais qui possèdent une réalité *sui generis*.

Panikkar aime distinguer entre « pensée substantielle » ou « prédicative » et « pensée fonctionnelle ». La première renvoie aux catégories de substance et d'accidents, alors que la seconde pénètre dans le flux temporel ou spatial de la chose. Tandis que les accidents des substances psychosomatiques sont des qualités qui ont leurs racines dans la propre substance humaine, la modifiant intrinsèquement, il y a d'autres accidents qui sont plutôt des fonctions avec une *ontonomie*³ propre. Cela veut dire que sa connexion avec la substance matérielle n'est pas celle des accidents humains, car sa relation, son *esse in* et son *esse ad*,⁴ est différente. Il s'agit d'une inter-in-dépendance, c'est-à-dire interdépendance et indépendance en même temps. La fonction révèle donc aussi le *comment* de l'être, elle ne révèle, certes, ni sa substance, ni son être ou son essence, mais en dit *quelque chose*.

¹ V. Holzer, « Conclusion. 'Formes' et 'figures' de la théologie trinitaire au XX^e siècle. Eclatement ou convergences possibles des points de vue ? » ; E. Durand et V. Holzer (dirs.), *Les réalisations du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*, op. cit., p. 337.

² R. Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, razón y fe*, op. cit., p. 140.

³ Cf. *Supra* p. 236, note 3.

⁴ Cf. la thèse doctorale de S. Breton, « L' 'esse in' et l' 'esse ad' dans la métaphysique de la relation », *Revue philosophique de Louvain*, 1952, vol. 50, n°28, p. 649-650.

Cette distinction va préparer le chemin pour la réflexion sur Dieu. En effet, dans la Trinité, dit Panikkar « celles que l'on appelle les personnes divines ne sont que des relations subsistantes et non pas substantielles. Il y a une totale relativité de l'une par rapport aux autres, de telle manière qu'elles s'impliquent et s'excluent mutuellement, sans qu'aucune ne soit l'autre ».¹

La tradition théologique occidentale a basé sa réflexion sur la pensée substantielle ou substantialiste. Suivant toujours saint Thomas d'Aquin, lui-même s'inspirant d'Aristote et de saint Augustin, Dieu est présenté comme étant une substance pure sans accidents ou des personnes consubstantielles dont l'essence est indivise. En effet, les processions, les relations et les personnes divines se constituent toujours comme le point de départ de cette discussion. Pour comprendre tant les processions que les relations et les personnes divines, Thomas affirme qu'il faut partir de ce qui nous est le mieux connu, c'est-à-dire qu'il faut avoir comme point de repère notre réalité mondaine, élevée au plus haut degré d'abstraction. C'est ce que la tradition philosophique et théologique a appelé l'analogie² de l'être ou *analogia entis*.³ Notons, cependant, que Thomas lui-même disait que l'analogie n'est qu'un moyen imparfait pour parler de Dieu, car Dieu n'est pas une mesure proportionnée aux choses qui se mesurent⁴ ; cela, bien entendu, ne l'empêchera pas pour autant de l'utiliser. Ainsi, d'après lui, les processions doivent être comprises comme une émanation intellectuelle, tout comme le verbe intelligible émane de celui qui parle et demeure en lui. Et, bien entendu, « dans le processus intellectuel, plus la procession est parfaite, plus le terme fait un avec son principe ».⁵ Quant aux relations, saint Thomas va suivre la tradition aristotélicienne qui considère la relation comme l'une des catégories de l'être. En effet, parmi ces catégories, il y a d'abord la substance qui est ce qui est par soi, c'est-à-dire ce qui exerce l'acte d'exister, et ensuite, les neuf⁶ autres catégories qui sont des accidents, c'est-à-dire des qualifications de la substance qui n'ont pas d'existence par elles-mêmes. La relation est désignée comme un accident qui consiste dans le rapport à une

¹ R. Panikkar, *Le silence du Bouddha. Une introduction à l'athéisme religieux*, op. cit., p. 263.

² Nous n'avons pas le temps de nous arrêter davantage sur cette question. Pour plus d'informations, on peut se référer à l'ouvrage de L. Ladaria, *Mystère de Dieu et mystère de l'homme. Théologie trinitaire*. Paris : Parole et Silence, 2011, p. 530-553.

³ D'après L. Ladaria, « cette terminologie commence à être utilisée par Cajetan et plus tard par Suárez. Saint Thomas ne l'emploie pas directement » ; cf. L. Ladaria, *Mystère de Dieu et mystère de l'homme. Théologie trinitaire*, op. cit., p. 530, note 39.

⁴ « Deum non est mensura proportionata mensuratis. Unde non portet quod Deus et creatura sub uno genere contineantur » ; cf. Thomas d'Aquin, *Sth I*, 13, 5, ad 3.

⁵ Cf. André-Marie Ponnou-Delaffon, *Dieu trinité dans la tradition ancienne*. Langres : Editions Parole et Silence, 2008, p. 89-90.

⁶ La quantité, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la position, la possession, l'action, la passion ; cf. Aristote, *Catégories*. Paris : Seuil, 2002, présentation et traduction de Frédérique Ildefonse et Jean Lallot.

autre chose. Elle n'appartient donc pas à l'essence de la chose, étant extérieure à elle et n'existant qu'en rapport à elle. Cette vision de la réalité fait du monde un ensemble de « choses » isolées qui peuvent ou non être en relation entre elles. La relation est facultative et accidentelle. En Dieu, en revanche, la relation ne fait qu'un avec son essence divine et ne peut pas être en relation constitutive avec les choses. Les choses entrent en relation avec Dieu seulement en tant que créatures. Celles-ci ne l'affectent aucunement, comme nous allons le voir à présent.

En effet, ce que l'on vient d'exprimer renvoie à la difficile question de l'immutabilité et de l'impassibilité divines. Il s'agit, en réalité, d'exclure en Dieu toute limite, ce qui conduit à penser qu'il a une existence incompatible avec tout changement et toute souffrance. Comment faut-il comprendre cela ? Dieu est-il insensible aux destinées du monde ? A-t-il créé et s'est-il, ensuite, retiré dans ses lieux saints et inaccessibles ? La réponse est déjà fort connue en théologie. C'est par son Fils, qui s'est incarné et a souffert que Dieu entre en contact avec le monde. C'est le mystère de l'incarnation. L. Ladaria, citant Bernard de Clairvaux, affirme, sur ce point, de manière radicale : « On doit mettre en relief avant tout que 'la vie divine est inépuisable et sans limites de telle sorte que Dieu n'a en aucune façon besoin des créatures. Aucun événement de la création ne pourrait lui apporter quoi que ce soit de nouveau ou actuer [sic] en lui une potentialité quelconque. Dieu ne saurait donc subir aucun changement par diminution ou progrès' »¹ et, cependant, ce Dieu n'est pas étranger à la destinée de l'homme ni à son histoire. Le point est clair : Dieu est le totalement autre, indépendant à l'égard de toute autre réalité, rien ne l'affecte, rien ne peut le changer. Il n'a besoin de rien, ni de personne pour exister. Ce langage anthropomorphique laisse, bien entendu, un goût amer dans la bouche. Doit-on toujours faire référence à la réalité humaine pour parler de Dieu ? Y a-t-il un rapport réel entre Dieu, l'homme et le monde autre que celui du Fils incarné ? Le questionnement de J. Moltmann, dans son texte *Trinité et royaume de Dieu*², résonne fortement dans nos esprits, comme une réponse possible :

Si l'on s'interroge à la manière de la philosophie grecque sur ce qui est 'conforme à Dieu', on doit exclure de l'essence divine la différence, la multiplicité, le mouvement et la passivité. La substance divine est impassible, sinon elle ne serait pas divine. [...]. Si par contre on interroge la prédication théologique de la tradition chrétienne, on rencontre en son centre l'histoire de la passion du Christ. Ce sont la souffrance et la mort du Christ qui sont racontées dans l'Evangile. [...]. Jusqu'à l'époque présente, l'axiome de l'apathie a davantage marqué les concepts fondamentaux de la doctrine de Dieu que l'histoire de la passion du Christ. L'impassibilité passait manifestement pour un attribut, dont la perfection et le bonheur divins

¹ L. Ladaria, *Mystère de Dieu et mystère de l'homme. Théologie trinitaire*, op. cit., p. 510.

² J. Moltmann, *Trinité et royaume de Dieu. Contributions au traité de Dieu*. Paris : Cerf, 1984, p. 35-85.

ne pouvaient se passer. Mais est-ce que cela ne signifie pas que la théologie chrétienne n'a pas jusqu'à présent développé un concept de Dieu véritablement chrétien, mais, pour des raisons qu'il nous reste à examiner, s'est appuyée plutôt sur la tradition métaphysique de la philosophie grecque, qu'elle comprenait comme 'théologie naturelle' et qu'elle considérait comme son fondement ? [...]. Si Dieu est impassible, il est clair qu'on ne peut considérer la passion du Christ que comme une simple tragédie humaine. Mais à celui qui dans la passion du Christ ne peut reconnaître que la souffrance de l'homme bon de Nazareth, Dieu doit nécessairement apparaître comme une puissance céleste froide, silencieuse et cruelle.¹

En d'autres termes, assumer l'impassibilité divine implique de prêcher un Dieu isolé, bien installé quelque part en dehors de ce monde et déconnecté de toute la réalité. C'est le Dieu qui a fait fonctionner la machine et s'est ensuite retiré. L'impassibilité de Dieu empêcherait également de dire qu'il aime. A sa place, Moltmann propose d'assumer entièrement l'affirmation de 1 Jean 4, 16 : « Dieu est amour », comme l'auto-communication de l'essence de Dieu. L'essence de Dieu est l'amour et la création marque le commencement de « l'abaissement de soi de Dieu, la limitation de soi de l'omniprésent et la souffrance de l'amour éternel ».² Dieu devient, ainsi, non seulement sensible aux réalités créées, mais aussi se transforme avec les transformations de l'univers. L. Boff le croit aussi : « Nous entrevoyons avec une clarté croissante que Dieu et le monde ne sont pas des réalités qui s'opposent simplement comme immanence et transcendance, temps et éternité, créateur et créature. Une vision statique de l'être favorisait ce type de métaphysique de la représentation »³, soulignant ainsi l'importance de penser la Trinité à partir de ses manifestations dans l'histoire.

Revenons à notre auteur. En premier lieu, Panikkar évite d'utiliser l'analogie pour parler de Dieu en tant que tel. Son point de départ est, nous le savons déjà, l'expérience⁴, l'intuition, la foi, qui va, postérieurement, se concrétiser dans une formulation théorique. L'analogie n'est pas appropriée, dit-il, lorsque l'on veut dire quoi que ce soit sur Dieu. Le concept de « personne », par exemple, ne convient pas à la divinité, même pas analogiquement parlant. Si Dieu était une personne, il ne s'ajusterait pas à l'idéal humain de la personne. En effet, Dieu se cache de façon si parfaite que l'on peut très bien nier son existence ou agir comme s'il n'existait pas, sans qu'il en résulte la moindre conséquence. Pour Panikkar, c'est le Fils qui agit, qui crée, qui est. C'est par lui que tout fut fait. En lui tout existe. Ainsi, à proprement

¹ *Ibid.*, p. 35-37.

² *Ibid.*, p. 83.

³ L. Boff, *Trinité et société*. Paris : Cerf, 1990, p. 132.

⁴ « Le point de départ pour notre propos est évidemment l'expérience personnelle, qui se cristallise plus tard dans une certaine formulation » ; cf. R. Panikkar, *La Trinité. Une expérience humaine primordiale*. Paris : Cerf, 2003, p. 11.

parler, la Personne Divine, le Seigneur, c'est le Fils. Panikkar affirme qu'il y a une théologie qu'il appelle « la plus traditionnelle », pour laquelle le terme de Personne ne peut être utilisé dans la Trinité comme une réelle analogie. Il cite saint Thomas et Duns Scot. « Pluraliter praedicatur de tribus »¹, dit S. Thomas en se référant aux personnes divines. L'analogie existe, en réalité, entre le Créateur et ses créatures², mais pas dans la Trinité en soi, la Personne n'est pas une notion universelle ou universalisable. « Ad personalitatem requiritur ultima solitudo »³, affirme D. Scot. C'est la solitude radicale qui fait de l'homme une personne. Bref, une analogie présuppose toujours un fondement (*secundum quid unum*), une entité ou une idée comme premier point de référence. Au sens strict, il est incorrect de dire que Dieu est trois personnes, car le terme « personne » est équivoque, il a une signification différente selon les cas. Pour notre auteur, Dieu n'est pas une personne, sauf en Christ.⁴ Ne tranchons pas si rapidement sur ce sujet, il semblerait que la question est beaucoup plus délicate et complexe que ce que l'on vient d'exprimer. Il ne nous appartient pas de décider ici sur ce point.

Il y a une autre différence, encore plus importante, à l'égard de la pensée dite substantielle. Aristote – et à sa suite, toute une tradition philosophique et théologique – parle des relations comme étant l'une des catégories de l'être ; les relations sont donc accidents, nous l'avons vu. Pour Panikkar, les relations ne sont pas considérées comme des accidents qui dépendent de la substance. Les relations forment et conforment les êtres. La substance, pour être, a besoin des relations. Ainsi, les relations conforment la substance. La réalité tout entière est faite de relations. La réalité est pure relation, les choses n'existent pas isolées, elles interagissent toujours avec leur entourage. L'altération ou la disparition d'une chose ou personne, l'action ou l'inaction, l'organisation ou le chaos, peuvent transformer la réalité. Ceci est vrai aussi de Dieu lui-même, il est vrai des hommes et du monde, mais également de la relation entre Dieu, l'homme et le monde. Panikkar croit que la substance est elle-même impensable sans relations. En effet, lorsque l'on postule que la substance est ce qui est sous-jacent aux attributs d'une chose, on affirme, en même temps, que la substance ne peut être ou exister qu'en relation avec ce qu'elle sous-tient ou avec ce qu'elle a dessous. La substance, dans le schéma aristotélicien, est présentée comme une chose indépendante. A strictement parler, il ne faudrait même pas dire que les relations sont le fondement des choses, « parce que ce serait rester encore dans le schème substantialiste, étant donné que, de ce point de vue, il n'y

¹ « Pluriel en référence aux trois » ; Thomas d'Aquin, *Sth.* I q 39, a 3 ad 4.

² Thomas d'Aquin, *Sth.* I q 13, a 5, q 29, a 4 ad 4.

³ « L'isolement final de la personnalité est requis » ; D. Scot, *Ordinatio* III, d 1, q 1, n 17.

⁴ R. Panikkar, *La Trinité*, op. cit., p. 84-91.

a pas de 'choses' qui 's'appuient' sur la relation pour subsister ; cela voudrait dire transformer la relation en substance, ce qui équivaldrait à un simple changement de termes. Les choses ne sont que des relations, avons-nous dit ».¹ La relativité radicale affirme que les choses sont constitutivement relations mutuelles, parce qu'il existe une relation toujours plus profonde permettant de transcender la dualité. Panikkar fait des relations, en Dieu et en toute la réalité, un élément constitutif et fondamental du tout. Sans relations les choses cessent d'exister.²

La plupart des textes classiques sur la doctrine trinitaire adoptent le schéma substantialiste et, bien entendu, les propositions qui osent le quitter courent le risque d'être vues, notamment par les Eglises, comme un danger pour la foi des croyants. C'est le risque auquel s'expose Panikkar et tous les auteurs qui essayent de penser, non seulement Dieu, mais la réalité tout entière, en utilisant d'autres figures et en suivant d'autres chemins. Nous n'allons plus revenir à le débat de l'onto-théologie, mais il faut tout de même noter qu'il est très difficile pour les discours classiques sur Dieu de sortir du schéma anthropomorphique dont nous avons déjà parlé.

Critique donc de la méthode analogique, critique aussi de la pensée substantialiste. Panikkar s'attaque aussi au monothéisme, auquel sont bien attachés les chrétiens et la théologie elle-même.

3.2.2.2 La critique du monothéisme

La foi trinitaire trouve de véritables difficultés du fait de la prédominance de la foi dans un Dieu unique et Seigneur. Cela a déjà été vu par maints auteurs (K. Rahner, J. Moltmann, L. Boff, R. Panikkar, entre autres). F. Rognon l'a aussi souligné.³ Qu'est-ce au fait que le monothéisme ? Il propose de « clarifier la nature du monothéisme en identifiant les points de convergence et les points de rupture avec ses corrélats que sont l' 'hénouthéisme' et la

¹ R. Panikkar, *Le silence du Bouddha. Une introduction à l'athéisme religieux*, op. cit., p. 255.

² Il existe en physique ce que l'on appelle la « théorie du chaos » qui affirme, en termes scientifiques, à peu près la même chose. Cf. James Gleick, *La Théorie du chaos*. Paris : Albin Michel, 1989 ; Pierre Bergé, Yves Pomeau et Christian Vidal, *L'ordre dans le chaos - Vers une approche déterministe de la turbulence*. Paris : Hermann, 1988 ; Christophe Letellier, *Le Chaos dans la nature*. Paris : Vuibert, 2006 ; Amy Dahan, « Le difficile héritage de Henri Poincaré en systèmes dynamiques », J. Greffe, G. Heinzmann et K. Lorenz, *Henri Poincaré, science et philosophie*. Berlin : Akademie Verlag et Paris : Blanchard, 1997, p. 13-33.

³ Cf. F. Rognon, « Monothéisme et violence : quelles dialectiques ? », Actes du XVII Congrès de l'AIEMPR, Strasbourg, 10-14 juillet 2006 ; disponible sur : <http://www.aiempr.org/articles/pdf/aiempr21.pdf> ; consulté le 28/05/2014.

‘monolâtrie’ ».¹ L’hénothéisme doit être compris comme une religion ou expression religieuse qui privilégie une divinité, supérieure à toutes les autres mais parmi tant d’autres, qui n’exclurait pas la vénération des autres dieux ; tandis que la monolâtrie reconnaît l’existence d’autres divinités, mais n’admet qu’un seul culte. Il semblerait que dans les trois cas de figure une seule entité divine est privilégiée, mais seul le monothéisme n’admet aucune autre figure divine comme étant légitime. Ainsi l’hénothéisme et la monolâtrie ne sont-ils pas des cas particuliers du monothéisme, mais « des configurations religieuses à la fois proches et nettement différentes de celui-ci ».² Il n’est pas facile de définir la notion de monothéisme. Il pourrait être défini, selon l’auteur, d’au moins trois manières, à savoir, Dieu en tant qu’*unifié*, Dieu en tant que *seul* et *unique* et Dieu en tant que *le même pour tous les hommes*. Le monothéisme chrétien est à la fois complexe et novateur. Nous n’allons pas nous attarder sur ses origines, nous renvoyons le lecteur intéressé à l’article de F. Rognon déjà cité.³ Ce qui est certain c’est que le poids du monothéisme est très grand, il a trouvé, au long de l’histoire, différents motifs qui l’alimentent. Il est important, affirme L. Boff, tout en citant Panikkar, que l’on comprenne cette question, dans le but d’enlever les obstacles qui empêchent « la libération à partir de la foi ».⁴

La critique du monothéisme chez notre auteur a, comme point de départ, la critique d’un Dieu Etre Absolu ou Substance Absolue. C’est la question de l’ontothéologie que nous avons déjà abordée. Par ailleurs, le monothéisme, affirme Panikkar, est un système parfait, il est autosuffisant et fermé, bien que son « enceinte » soit infinie. Une fois qu’un Dieu omniscient, tout-puissant et éternel aurait été introduit dans ce système, non seulement il n’y aurait absolument rien en dehors de la portée de son savoir et de son pouvoir, mais il aurait, aussi, la clé de tous nos propres problèmes et interprétations. L’Etre Suprême a absolue et immédiate juridiction sur toute notion, pensée, sentiment ou être. Pour critiquer le monothéisme, dit notre auteur, il est impossible de le faire « de l’extérieur »⁵, car le Dieu du monothéisme est absolument immun. Il faut donc pénétrer à l’intérieur même et avoir recours aux « outils que le monothéisme lui-même a fournis ».⁶

¹ F. Rognon, « Penser le Dieu un. Remarques sur le débat autour du monothéisme », E. Bons et Th. Legrand (dirs.), *Le monothéisme biblique. Evolution, contextes et perspectives*. Paris : Cerf, 2011, p. 27.

² *Idem*.

³ Notamment les pages 31-38.

⁴ Cf. L. Boff, *Trinité et société*, op. cit., p. 25.

⁵ « We cannot do it from the outside », cf. R. Panikkar, *Le silence du Bouddha. Une introduction à l’athéisme religieux*, op. cit., p. 130.

⁶ « The very tools that the monotheism has furnished », cf. *Idem*.

Les millénaires de pensée théologique ont tenté de résoudre les difficultés internes, en affinant, à chaque fois, la notion de Dieu. Prenons simplement deux exemples pour illustrer ces difficultés. La première concerne la compréhension de la foi comme *intellectus fidei*. Avoir la foi signifie s'ouvrir au Mystère divin ; cependant, en tant que pèlerin sur cette terre, l'être humain ne peut pas voir Dieu comme un objet de la connaissance. On ne peut pas croire en Dieu comme étant un objet. La foi n'est pas, dit Panikkar, la « vision béatifique », elle porte, certes, vers Dieu, mais non pas vers Dieu comme un objet auquel on peut avoir accès. L'expression *fides quaerens intellectum* doit être comprise comme un dynamisme limité, la foi doit toujours s'arrêter quelque part, ce qui signifie que la compréhension se fera toujours dans le *mythos* auquel appartient la personne qui cherche. D'après la foi monothéiste, il n'y a donc pas de conclusion doctrinale possible. On ne peut rien, ou très peu, affirmer du monothéisme, à partir de la foi monothéiste. Cela conduit vers le deuxième exemple, lequel porte sur Dieu lui-même. En effet, d'après la foi monothéiste, Dieu ne peut être connu que de manière négative. On peut dire ce que Dieu n'est pas, mais non pas ce qu'il est. C'est ce que l'on appelle la théologie négative. Le monothéisme essaye d'adoucir cette critique en dissolvant les assertions affirmatives – théologie cataphatique – dans le silence total et en découvrant le véritable vide de l'Absolu. Paradoxalement, les affirmations monothéistes sont ainsi relativisées comme manières humaines de parler et de représenter la réalité. L'Absolue transcendance doit alors perdre son absolue transcendance lorsqu'elle entre en relation avec les humains. Le problème est encore là : comment articuler un monothéisme apophatique avec un autre cataphatique ? Les penseurs dits cataphatiques se contredisent les uns par rapport aux autres et leurs affirmations deviennent obsolètes après un certain temps. Finalement, le silence règne, à l'égard surtout d'autres possibles formulations.

Pour Panikkar, le monothéisme n'est qu'une possibilité, une approximation du mystère de Dieu, légitime, certes, mais non pas unique, géniale mais non pas sans failles. En outre, dans le monothéisme, Dieu a été considéré comme le seul archétype ou la seule dimension de la réalité. La position de notre auteur est claire, il ne s'agit pas de réaliser une simple réforme du monothéisme, il faut aller plus loin. Il accepte la validité de l'idée d'une croyance en Dieu, mais en même temps il reconnaît que Dieu n'est pas le seul symbole de cette troisième dimension que l'on appelle Divine. Il essaye d'approfondir l'expérience humaine de la divinité en la reformulant d'une manière plus convaincante pour notre temps.

Panikkar critique également les attributs traditionnels du Dieu monothéiste, à savoir, la substantialité ou ontologisation, la toute-puissance et l'omniscience. De la substantialité nous

avons déjà parlé. Ajoutons seulement que Panikkar considère que c'est Plotin¹ qui a introduit la vision monothéiste, qui servira ensuite comme base du monothéisme occidental. Le monothéisme occidental est un mélange du monothéisme biblique et de la pensée hellénistique qui prône un Etre Suprême et individuel, car il ne peut pas y avoir deux Etres Suprêmes. Panikkar affirme, de plus, que ce Dieu Suprême individuel se trouve également à l'origine de l'individualisme occidental², mais ce rapprochement est un autre problème. Le monothéisme est obligé de parler d'une seule substance, de la Substance divine. C'est bien ce qui est transmis par le récit de la création.

En ce qui concerne la toute-puissance, le théologien espagnol pense que cette notion a besoin d'être réinterprétée, car elle a été associée au pouvoir civil³, concrètement à la monarchie : Dieu règne comme un souverain.⁴ C'est aussi l'avis de J. Moltmann : « ce monarchisme monothéiste a été et est encore une idéologie politique particulièrement insidieuse. C'est le principe de la religion universelle de l'unité : un Dieu – un *logos* – une humanité, qui dans l'empire romain devait apparaître comme la solution aux multiples problèmes d'une société multinationale et multireligieuse ».⁵ Le *theos* des trois monothéismes abrahamiques n'est pas l'Etre de la dernière scolastique et la plénitude de pouvoir de Dieu n'a rien à voir avec la toute-puissance métaphysique. Quelqu'un peut rétorquer qu'il suffit de regarder la nature pour se rendre compte de la toute-puissance de Dieu. Panikkar affirme qu'il y a, certainement, un pouvoir divin inhérent dans la nature des choses, différent, tout de même, de la prétendue toute-puissance du Dieu du monothéisme. Le pouvoir divin est immanent aux choses elles-mêmes, c'est l'idée du cosmothéandrisme. La Divine toute-puissance n'est pas déconnectée de la puissance inhérente à la nature des choses. Ce n'est pas la toute-puissance d'un Dieu séparé et dirigeant de l'extérieur. Cela étant dit, Panikkar se pose la question : « Comment peut-on parler d'un Etre Suprême juste, Dieu, et d'un Etre Tout-puissant, si nous nous trouvons encore languissants dans un misérable état de non-bénédiction et de non-justice ? Comment peut-on dire que Dieu nous aime et qu'il nous a créés ? Ce Dieu Tout-puissant, n'aurait-il pas pu faire un peu mieux ? ».⁶ C'est, encore une fois, la question du mal qui revient.

¹ R. Panikkar, *Le silence du Bouddha. Une introduction à l'athéisme religieux*, op. cit., p. 135.

² Nous ne pouvons pas nous attarder sur ce point, ce n'est pas le but de notre recherche, nous renvoyons au texte de R. Panikkar ; cf. *ibid.*, p. 136-138.

³ Ce sont les risques politiques dont parle L. Boff (*Trinité et royaume de Dieu*, op. cit., p. 28) qui avaient déjà été repérés par Y. Congar et bien d'autres (cf. Y. Congar, « Le monothéisme politique de l'Antiquité et le Dieu Trinité », *Concilium*, 1981, n° 163, p. 51-58).

⁴ Moltmann nous rappelle que la connexion entre le Dieu souverain et l'essence de Dieu et aussi avec celui de divinité de Dieu avait été faite par K. Barth ; cf. *Trinité et royaume de Dieu*, op. cit., p. 181.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 166.

⁶ R. Panikkar, *Le silence du Bouddha. Une introduction à l'athéisme religieux*, op. cit., p. 144.

La théologie chrétienne a répondu à ces questionnements à travers l'idée de la liberté de la créature. Cela n'empêche pas, pour autant, de se poser la question.

Venons-en au troisième attribut, l'omniscience. L'hypothèse c'est que Dieu est infini, ce qui signifie aussi infinie connaissance. Tout est transparent pour la Suprême Intelligence. Un intellect parfait doit connaître tout parfaitement et absolument. La tradition dit que Dieu est partout parce qu'il connaît tout et la connaissance implique présence. Cependant, dit Panikkar, inférer que Dieu connaît tout et tous les êtres implique que tout est connaissable. C'est de nouveau la question de l'existence et la pensée de Parménide. Les choses, existent-elles parce qu'elles sont pensées ou pensables ? Peut-être que la pensée n'épuise pas l'Etre ? Peut-être que l'Etre a une dimension opaque pour l'intellect ? Il se peut que l'être ne soit pas réductible à la conscience. Bref, à moins que l'on souscrive à la thèse de Parménide, on ne peut pas affirmer que la divine omniscience atteigne toute la réalité.

En résumé, Panikkar rejette, d'abord l'existence d'un Etre Absolu et, pour cela, le monothéisme qui « implique la reconnaissance d'une transcendance exclusive, posée sur le principe de l'unicité ».¹ L'hypothèse sous-jacente au monothéisme dit qu'il existe une « Intelligence Suprême »² pour laquelle toutes les choses sont intelligibles, si bien que pour elle toute la réalité est intelligible. Il rejette, ensuite, le fait qu'un tel Dieu-Etre-Absolu puisse être tout-puissant et omniscient car, en fait, cet Etre absolu, de par ses propres caractéristiques, ne peut pas entrer en contact avec le monde matériel. Le Dieu Substance Absolue doit rester renfermé dans son univers pour conserver ses traits divins, et cela au détriment du Christ qui devrait, d'après Moltmann, « se retirer, au profit du Dieu un [...], ou bien il doit se résorber dans le Dieu un comme une de ses apparitions ».³

Le Dieu Trinité, par ailleurs, n'est pas compréhensible sans le Christ et le Christ, non plus, n'est pas compréhensible sans la Trinité. La Trinité ne peut pas être réduite au monothéisme, elle doit être comprise, encore une fois, à partir du Christ. Le Dieu des chrétiens n'est donc pas « mono... », il est Père, Fils et Esprit Saint, comme nous l'a appris la tradition ; mais qu'est-ce que cela veut dire, au juste, pour le théologien espagnol ?

¹ R. Panikkar, *Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, op. cit., p. 115.

² R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 151.

³ J. Moltmann, *Trinité et royaume de Dieu*, op. cit., p. 168.

Dieu est Père, Fils et Esprit-Saint

Il s'agit, ici, de décrire, en quelques paragraphes, la pensée de notre auteur concernant chacune des trois « Personnes » de la Trinité. Dans le souci d'intégration, Panikkar fait appel à son expérience personnelle¹, car, dit-il, la Trinité n'est pas une doctrine révélée et, en outre, aussi importantes que puissent paraître les formules conciliaires et dogmatiques, elles sont insuffisantes pour embrasser la totalité de la réalité divine qui les déborde. Suivant la pensée de K. Rahner, pour qui le souci pastoral était expressément une priorité, Panikkar considère que la Trinité est avant tout la base existentielle pratique et concrète de la vie chrétienne, et non pas seulement le ciment théorique du christianisme. Faut-il rappeler que l'intention du théologien espagnol est d'élargir et d'approfondir le mystère de la Trinité, de façon à ce que l'on puisse « comprendre les formes qu'il revêt dans d'autres traditions religieuses »² ?, car il est convaincu que la Trinité est un point d'intersection où se rencontrent les véritables dimensions spirituelles de toutes les religions. Nous reviendrons un peu plus loin sur ce point. Qui est donc le Père, le Fils et le Saint-Esprit ?

Dieu, le Père

Bien que conscient des inconvénients, notamment du risque de tomber de nouveau dans le monothéisme qui prône un Etre Absolu, Panikkar utilise le mot « Absolu » pour parler de Dieu. Chez lui, le mot « Absolu » ne fait pas référence à cet Etre Absolu, omniscient et tout-puissant. Résumons en cinq thèses, les caractéristiques de cet Absolu, selon notre auteur :

- 1) *L'Absolu est un.* Cela veut dire qu'il n'y a qu'un seul Dieu, une divinité unique. L'Absolu est l'Un, il n'y a ni différence ni séparation, mais l'un en relation, ou « la relation comme Un »³, car le fondement de tout est la relation elle-même. Ceci renvoie, sans doute, aux débats⁴ qui parlent de l'existence d'un Etre Absolu ou d'une dimension divine de laquelle seraient sorties, ensuite, les trois Personnes divines. Panikkar rejette ces propositions et affirme avec force que le divin et Dieu sont les mêmes.

¹ Nous n'ignorons pas les débats autour de la question de l'accès à Dieu soit par l'expérience, soit par la *praxis*. Moltmann en parle dès le début même de son livre ; cf. *Trinité et royaume de Dieu*, op. cit., p. 14-15.

² R. Panikkar, *La Trinité*, op. cit., p. 74.

³ R. Panikkar, *Entre Dieu et le Cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, op. cit., p. 139.

⁴ Panikkar en parle dans *The Rhythm of Being*, op. cit., p. 319-368.

- 2) *L'Absolu n'a pas de nom*. Dans toutes les traditions religieuses, cet Absolu est présenté comme étant au-delà de tout nom. Il est même « in-nommable », « anonyme ». La transcendance est l'une des caractéristiques de son être.
- 3) *L'Absolu est « le Père de notre Seigneur Jésus-Christ » dans la tradition chrétienne*. C'est Jésus qui nous a appris à l'appeler ainsi. Il est, pour nous, notre Père et notre Dieu, mais, penser Dieu indépendamment de nous, c'est-à-dire « Dieu en soi », implique que nous réfléchissions sur le présupposé, Dieu est ineffable.
- 4) *Le Père est l'« Absolu », l'unique Dieu, o theos*. La Trinité n'est pas un trithéisme. Dans l'Absolu, il n'y a rien de pluriel ni de multiple, rien qui ferait trois, après une addition ou une multiplication. On ne peut pas non plus, parler d'égalité ou d'inégalité. Ni le Fils est égal au Père, ni le Père au Fils. Tout critère de mesure vient de l'extérieur. Pour Panikkar ce n'est qu'avec Augustin que la Divinité est tenue pour commune aux personnes. On pourrait accepter, dit le théologien espagnol, que l'on dise que les trois personnes sont égales, parce qu'elles sont toutes les trois Dieu, à condition que l'on comprenne que ce Dieu n'existe pas en marge ou séparé des personnes divines.

Panikkar dit suivre la tradition patristique grecque et la scholastique latine, notamment Bonaventure, ainsi que les intuitions de l'hindouisme et du bouddhisme, lorsqu'il parle du Dieu trine. Il ne s'éloigne pas de la tradition chrétienne la plus classique lorsqu'il affirme que tout ce que le Père est, il le transmet au Fils et tout ce que le Fils reçoit, il le donne au Père. Ce mouvement de l'un vers l'autre est l'Esprit. Si le Père engendre le Fils, ce qu'est le Père, le Fils l'est aussi. Ainsi, comme disent les évangiles, connaître le Fils implique de connaître le Père. Et, puisque le Père est en tant qu'il se donne, on pourrait aussi affirmer que le Père n'est pas, qu'il n'a pas d'« ex-sistence »¹, dit Panikkar, car il aurait tout donné dans la génération du Fils. Panikkar appelle cela « la croix dans la Trinité »², dans le sens de l'immolation du Père, dont la croix du Christ serait l'icône et la révélation. Et, puisqu'il se donne entièrement, on ne peut rien dire de lui ; dans ce sens, il n'a même pas de « soi-même », sinon il ne serait pas Père. En engendrant le Fils, le Père donne tout. Panikkar fait allusion ici à l'expérience bouddhiste du *nirvâna* et du *sunyatâ* (vacuité), pour dire le « vide » du Père. Le Père a immolé le « soi-même » dans la génération du Fils. Il y aurait là quelque similitude avec le concept d'« auto-limitation » de Dieu dont parle Moltmann, bien que notre auteur souligne plutôt les relations

¹ « Etre-là » heideggerien ; R. Panikkar, *La Trinité*, op. cit., p. 79.

² *Idem*.

étroites de Dieu avec le monde, alors que Moltmann souhaite, à la lumière d'une tradition juive, mettre l'accent sur le fait que Dieu a dû faire un espace « en dehors »¹ de lui pour créer le monde. Panikkar nous met en garde en disant qu'il ne faut pas considérer le Fils comme un objet de connaissance. Le Père ne connaît pas le Fils comme l'on peut connaître un objet quelconque. En fait, il faudrait plutôt dire que « le Fils est la connaissance du Père, puisqu'il est l'Être du Père ».² C'est pour cela que :

- 5) *On n'arrive au Père que par le Fils*. Cette thèse permet à Panikkar d'affirmer qu'on ne peut même pas aller au Père, car il n'est pas. On ne peut pas parler du Père, car on ne peut se référer au Père que grâce à son Verbe. Pour utiliser l'image qu'utilisent la plupart des traditions religieuses, Dieu, le Père, est Silence absolu, le silence de l'Être, parce qu'il n'a pas d'être, c'est le Fils qui est l'être du Père. Le Père est la source de l'être, mais lui-même n'est pas. Panikkar cite Irénée, pour confirmer sa thèse : « Le Fils est la visibilité de l'invisible »³, mais aussi l'évangile : « Qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14, 9), ce qui veut dire que c'est le Fils qui rend visible le Père. On ne peut voir du Père que les résultats de sa paternité.

Dieu, le Fils

Le Fils est Dieu, parce qu'il a été engendré par Dieu, le Père. Pour notre auteur, c'est le Fils qui agit, qui crée et qui est. C'est, en fait, par lui que tout a été fait et c'est par lui, aussi, que tout existe. « Le Fils est l'unique lien entre le créé et l'incrété, entre le relatif et l'absolu, entre le temporel et l'éternel, entre la terre et le ciel »⁴, assure Panikkar, car le Christ – compris comme le Fils de Dieu – est l'unique médiateur. C'est pourquoi, l'homme ne peut avoir une relation personnelle qu'avec le Fils de Dieu. Il ne peut parler qu'avec lui, il ne peut dialoguer et entrer en communication qu'avec le Fils, car il est la seule personne divine avec qui l'homme puisse entrer en contact. Jusqu'ici on est bien dans la doctrine théologique classique⁵, rien ne

¹ J. Moltmann, *Trinité et royaume de Dieu*, op. cit., p. 141.

² R. Panikkar, *La Trinité*, op. cit., p. 80.

³ *Ibid.*, p. 82.

⁴ *Ibid.*, p. 86.

⁵ Panikkar ne rejette, explicitement et ouvertement, aucun article de la foi christologique traditionnelle, même s'il dit qu'elle doit faire son « aggiornamento » ; il accepterait volontiers tout ce qui contient, par exemple, le Credo des Apôtres qui dit : 'Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, Créateur du ciel et de la terre. Et en Jésus Christ, son Fils unique, notre Seigneur ; qui a été conçu du Saint Esprit, est né de la Vierge Marie, a souffert sous Ponce Pilate,

permet de soupçonner un écart par rapport à l'orthodoxie. Mais, souvenons-nous, le désir de Panikkar est de faire un pas de plus, il souhaite aller plus loin.

On va trouver ce pas de plus dans son célèbre texte *Le Christ et l'hindouisme. Une présence cachée*¹, qui était sa thèse doctorale en théologie, saluée avec honneur. En effet, ce Fils de Dieu n'est pas un synonyme du Christ, même si l'on peut affirmer que ce dernier est aussi le Fils. Le Fils est le mystère caché depuis le commencement du monde et il s'est manifesté en Christ, selon les chrétiens. Mais, ce Christ ne peut être monopolisé par eux, car il y en aurait d'autres. Nous voici dans la section la plus embarrassante de la proposition de Panikkar, vis-à-vis de la doctrine théologique normative. Le Fils est le Christ et Jésus de Nazareth n'en est qu'une manifestation. Le Christ que Panikkar dit adorer ne s'arrête pas dans ce Jésus, car il est plus que celui-ci. Pour le théologien espagnol, il est évident que le Fils de Dieu aurait pu se manifester bien d'autres fois en d'autres « Christs », comme, par exemple, le médiateur *Ishvara* ou le *Tathâgata*.² Cela a été bien vu par J. Komulainen, pour qui le concept hindou « *ishvara* » réfère, sans doute, au Christ.³ Ce que la foi chrétienne affirme, c'est que Jésus de Nazareth est le Christ. Ce Christ est la Sagesse décrite par l'Ancien Testament, il est aussi le même qui s'est présenté à Paul sur le chemin de Damas alors que Jésus de Nazareth était déjà parti, et le *Logos* de Jean.

Pour notre propos, il est intéressant de souligner le lien établi entre le divin, l'homme et le cosmos, par le Christ. Il est, en effet, le médiateur entre l'éternel et le temporel. Dieu retrouve, ainsi, sa place dans le cosmos, par le Fils. Ajoutons que ce caractère de médiateur du Fils fait que les êtres sont dans la mesure où ils participent du Fils, « il sont *de lui, avec lui et par lui* ». ⁴ En conséquence, tout être est une *christophanie*, une manifestation du Christ. Nous disons bien « tout être » et non pas seulement les êtres humains. Nous allons compléter et mieux comprendre, un peu plus loin, la radicalité de ces affirmations. Ce qui est certain, c'est

a été crucifié, est mort et a été enseveli, est descendu aux enfers ; le troisième jour est ressuscité des morts, est monté aux cieux, est assis à la droite de Dieu le Père tout-puissant, d'où il viendra juger les vivants et les morts. Je crois en l'Esprit Saint, à la sainte Église catholique, à la communion des saints, à la rémission des péchés, à la résurrection de la chair, à la vie éternelle'. La doctrine trinitaire de ce symbole ne lui poserait aucun problème, même pas celle de la vierge Marie. Il reçoit sans problème que Jésus soit le Fils unique de Dieu et tout ce qu'il a fait en tant qu'être humain. Il en va de même pour ce qui lui est advenu après la résurrection. Cela peut être vérifié notamment dans les deux premiers soutres de la christophanie ; cf. R. Panikkar, *La Plenitud del hombre*, op. cit., pp. 178-179 et 183-184.

¹ R. Panikkar, *Le Christ et l'Hindouisme. Une présence cachée*. Paris : Le Centurion, 1972.

² *Ishvara* (ou *isvara*) est « le Seigneur Suprême » de l'hindouisme et le *Tathâgata* est une épithète désignant le Bouddha Gautama. Voir R. Panikkar, *La Trinité*, op. cit., p. 87.

³ Cf. J. Komulainen, « Raimon Panikkar's Cosmotheandricism – Theologizing at the Meeting Point of Hinduism and Christianity », *Exchange*, 2006, 35, 3, p. 281.

⁴ R. Panikkar, *La Trinité*, op. cit., p. 88.

que, pour Panikkar, les temps présents sont manifestement témoins d'une recherche qui va au-delà du christianisme et de l'Eglise institutionnelle officielle. C'est comme si, petit à petit, l'être humain avait une conscience plus claire de la récapitulation de tout en Christ – l'*apokatastasis* dont parlaient les Pères – qui ne lui permettrait de se confiner derrière aucune barrière, aucune vision de société ou de vie institutionnelle. Il est évident, pour lui, qu'il s'agit du souffle de l'Esprit qui pousse l'être humain à s'engager de plus en plus dans les tâches humaines.¹ Dans la foi chrétienne, dit Panikkar, il y a place pour les voies les plus diverses, ce qui est important et nécessaire, c'est de faire disparaître le faux « acosmisme » qui consisterait à s'enfermer dans une structure mentale ou institutionnelle, rejetant toute autre proposition et restant dans le particularisme, voire le sectarisme et l'exclusivisme de l'expérience individuelle. L'expérience de Christ fait partie, affirme l'auteur, de la *koinonia* humaine et cosmique. Cette expérience de Christ doit grandir jusqu'à atteindre les véritables profondeurs trinitaires. Il ne faut pas rester « exclusivement attachés au 'Sauveur', à son humanité et à son historicité »², car on risque de « bloquer » la venue de l'Esprit.

Dieu, l'Esprit

Qui dit révélation, dit aussi Fils de Dieu ; le concept de révélation ne peut être appliqué qu'au Fils de Dieu, au *Logos* de Dieu, car la transcendance comme telle ne peut pas se révéler, tout comme elle ne pourrait pas non plus s'incarner. La révélation parle de l'icône de Dieu. Lorsque Dieu se révèle, lorsque la transcendance a voulu déchirer le voile pour se montrer, pour se faire connaître, elle cesse d'être transcendante.

La révélation de l'Esprit, par ailleurs, est la manifestation de l'immanence de Dieu. Panikkar affirme, nous semble-t-il avec toute la tradition théologique occidentale, que « Dieu est immanent à lui-même »³, c'est-à-dire qu'il y a en lui quelque chose de mystérieux que l'on ne peut pas exprimer avec des mots humains. Cette profondeur divine est l'Esprit, il est le « secret ultime de Dieu »⁴. Ainsi, pour le Père, l'Esprit serait le retour à soi-même en tant que source, ce qui lui permettrait de continuer à engendrer le Fils, parce qu'il a reçu en retour la

¹ Pour Panikkar, il est évident que ces signes des temps sont présents non seulement dans le christianisme, mais aussi, partout dans le monde. C'est la sécularisation des religions qui aspirent, maintenant, à embrasser le sacré et le profane, en même temps. Panikkar est l'un des premiers à regarder de manière positive la sécularisation.

² R. Panikkar, *La Trinité*, op. cit., p. 91.

³ *Ibid.*, p. 93.

⁴ *Idem.*

divinité qu'il lui avait remise. C'est la périchorèse dont nous allons parler un peu plus loin. Mais, cette immanence du Père qu'est l'Esprit est aussi l'immanence du Fils. En effet, Panikkar affirme, encore une fois, avec la tradition théologique la plus classique ou orthodoxe, que l'Esprit est la communion entre le Père et le Fils. Comme le dit aussi Thomas d'Aquin, l'Esprit est aussi bien immanent au Père qu'au Fils. C'est comme si l'Esprit passait du Père au Fils et *vice versa*. Tout ce que le Père donne au Fils, celui-ci le rend de nouveau au Père. Il n'y a rien qu'il ne rende au Père. Le Fils n'a pas de Soi-même, car il est le « tu » du Père, tandis que le Soi-même du Père est le Fils et son En-soi est l'Esprit, comme nous l'avons déjà dit. Il en va de même de l'Esprit : il n'a pas d'en Soi-même, car il est l'Esprit du Père et du Fils. Panikkar le dit ainsi : « Il [l'Esprit] n'est ni un *Je* qui parle à un autre, ni un *Tu* auquel un autre s'adresse, mais bien plutôt le *nous* entre le Père et le Fils, ce *nous* qui embrasse aussi la totalité de l'univers d'une façon particulière ».¹ Le Père n'est donc pas un *Je* comme s'il était un « sujet absolu » ; le Fils est le *Tu* du Père. Le Fils, lui, est le Verbe, celui qui parle. Le *Je* divin, affirme Panikkar, ne peut se montrer que dans le *Tu* du *Logos* et cela à travers le *nous* de l'Esprit.

Tout comme il y a une spiritualité du Père et du Fils, il y a aussi une spiritualité de l'Esprit. L'Esprit ne peut être « atteint » ni par la parole ni par l'action. Il s'agit d'une conscience, la conscience d'être inclus dans une relation, la conscience d'être « connu et aimé par Lui »² ou « enveloppé, comme plongé dans la connaissance et l'amour ».³ Panikkar appelle cela la « passivité parfaite »⁴ pour nous apprendre qu'il y a un *Je* divin qui nous appelle. Cette spiritualité découvre le mystère divin, le Père à travers le Fils. La foi en l'Esprit ne peut s'exprimer que par le silence. Cette spiritualité doit être complémentée par celle de l'incarnation, pour éviter le risque de désincarnation. C'est dans l'Esprit que l'on trouve la véritable perspective communautaire, c'est la sagesse de Dieu, folie pour le monde. C'est l'Esprit qui fait comprendre à l'homme qu'il n'est pas un je (ego) mais un tu (te).

En guise de synthèse. Le Père est la Source, le *Je* ; le Fils est l'Etre, le *Tu* de ce *Je* et l'Esprit est le retour à l'Etre, le *nous*. Il n'y a pas de Père sans le Fils et l'Esprit, tout comme il n'y aurait pas non plus de Fils sans le Père et l'Esprit. Il en va de même pour l'Esprit qui ne serait pas sans l'un et l'autre. Panikkar cite le beau texte de l'épître aux Ephésiens (« un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, et parmi tous, et en tous » ; Eph. 4, 6), comme clé de compréhension. D'abord, « Epi panton », au-dessus de tous, la Source de l'Etre ; ensuite,

¹ *Ibid.*, p. 94.

² *Ibid.*, p. 98.

³ *Idem.*

⁴ *Idem.*

« Dia panton » qui agit en tous, le Fils, l'Etre, le Christ, par qui tout a été fait et par qui tous les êtres participent de l'Etre ; et enfin, « En pâsin », en tous, l'Esprit, l'immanence divine, la fin ou retour de l'Etre. Pour cela, dit le théologien espagnol, « l'Etre et les êtres, existent seulement dans la mesure où ils proviennent de la Source et continuent à être portés par le courant de l'Esprit : le *nous*, en tant qu'il nous réunit tous dans la communion intégrée de cette réalité parfaite ».¹

Mais, la Trinité n'est pas le monopole des chrétiens. Elle se manifeste pleinement dans la réalité tout entière. C'est l'intuition cosmothéandrique que nous allons aborder à présent.

¹ *Ibid.*, p. 102.

Chapitre 4. L'intuition cosmothéandrique

Passons donc, maintenant, au noyau de notre recherche, même si ce que l'on vient de dire constituait déjà l'antichambre du sujet. La relativité radicale de la réalité tout entière est un reflet de la relativité radicale trinitaire, où les relations *ad intra* se reflètent, comme dans un miroir, dans la même relativité *ad extra*. Cela veut dire que, pour Panikkar, l'univers tout entier est une image ou vestige de la Trinité : « Pour le dire avec une expression appartenant à la plus pure tradition chrétienne : à la *circumincession* intratrinitaire correspond une périchorèse extratrinitaire ».¹ Le monde relationnel trinitaire trouve un écho dans la réalité elle-même. C'est l'idée que nous avons trouvée plus haut aussi bien chez Moltmann que chez Boff. Nous allons voir que le théologien espagnol fait un pas de plus en disant que, tout comme la Trinité Divine, la réalité a, elle-aussi, une constitution trinitaire. C'est, sans doute, un tournant décisif qui va lui permettre de trouver une relation avec les préoccupations de notre société actuelle, en l'occurrence, les soucis écologiques. Pour Panikkar, il s'agit d'un processus qu'il appelle aussi « épéctasique »², qui dit la tension, la transcendance, le dépassement et le progrès dans le sens non pas d'un changement rectiligne, ni d'un processus circulaire, mais d'un processus en spirale vers Dieu, c'est un renouvellement constant, tout comme l'univers qui est lui-même toujours en expansion. Ce n'est cependant pas l'évolution telle qu'elle est décrite par T. de Chardin ni celle de H. Skolimowski, mais plutôt celle de pères orthodoxes.

Le Dieu décrit par Panikkar, nous le savons déjà, n'est pas substance, il n'habite pas l'*Ouranos*, il est relation subsistante, il est immanence mutuelle, réciprocité et communion. Il est découvert dans la réciprocité des personnes divines. C'est la périchorèse trinitaire dont nous allons parler à présent.

¹ R. Panikkar, *Le silence du Bouddha. Une introduction à l'athéisme religieux*, op. cit., p. 264.

² Le terme ἐπέκτασις / epéktasis signifie en grec classique « extension, allongement », en particulier en philologie : il désigne alors l'allongement d'une voyelle brève. Son utilisation par les auteurs chrétiens vient d'un passage de l'épître aux Philippiens (3, 13–15) de Paul de Tarse : « Oubliant les choses qui sont derrière et tendant avec effort (ἐπεκτεινόμενος / epekteinómenos) vers celles qui sont devant, je cours droit au but pour le prix de l'appel céleste de Dieu dans le Christ Jésus. » Le mot est repris par Grégoire de Nysse, principalement dans sa *Contemplation sur la vie de Moïse* et dans ses *Homélie sur le Cantique des cantiques* chez qui le terme désigne le progrès de l'homme vers Dieu : « L'homme qui désire voir Dieu voit celui qu'il recherche dans le fait même de toujours le suivre ; la contemplation de sa face, c'est la marche sans répit vers Lui, qui est réussie si on marche à la suite du Verbe. » Jean Climaque (VII^e siècle) représente cet effort par la métaphore de l'échelle. Chez d'autres Pères grecs, le mot caractérise la béatitude des élus au Paradis, s'accroissant sans cesse et n'atteignant jamais la satiété. Dans ces sens, le mot reste employé de manière courante par les orthodoxes ; cf. M. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, à l'article ἐπέκτασις, Paris : Hachette, 1963, p. 731 ; A. Lévy, « Aux confins du créé et de l'incrée : les dimensions de l'épéctase chez Grégoire de Nysse », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2000, vol. 84, n° 2, p. 247-274.

4.1 La périchorèse trinitaire

Lorsque Panikkar parle de la périchorèse, il renvoie toujours à une vieille et authentique tradition des Pères de l'Eglise. Il importe donc de se renseigner sur cette tradition, pour mieux saisir ce qu'il veut dire. Pour ce faire, nous allons suivre de près la recherche menée par E. Durant.¹

Selon Durant, c'est à Jean Damascène qu'il faut assigner la paternité de l'usage trinitaire de περιχωρέω et περιχώρησις, tout en sachant qu'il existait déjà un usage christologique antérieur, relatif à la « communication d'idiomes », qui utilisait aussi le vocable περιχώρησις. Il en va de même pour la théologie anténicéenne qui employait les verbes χωρέω et περιέχω pour affirmer que Dieu contient tout le créé sans être lui-même contenu par lui. C'est le cas de Théophile d'Antioche : « C'est le propre du Dieu Très-Haut et Tout-puissant, et vraiment Dieu, d'être partout – bien plus, de tout surveiller et de tout entendre ; – et non pas d'être contenu dans un lieu (ἐν τότῳ χωρεῖσθαι) ». ² D'autres Pères de l'Eglise en viendront à affirmer que le Père est d'une certaine manière contenu dans le Fils. Irénée, faisant un pas de plus par rapport à Théophile, affirme : « Il s'est exprimé avec bonheur, celui qui a dit que le Père lui-même, tout incommensurable qu'il soit, est mesuré dans le Fils : le Fils est en effet la mesure du Père, puisqu'il le comprend ». ³ Il en sera de même pour Athanase en Orient et Hilaire en Occident, ainsi que le Pseudo-Grégoire et Grégoire de Nysse lui-même. Quant au verbe περιχωρέω, il pourrait donc être traduit par « échanger », « interpénétrer », « alterner » ou « tourner ». Tout compte fait, il semble que le sens le plus approprié du verbe est celui de *se compénétrer* ou *se pénétrer l'un l'autre*.

Revenons à l'usage qu'en font les Pères de l'Eglise. Chez Grégoire de Nazianze, le terme est employé pour désigner la communication des idiomes. C'est donc un usage plutôt christologique. Grégoire de Nysse emploie ce vocable à plusieurs reprises dans le sens de tourner, mais sans une signification théologique évidente. Maxime le Confesseur lui donne un sens christologique, voulant dire *compénétrer*, *pénétrer au travers* ou *compénétration mutuelle*, pour le substantif. Enfin, chez Jean Damascène, les emplois christologique et trinitaire sont nombreux, établissant un parallèle entre la périchorèse des hypostases trinitaires et celle des

¹ Nous suivons ici l'ouvrage d'E. Durand, *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle. Réciprocité et communion*. Paris : Cerf, 2005.

² Théophile d'Antioche, *Ad Autol.* II, 3, PG 6, 1049C, SC 20, 1948, p. 78 ; cité par d'E. Durand, *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle. Réciprocité et communion*, op. cit., p. 20.

³ Irénée de Lyon, *Adv. Haer.* IV, 4, 2, SC 100/2, 1965, p. 421 ; cité par d'E. Durand, *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle. Réciprocité et communion*, op. cit., p. 21.

deux natures du Christ. Un changement important s'opère entre les usages christologiques de Maxime et les usages trinitaires de Jean Damascène, accentuant la notion d'*immanence mutuelle*, affirme E. Durand.¹ La périchorèse trinitaire, chez le dernier, « recouvre le fait que les hypostases divines sont les unes dans les autres ; cette immanence mutuelle des trois hypostases est fondamentalement comprise comme une attestation de leur consubstantialité ».² Chez les Pères latins, le terme sera traduit, notamment, par *circumincessio*,³ pour dire aussi bien l'*inséparabilité* de Trois et l'*immanence mutuelle* du Père et du Fils.

La périchorèse occupe, également, une place fondamentale dans la pensée d'un bon nombre de théologiens contemporains. Prenons quelques exemples pour illustrer cet intérêt, sachant qu'il n'entre pas dans notre propos de nous arrêter longuement sur ce point. Commençons avec K. Barth qui explique, dans sa *Dogmatique*⁴, la triplicité trinitaire à l'aide de la notion de relation. L'unité trinitaire est posée en termes de non-séparation et de communion. Il explique la « co-présence » des « trois manières d'être » à l'aide d'un certain nombre de passages johanniques, pour faire recours, ensuite, à la tradition patristique. Pour Barth, la périchorèse trinitaire lui fournit « un cadre traditionnel pour penser sans séparation la distinction des manières d'être. [...] De la sorte, chez Barth, la périchorèse joue non seulement un rôle évident de synthèse, comme récapitulation de l'unité et de la distinction, mais aussi, de façon plus discrète, un rôle de pondération par rapport au concept un peu problématique de 'manière d'être' ».⁵ J. Moltmann recourt, également, à cette notion dans son livre *Trinité et Royaume de Dieu*, dans le chapitre V, § III, où il parle de la Trinité immanente. Suivant lui-aussi Jean Damascène, il affirme que cette notion permet « d'appréhender la circulation de la vie divine éternelle »⁶, ce qui nous fait plutôt penser, d'après les observations de Durant, à la *circuminsessio* (avec un « s ») et non pas à la *circumincessio* (avec un « c »). En tout cas, pour Moltmann, dans la Trinité « se déroule un processus éternel de vie, grâce à l'échange d'énergies. Le Père existe dans le Fils et le Fils dans le Père et les deux dans l'Esprit, comme l'Esprit existe dans les deux. Ils vivent ainsi les uns dans les autres et par l'amour éternel

¹ E. Durand, *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle. Réciprocité et communion*, op. cit., p. 26.

² *Ibid.*, p. 35.

³ Un autre vocable similaire est apparu plus tard (*circumensessio*) désignant un sens statique ou spatial et un sens dynamique ou circulaire. Cette variante apparaît à la fin du XIII^e siècle et est diffusée par Th. de Régnon à la fin du XIX^e siècle. Cette interprétation est, d'après Durand, inacceptable dans le dossier patristique. Cf. E. Durand, *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle. Réciprocité et communion*, op. cit., p. 37.

⁴ Cf. K. Barth, *Dogmatique*, tome 1/** (§ 8-12). Genève : Labor et Fides, 1953, § 9, p. 70.

⁵ E. Durand, *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle. Réciprocité et communion*, op. cit., p. 47.

⁶ J. Moltmann, *Trinité et Royaume de Dieu*, op. cit., p. 220.

habitent l'un dans l'autre, de sorte qu'ils sont un ».¹ C'est la circulation de la vie divine qui les distingue et les unit. On dépasse, ainsi, une théologie qui mettrait trop l'accent sur la monarchie du Père. Pour Moltmann, la périchorèse aide, de surcroît, à éviter le subordinatianisme. Notons que sa proposition s'inscrit dans le cadre d'un projet personnel de compréhension sociale de la Trinité, comme lui-même l'a expliqué dans une conférence² donnée à l'Institut Catholique de Paris en juin 1999, et, finalement, clé épistémologique proposée aussi par K. Rahner, assure E. Durant.

Prenons encore deux exemples, l'un chez W. Pannenberg et l'autre chez L. Boff. Pannenberg accorde une grande importance à la réciprocité trinitaire et pour s'expliquer emploie, lui aussi, la notion de périchorèse. Le nom du Père est relatif à celui du Fils et il peut être même considéré comme étant dépendant du Fils, car c'est dans la croix du Christ que l'on trouve l'expression de la réciprocité du Père et du Fils. C'est, en fait, une dépendance réciproque. Compte tenu de l'action salutaire du Fils, pour Pannenberg, « c'est dans l'eschatologie que réside la clé de la question de l'Unité dans la Trinité. En conséquence, un concept comme celui de périchorèse n'est pas en lui-même une solution miracle »³, dit Durant. Dans cette formulation, il faut souligner l'absence de l'Esprit ou, en tout cas, le peu de place que l'auteur lui accorde. Terminons ce paragraphe, en citant cette fois-ci, un auteur latino-américain, L. Boff, pour qui la périchorèse trinitaire serait une instance de libération. Un peu dans la mouvance de Moltmann, Boff souhaite, en effet, établir une connexion explicite entre la doctrine trinitaire et la société elle-même. C'est le titre de son ouvrage *Trinité et société*. L'auteur aborde la question de la périchorèse dans une section qui traite la communion trinitaire comme base pour la libération sociale et intégrale. Après avoir expliqué l'origine du mot, sa relation avec la christologie et la trinité, Boff parvient à la question de la présence périchorétique de la trinité en toutes choses. C'est parce que Jésus a prié, « Que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi » (Jn 17, 21), que toute la création est aussi destinée à la glorification et à la libération totale. L'intégration trinitaire doit se manifester dans l'histoire, dépassant toute rupture communautaire. Le modèle trinitaire doit donc corriger et servir d'inspiration pour les sociétés contemporaines. Elle invalide également les modèles

¹ *Idem*.

² J. Moltmann, « Périchorèse : un mot magique de l'Antiquité pour une nouvelle théologie trinitaire », *Transversalités* – RICP 2000, 76, p. 145-161.

³ E. Durand, *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle. Réciprocité et communion*, op. cit., p. 84.

capitalistes et individualistes qui exaltent l'individu et la domination. « La communion trinitaire est source d'inspiration pour des pratiques sociales »¹, affirme-t-il.

La réflexion de Panikkar n'est, à vrai dire, pas trop loin de celle des auteurs cités. La Trinité Divine n'est pas un Etre Absolu, nous l'avons déjà vu, elle est relations constitutives. Le tournant arrive lorsqu'il affirme que Dieu ne doit pas être pensé comme existant en dehors de l'homme et du monde, car il en est la partie la plus intime, sans, pour autant, être identifié à aucune. La périchorèse, chez Panikkar, est en relation avec le rythme de la réalité, c'est-à-dire avec la totalité. Le rythme, pour qu'il soit tel, doit être un, s'il est brisé ou interrompu, il ne l'est plus. Panikkar affirme : « Tout est imprégné par tout, comme une sorte de périchorèse totale, comme les pères de l'Église envisageaient la divinité, et comme la plupart des cultures traditionnelles ont compris l'univers tout entier ».² Les « choses » sont les unes à côté des autres, ou mieux encore, les unes dans les autres, comme dans la trinité divine, elles ne sont pas des monades isolées. E. Durant³, suivant L. Thunberg⁴, conteste l'emploi que fait Panikkar de ce vocable car, dit-il, il lui donne le sens d'une circularité ; il utiliserait donc le terme *circuminsessio* (avec un « s ») et non pas *circumincessio* (avec un « c »). E. Durant se trompe cependant, lorsqu'il affirme que, chez notre auteur, il est question de *circuminsessio* ; bien au contraire, Panikkar affirme explicitement qu'il n'est question ni d'un processus « dynamique », ni « circulaire », car « la nature ultime de la réalité n'est ni extatique, ni dynamique, mais épéctasique »⁵, renvoyant à la voie moyenne de Grégoire et désignant avec ce vocable (*epextasis*) le progrès toujours nouveau et inédit, constamment renouvelé. Chez Panikkar, il est question d'être dans et non pas de circularité. Cela dit, la pensée de Panikkar est très complexe, et l'on peut facilement en tirer certaines conclusions, alors que ce qu'il affirme peut avoir un autre sens. Il est vrai que dans le livre *La Trinité. Une expérience humaine primordiale*,⁶ il parle de la *circumincessio* comme étant une circularité mais, croyons-nous, c'est toujours dans le sens d'une présence immédiate de l'un par rapport à l'autre. Ce qui est vrai, en revanche, c'est que Panikkar ne veut pas non plus rester dans le sens donné par tel ou tel auteur, même s'il s'agit d'un Père de l'Eglise. Il prend comme point de départ les termes employés par la tradition, pour proposer ensuite une nouvelle voie, à la lumière, avant tout, de la situation de

¹ L. Boff, *Trinité et société*, op. cit., p. 176.

² R. Panikkar, *The Rhythm of Being*, op. cit., p. 174.

³ *Ibid.*, p. 38, note 1.

⁴ L. Thunberg, « 'Circumincession' once more : Trinitarian and Christological Implications in an Age of Religious Pluralism », *StPatr*, 1997, XXIX, p. 364-372.

⁵ R. Panikkar, *Le silence du Bouddha. Une introduction à l'athéisme religieux*, op. cit., p. 264.

⁶ R. Panikkar, *La Trinité*, op. cit., p. 93-94.

notre société actuelle, et non pas exclusivement à partir d'une élucubration mentale et spéculative. Jean Damascène établissait, nous l'avons vu, un parallèle entre la périchorèse trinitaire et la périchorèse christologique. A son tour, Panikkar établit un parallélisme entre la périchorèse trinitaire et celle qu'il appelle la Trinité Radicale. La critique de Durant pourrait, éventuellement, être valable si nous restions dans le contexte de la tradition patristique ; ce serait tout de même injuste et inapproprié de juger l'intuition de Panikkar à la lumière d'une seule tradition, car il est évident que son objectif n'est pas d'en rester là, mais d'élargir l'horizon de compréhension. On jugerait une pensée avec une grille épistémologique complètement différente et étrangère à l'œuvre de notre auteur. Dans ce sens, Panikkar fait siens les mots de Moltmann, tout en allant plus loin : « On ne peut plus se limiter au seul dialogue avec sa propre tradition, sans apparaître précisément comme 'limité'. On doit, autant qu'il est humainement possible, prendre connaissance des autres traditions chrétiennes, et intégrer sa propre tradition comme contribution à une communauté œcuménique plus large ».¹ En effet, le théologien espagnol ne souhaite pas rester dans la tradition chrétienne ; il veut, comme nous l'avons déjà dit, faire une lecture globale qui intègre toutes les cultures et religions, il souhaite porter le dialogue à son point le plus radical.² Panikkar est, croyons-nous, le principal représentant du théologien qui cherche la *metanoïa*, le changement, la mutation³ tant annoncée et prêchée par ailleurs.

Il est, maintenant, évident que notre auteur veut introduire une nouvelle interprétation de la notion de périchorèse. En effet, ce qui est dit de la Trinité Divine, dans un contexte exclusivement chrétien, est dit maintenant de la réalité tout entière. La nouveauté se trouve donc dans le fait d'avoir tissé un lien entre la Trinité Divine et la réalité elle-même. Les relations dans la trinité immanente forment une partie intégrante et inséparable de toute la réalité, laquelle est, elle-aussi, composée de relations. C'est, encore une fois, ce que le théologien espagnol nomme la « Trinité Radicale », manifestée comme un invariant théanthropocosmique. Essayons de comprendre ce dernier point.

¹ J. Moltmann, *Trinité et royaume de Dieu*, op. cit., p. 10.

² Sur ce point, voir R. Panikkar, *Le dialogue intrareligieux*. Paris : Aubier, 1985 ; *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanque : Ed. San Esteban, 1990 ; « A self-Critical Dialogue », *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, édité par Joseph Prabhu, Maryknoll. N.Y. : Orbis, 1996, p. 227-291 ; « Religión. Diálogo interreligioso », J.J. Tamayo, C. Floristán (dirs.), *Conceptos fundamentales de cristianismo*. Madrid : Trotta, 1993, p. 1144-1155.

³ E. H. Cousins dit que Panikkar est un « mutational man », car la mutation qu'il annonce a déjà eu lieu en lui. Il affirme, en outre, que la théologie systématique, telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui, n'a pas d'avenir ; cf. E. H. Cousins, « Raimundo Panikkar and The Christian Systematic Theology of The Future », *Cross Currents*, 1979, vol. 29, n° 2, p. 143-155.

4.2 L'invariant théanthropocosmique ou cosmothéandrique

Panikkar affirme que la Trinité est une intuition universelle, elle est présente dans pratiquement toutes les cultures, bien que de manière « homéomorphique », c'est-à-dire sous une forme similaire. J. Marchal semble être d'accord avec lui.¹ En effet, tant les *Rig Veda*, les trois joyaux du bouddhisme et du jaïnisme, le taoïsme, les Upanishad, que la culture égyptienne, voire la grecque, affirment que la triade est la forme parfaite de toute chose. Le chiffre « trois » semble être un invariant, une constante dans toutes les cultures et dans toutes les religions. Il en va de même de l'idée du relativisme. Panikkar appelle ceci l'invariant théanthropocosmique ou cosmothéandrique.²

Il n'est pas difficile de confirmer cet invariant dans la théologie chrétienne. Il suffit de revisiter la doctrine des vestiges d'Augustin, ou la théologie de la création des Pères grecs, voire la doctrine de l'appropriation des Pères latins et des scolastiques. Cependant, retrouve-t-on ce même schéma ailleurs, si bien que l'on puisse affirmer, comme le fait Panikkar, qu'il s'agit d'un invariant humain et/ou culturel ? Panikkar découvre une similitude dans la conception hindoue de la divinité appelée *sat-chit-ananda*, comme nous le rappelle W. Cenkner³ et aussi J. Marchal.⁴ En effet, *sat* est la vérité du Père, *chit* est la conscience, la connaissance ou la sagesse du Fils et *ananda* la joie créatrice ou la béatitude de l'Esprit. *Sat*, *Chit* et *Ananda* ne font qu'un en Dieu. En outre, aussi bien R. Panikkar que E. Cousins⁵ parlent du bouddhisme comme étant la religion du Père (la dimension profonde de la Trinité), de l'hindouisme comme religion de l'Esprit (la dimension unificatrice de la Trinité) et de l'islam, du judaïsme et du christianisme comme religions du Monde (la dimension relationnelle de la Trinité). Il faudrait aller à l'intérieur même de ces religions pour confirmer la proposition. C'est bien ce qui a été fait par Panikkar avec l'hindouisme et le bouddhisme. Ainsi, *Nirguna Brahman* reflète la source divine ; *Saguna Brahman* l'aspect relationnel du sacré manifesté en *Krishna*, ou *Shiva*, ou *Vishnu*, toutes images du Fils et l'*atman*, représentant la divine Immanence et l'aspect créatif

¹ « La plupart des traditions religieuses ont reconnu le nombre trois comme la marque archétypique du divin qui se manifeste » ; cf. *Jamais deux sans trois. Le Grand Troisième dans les relations humaines*. Paris : A.L.T.E.S.S., 1996, p. 16. Un exposé clair sur cette question se trouve dans S. Rinpoché, *Le Livre tibétain de la vie et de la mort*. Paris : Editions de la Table ronde, 1993.

² R. Panikkar, *The Rhythm of Being*, op. cit., p. 268.

³ Voir W. Cenkner, « Interreligious Exploration of Triadic Reality : The Panikkar Project », *Dialogue & Alliance*, Fall 1990, vol. 4, N° 3, p. 72.

⁴ J. Marchal, *Jamais deux sans trois. Le Grand Troisième dans les relations humaines*, op. cit., p. 18.

⁵ R. Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man : Icon, Person, Mystery*. New York & Londres : Orbis Book & Darton, Longman & Todd, 1973, p. 11 ; cité par W. Cenkner, art. cit., p. 73.

et unificateur de la divinité, à savoir, l'Esprit. Il en va de même de l'accès à la Trinité. On fait expérience du Père comme source et silence à travers la sagesse (*jnanamarga*), du Fils comme amour (*bhaktimarga*) et de l'Esprit comme action ou altruisme social (*karmamarga*). Ceci est confirmé par le mystique hindou Sri Aurobindo Ghose¹, ainsi que par Nalili Devdas.² Ce dernier met en parallèle la proposition de Panikkar avec celle du mystique Aurobindo et celle de Radhakrishnan. L'intuition de Panikkar sur l'invariant théanthropocosmique est donc confirmée par ces deux auteurs, connaisseurs tous deux du monde hindou et bouddhiste. Peut-on en dire encore plus ?

Il y a encore, sans doute, beaucoup à dire. Nous ne pouvons cependant pas trop nous attarder sur ce point ; ajoutons que J. Marchal, suivant une tradition connue, à savoir, celle de G. Dürckheim, affirme que le « Grand Troisième »³ fait partie des éléments agissant partout dans le monde et faisant de lui un tissu de relations. Il s'agit d'un élément de la triade qui unifie tout ce qui est dispersé, différent ou changeant. C'est le principe unificateur et de Vie de l'univers – rôle que joue l'Esprit Saint dans la pensée de Panikkar – qui relie, en outre, tous les êtres. « Il n'y a d'harmonie, de beauté et de vérité dans le monde qu'en Lui et par Lui : dans la nature, comme dans la culture, dans la science comme dans l'art, dans la pensée comme dans les sentiments, dans l'incommensurablement petit (monde infra-particulaire) comme dans l'immensément grand (nébuleuses et galaxies). Dans ces domaines, c'est l'Esprit, le Grand Troisième, qui fonde et anime la réalité des relations »⁴, dit J. Marchal, suivant une autre tradition mystique, à savoir, celle de Lanza del Vasto.

Il paraît évident qu'il existe une vieille tradition, à coloration mystique, concernant la triade ou le chiffre trois dans les religions et les cultures les plus diverses du monde, notamment dans la tradition orientale hindoue et bouddhiste. Les quelques références que nous avons livrées ne sont certainement pas suffisantes pour affirmer ou infirmer l'information fournie par Panikkar, mais, si Moltmann se permet de faire appel aux traditions les plus diverses, notamment la tradition juive, pour défendre sa position, pourquoi Panikkar ne pourrait-il pas s'inspirer d'une autre tradition ? Ses affirmations concernant la tradition asiatique sont sans doute correctes, il faudrait vérifier dans d'autres traditions – africaine, indo-américaine, par exemple – si cela est aussi vrai. Dans tous les cas, même si cela n'en était pas ainsi, on peut

¹ Arabind Basu, « Sri Aurobindo on Christ and Christianity », *Neo-Hindu Views of Christianity*. Leiden : E. J. Brill, 1988, p. 185-198 ; cité par W. Cenkner, *art. cit.*, p. 84, note 12.

² Voir l'intéressant article de N. Devdas, « The Theandrim of Raimundo Panikkar and Trinitarian Parallels in Modern Hindu Thought », *Journal of Ecumenical Studies Philadelphia*, 1981, vol. 17, n° 4, p. 606-620.

³ J. Marchal, *Jamais deux sans trois. Le Grand Troisième dans les relations humaines*, *op. cit.*, p. 21.

⁴ *Ibid.*, p. 22. Voir aussi Lanza del Vasto, *Eclats de vie et pointes de vérité*. Paris : Denoël, 1973.

prendre comme point de départ la révélation et la *praxis* des premières communautés chrétiennes. La religion chrétienne doit être définie comme une religion trinitaire. Le Dieu des chrétiens n'est pas Un mais Trois ; non pas qu'il y ait trois dieux, mais ce Dieu unique se manifeste comme étant des relations constitutives et inséparables entre ces trois principes ou personnes. C'est, sans doute, une révélation majeure de la religion chrétienne.

Venons-en au terme « cosmothéandrique », employé, très certainement, par estime et respect de la tradition chrétienne orthodoxe qui parle de « théandrisme », notamment lorsqu'elle souligne la divinisation de l'homme, connue comme *theopoïèsis* ou *theôsis*. Le théandrisme représente, sans aucun doute, un pas important vers l'unité et vers la compréhension de l'homme comme ayant une capacité infinie, en lien avec Dieu. Dieu est, pour le théandrisme, la fin de l'homme. Néanmoins, à ces deux réalités (Dieu et homme), Panikkar a voulu en rajouter une autre qui a été longtemps méprisée et oubliée par ceux¹ qui considéraient la matière comme un symbole du mal ou du provisoire, à savoir, celle du cosmos. Le théologien espagnol dit vouloir « racheter » la matière, car elle est l'une des dimensions de la réalité, au même titre que la divine et l'humaine. D'où le troisième élément : le « cosmos ».

Il faudrait alors dire un mot sur le néologisme : « cosmothéandrique ». Ce vocable renvoie au « cosmos », à « theos » et à l'« aner (andros) ». Les deux premiers ne font pas problème, chacun d'eux a un cadre bien précis. Il s'agit, en effet, du monde, d'une part, et de Dieu ou de la divinité, d'autre part, bien que cette dernière mériterait une précision. Le troisième, en revanche, peut susciter, pour le moins, un certain étonnement. En effet, il est couramment accepté que le vocable grec « anthropos » signifie « homme » dans le sens d'« être humain », tandis que « aner (andros) » s'emploie plutôt pour désigner l'homme, par opposition à la femme. Panikkar choisit ce dernier, dit-il, car le premier, au moment d'être mis ensemble avec les autres, a le désavantage d'être un peu cacophonique. Ce n'est pas, cependant, la seule raison ; il ajoute que ce mot – *aner* – peut être utilisé aussi dans le premier sens, c'est-à-dire pour désigner l'ensemble « homme et femme », comme cela se faisait avant Homère et se fait encore dans un bon nombre de mots composés, comme l'attestent P. Chantraine et M. A. Bailly.² Pour Panikkar, le sens originel du mot est donc général, « aner » désignerait tant l'homme que la femme. C'est donc dans ce sens qu'il faudrait le comprendre.

¹ Y compris un certain nombre de chrétiens qui méprisaient (méprisent encore ?) le corps et la matière, à l'origine, comme il a été dit dans la première partie de cette recherche, de l'actuelle crise écologique.

² Ceci est attesté par P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris : Klincksieck, 2009, p. 84-85. Il en va de même pour M. A. Bailly, pour qui le mot peut signifier : 1) Homme, par opposition à femme, 2) Epoux, 3) Homme, par opposition aux dieux, 4) Homme fait, par opposition aux jeunes,

Cela dit, Dieu, Homme et Matière conformeraient les trois aspects du réel, intimement connexes, à tenir toujours ensemble. Dans ce contexte, Dieu ne doit être pensé ni comme étant purement transcendant, ni exclusivement immanent. Il est transcendant et immanent à la fois. Ceci nous permet de faire un pas de plus pour rentrer dans la compréhension de cette intuition. Voici ce que notre auteur appelle « les piliers » de cet invariant humain, culturel et religieux.

Panikkar assure, premièrement, que tous les êtres possèdent une dimension abyssale, à la fois immanente et transcendante. Ils n'ont pas de limites, sont inépuisables, « infiniment immanents ».¹ Il y a, dans tous les êtres, une dimension de mystère qui renvoie à l'infinitude. C'est ce que Panikkar appelle la *dimension divine*, constitutive de toutes choses. Deuxièmement, tous les êtres réels sont pensables. On ne peut ni parler ni affirmer quoi que ce soit qui ne soit pas en relation avec notre conscience. Notre auteur cite l'exemple d'un hypothétique corps astronomique dont la constitution chimique ne serait pas connue et qui tournerait autour d'un soleil inconnu. Ceci n'a de sens, dit-il, que dans mesure où celui qui parle le fait selon un certain nombre de paramètres connus que l'on projette sur une hypothèse. L'intuition cosmothéandrique déclare que les trois dimensions de la réalité ne peuvent pas être réduites à leur individualité. Le monde matériel et l'aspect divin sont pénétrés par la conscience et sont coextensifs à elle. Tout ce qui existe est donc pensable et cognoscible. C'est la *dimension humaine* de la réalité. Troisièmement, Panikkar affirme que tout être est dans le monde et partage sa sécularité. Il n'y a rien dans la conscience humaine qui ne soit pas dans le monde. C'est la *dimension matérielle* de la réalité. Pour le théologien espagnol, une « vérité métaphysique – quelle qu'elle soit – n'est vraie que si elle est *kataphysique* ».² Il prétend ainsi rehausser le caractère séculier de la réalité. La réalité n'est pas que temps, elle est aussi espace. Tout se trouve donc dans ces paramètres : l'espace et le temps, il n'y a rien en dehors de ces principes. La question du temps a déjà été abordée, il vaut la peine de s'arrêter brièvement sur celle de l'espace.

5) Homme, en tant qu'individu, comme dans certains textes de Platon ; cf. *Dictionnaire Grec-Français*, op. cit., p. 159-160.

¹ R. Panikkar, *La intuición cosmotéandrica*, op. cit., p. 82.

² *Ibid.*, p. 85.

La sécularité sacrée

Comme Moltmann¹, Panikkar considère qu'aussi bien la question trinitaire que l'écologique doivent prendre en compte les dimensions temporelle et spatiale. Sécularité est le mot que le théologien espagnol utilise pour désigner tout ce qui existe, qui inclut « les êtres et la possible source de l'Etre »², sans que l'on puisse le réduire au seul monde matériel, car il s'agit du monde vivant, de la force vitale de l'univers.

Sécularité n'est pas *sécularisation*, même si l'on peut dire que notre auteur est l'un des premiers à voir positivement cette dernière. La sécularisation, nous le savons, est le processus historique par lequel les institutions religieuses ont été dépouillées de leurs richesses, de leur pouvoir et des droits qu'elles avaient auparavant. Il faut également distinguer la sécularité du *sécularisme* qui prétend que le monde empirique est tout ce qui existe et que, par conséquent, la transcendance est une illusion.

La sécularité dont parle Panikkar renvoie à « la structure temporelle indestructible du monde ».³ Si le temps n'existe pas sans les choses temporelles, de même la sécularité ne peut pas être dite sans les choses matérielles. La sécularité est le seul scénario possible où va se jouer le destin de tout ce qui existe. Ce n'est pas une chose « périphérique », elle est au centre même de tout. Dans ce sens, il ne faut pas attendre un monde meilleur dans un endroit idyllique. Panikkar refuse de parler d'une eschatologie qui prône un ciel où tous les maux vont disparaître. C'est ici et maintenant que tout se joue. Cette vision des choses met en question ou oblige à repenser, bien entendu, un certain nombre d'acquis de la tradition théologique, notamment la notion d'eschatologie.⁴ Tout semblerait indiquer que notre auteur veut supprimer ce « ciel nouveau » annoncé par les Ecritures et tant prêché par les Eglises chrétiennes. Or, il n'en est pas ainsi. Nous croyons que le souhait du théologien espagnol n'est autre que de redonner de la valeur à la matérialité, au cosmos, au moment présent, en faisant d'elle une partie essentielle et inséparable d'une même et unique réalité. Nous reviendrons plus loin sur la question de l'eschatologie.

¹ Voir les deux ouvrages cités dans cette recherche, à savoir, J. Moltmann, *Trinité et royaume de Dieu. Contributions au traité de Dieu*, op. cit., et J. Moltmann, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, op. cit.

² R. Panikkar, *El mundanal silencio*, op. cit., p. 26.

³ *Ibid.*, p. 32.

⁴ Sur ce point, voir, entre autres, la remarque faite par Kim Kyong Jae : « At this point, we can realize that, in Panikkar's cosmotheandricism, the eschatological fulfilment of orthodox faith has diminished » ; cf. K. K. Jae, « The Cosmotheandric Vision in the Third Millennium », *Exchange*, 1999, 28, 4, p. 356.

Reprenons l'idée de sécularité. Elle est même dite sacrée, car elle a besoin d'un fondement solide. La sécularité défend le caractère ultime de la temporalité. Dans la perspective de Panikkar, la sécularité sacrée ressemble à la tragédie grecque qui faisait intervenir les dieux dans les affaires humaines. La sécularité sacrée ne nie pas l'existence des « dieux », mais elle ne les situe pas non plus dans l'Olympe intouchable et inaccessible du panthéon grec. La sécularité sacrée propose de les « voir » comme faisant partie d'une même et unique aventure. C'est pour cela qu'il parle d'une transcendance immanente, c'est-à-dire que le *locus* de la divinité n'est pas l'*Ouranos*, mais le cœur même des choses. Tout ce qui existe a une dimension transcendante, comme il a déjà été dit. La société actuelle est centrée sur l'homme lui-même, elle est dans l'anonymat et la dépersonnalisation, si bien qu'elle a construit une organisation artificielle et non pas un organisme vif qui se régénère par ses propres forces. Le système technologique est mécanique et non pas animiste, il ne donne aucune place à la conscience, les rythmes naturels ont été abandonnés. Panikkar est convaincu que la religion doit faire un effort important de lecture et de participation dans le monde, elle ne doit pas se résigner aux seules solutions techniques. Pour lui, l'objet de la religion¹ ne doit pas être Dieu, mais l'homme en tant qu'individu, certes, mais aussi en tant que société, en tant que microcosme et élément constitutif de la réalité. Comme nous le verrons plus loin, le théologien espagnol prône un certain retour à l'animisme. Nous y reviendrons.

Qu'est-ce que tout cela veut dire, au juste ? Panikkar affirme, radicalement, qu'un Dieu sans le monde n'est pas un Dieu réel, il n'existe même pas. Il souligne que la dimension cosmique n'est pas un simple et superflu appendice des autres dimensions de la réalité, mais une partie également importante du tout. Notre auteur veut dire ainsi qu'un être purement immatériel n'est qu'une abstraction, autant qu'un être uniquement matériel. Il n'existe pas d'âme sans corps ni de dieux désincarnés. Il n'y aurait pas non plus de matière, d'énergie ni de monde spatio-temporel sans les dimensions consciente et divine.

Voilà donc les piliers de cet invariant humain, principes de base du cosmothéandrisme. Cela étant dit, quel rapport existe-t-il entre la Trinité Divine et la Trinité Radicale ? Comment Panikkar pense-t-il ces « deux Trinités » ? Doivent-elles être comprises comme étant indépendantes ou, plutôt dépendantes l'une de l'autre ?

¹ Voici une phrase révélatrice de la pensée de notre théologien : « La vie sur la terre peut ne pas être le destin final de l'homme d'après certaines religions, mais même les doctrines de 'vie éternelle' et de transcendance du 'karma' dépendent du fait de l'existence réelle de cette vie terrene. Si la planète est menacée ou est annihilée, celle-ci peut ne pas être une tragédie finale, mais elle sera, sans doute, une préoccupation religieuse universelle » ; cf. R. Panikkar, *El mundanal silencio*, op. cit., p. 71.

Lorsque la tradition théologique a réfléchi sur la Trinité, trois approches semblent avoir été faites. D'abord, on a pensé la Trinité *ad intra*, c'est-à-dire dans sa vie propre. C'est ce que l'on appelle la Trinité immanente. Le Père a été reconnu comme étant le créateur, le Fils comme celui qui rachète et l'Esprit comme celui qui ramène l'humanité à Dieu. Panikkar n'adhère pas à cette vision. Ensuite, la Trinité a été aussi abordée en tant que révélation ou manifestation *ad extra*. C'est ce que l'on nomme la Trinité économique ou transcendante. Selon cette perspective, nous serions des vestiges, des traces, ou encore mieux, des images de la Trinité. C'est bien connu que K. Rahner¹ a été le premier à assurer que la Trinité immanente est aussi la Trinité transcendante. Le théologien espagnol se permet de proposer une troisième voie ou manière de concevoir ce mystère. C'est ce qu'il appelle la « Trinité Radicale » que nous avons déjà mentionnée maintes fois, sans avoir encore explicité le sens. Cette Trinité, affirme l'auteur, « abolit l'abîme, le hiatus, la coupure que les deux autres théories maintiennent entre création et créateur – sans pour autant les confondre ».²

La Trinité Radicale inclut le devenir matériel, le cosmos et l'homme, par le Christ. Le monde n'est pas issu d'un besoin quelconque que Dieu aurait éprouvé d'être loué et adoré. Le mystère divin est trinitaire depuis le commencement et, dans ce mystère, est inscrite de tout temps la réalité matérielle et humaine. La réalité est, en termes chrétiens, Père, Christ et Saint-Esprit. C'est dans ce « Christ » qu'est compris ce que nous appelons la création, sachant que Panikkar refuse de parler de création³, car pour lui elle fait allusion à une dégradation ontologique. Ce Christ croît jusqu'à devenir le plérôme, la plénitude dont parlent quelques textes du Nouveau Testament (1 Co 1, 19, Ep 1, 23). Il y a, ici, une question délicate que nous n'allons pas aborder directement dans ce travail et que nous avons déjà mentionnée brièvement.⁴ Il s'agit, en effet, de l'affirmation de Panikkar qui dit que le Christ est Jésus, mais celui-ci n'épuise pas le Christ. Ce qui nous intéresse, en ce moment, pour notre propos, c'est

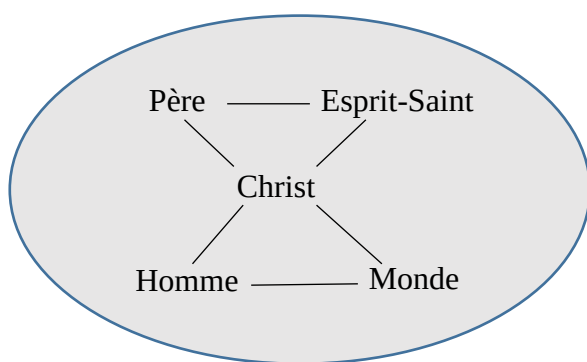
¹ Cf. *Supra* p. 272.

² R. Panikkar, *Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, op. cit., p. 117.

³ Il utilise quand même le terme ; concernant l'origine du cosmos, il explique qu'il n'est pas question d'un Dieu créateur sur lequel nous jetons toutes les énigmes de l'homme. Le commencement est un problème mal posé, car même les termes « commencement » et « début » renvoient à la temporalité. Pour Panikkar le récit de la Genèse n'est pas un récit de création, ce sont là des interprétations littérales et rationnelles. Le commencement du cosmos n'a rien à voir avec un « temps zéro ». Ce commencement ne fait que pointer du doigt le fondement, la base, la matière ultime. La création n'est pas quelque chose du passé mais du présent. Le « fiat » de Dieu n'est pas une action temporelle, c'est l'action temporelle de Dieu. « Dieu n'est pas seulement au début et à la fin du monde ; il crée toujours et tous les jours dans la mesure où l'univers est, subsiste et se développe ». Pour plus d'informations sur cette question, cf. R. Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento*, op. cit., p. 117 et suivantes.

⁴ Ce thème a été abordé dans notre mémoire de Master, dans le cadre du dialogue interreligieux, nous y renvoyons le lecteur intéressé ; cf. J.C. Valverde, *La christophanie chez Panikkar*. Mémoire de Master. Strasbourg : 2013.

la relation tissée entre la Trinité Divine et la Trinité Radicale. Christ est le pont entre l'une et l'autre. Il est la révélation de ce qu'est l'homme, mais aussi de ce qu'est Dieu. Pour notre théologien espagnol, le Christ, le *Logos*, est incarné depuis le commencement, bien que dans l'histoire il n'apparaisse qu'à la plénitude des temps, il n'est donc pas d'abord un être historique ; il transcende sa matérialité. C'est pour cela que l'on pourrait affirmer que l'homme et le cosmos existent, depuis toujours, dans le Christ. Cela pourrait être illustré schématiquement comme ceci :



Voilà la relation étroite entre ce qui pourrait paraître « deux Trinités » mais qui ne sont, en fait, qu'une seule et même réalité. Ayant tout cela à l'esprit, nous pouvons, à présent, faire le dernier et plus important pas de notre travail, à savoir, expliciter l'intuition cosmothéandrique, base, avons-nous dit, de toute la pensée de notre auteur.

4.3 Intuition cosmothéandrique ou Trinité Radicale

Trois dimensions donc d'une unique réalité ou « triple inter-in-dépendance »¹ ; voilà le cœur de la pensée de notre auteur.² Sans nier les différences, le principe cosmothéandrique veut souligner la relation intrinsèque qui existe entre ces trois dimensions. Si elles sont déconnectées, on court le risque de tomber dans des extrémismes. En effet, pour notre auteur, un *theos* isolé conduit au nihilisme absolu, un *anthropos* autosuffisant et absolu porte vers l'humanisme anthropocentrique et un *kosmos*, seule réalité également absolue, devient

¹ Expression celle-ci inspirée, selon l'auteur, par la *périchorèse* trinitaire chrétienne, la *pratītyasamutpāda* bouddhiste et le *karma* cosmique hindou ; cf. R. Panikkar, *The Rhythm of Being*, op. cit., p. 276. Cette notion renvoie également au *principe de non-contradiction* et l'*ontonomie*.

² C'est bien ce que pensent la plupart des auteurs ; voir, entre autres, F. X. D'Sa, « The Significance of Panikkar's Cosmotheandric Vision », *Cirpit Review*, mars 2011, n° 2, p. 27.

matérialisme angélique.¹ Le souhait de notre auteur est de mettre fin à l'abîme insurmontable qu'il y avait (qu'il y a ?) entre le monde divin et le monde tout court (dont feraient partie l'être humain et le cosmos). Enfin, il veut montrer une réalité harmonieuse et en relations constantes et constitutives, sans centres ni têtes de l'ensemble. Cette proposition justifierait la participation de la théologie dans le domaine de l'écologie. En effet, la théologie peut se permettre de prendre la parole parce que les dimensions divine, humaine et matérielle ne font qu'une seule « entité », même si elles peuvent être pensées et décrites séparément. Il faut également dire que, pour notre théologien, l'intuition cosmothéandrique doit être avant tout vécue comme une expérience², avant d'être une formulation théorique. En ceci R. Panikkar rejoint, comme nous l'avons déjà dit, la pensée de A. Næss sur l'écophilosophie et l'écosophie, et celle de H. Skolimowski, dans son *Eco-philosophie et Eco-théologie*. L'écosophie se veut, avant tout, une *praxis*. Il en va de même de l'intuition de Panikkar.

La première intuition de Panikkar, même si elle restait encore un peu vague, était celle de l'Etre. Nous ne reviendrons plus sur ce point. La deuxième et plus importante est celle de la conscience. L'être humain est le seul à être conscient de tout ce qui l'entoure, des choses extérieures à lui. Il est le seul à savoir qu'il sait. En bref, la structure cosmothéandrique de la réalité n'est pas une constitution monarchique prévue par un *theos* suprême, ou un désordre anarchique. Ces trois dimensions sont reliées par une *connexion ontologique* qui n'est ni causale ni logique mais constitutive du véritable ordre de la réalité. C'est ce que notre auteur appelle « le Rythme de l'Etre ». Les choses, l'Homme et Dieu sont interdépendants et connectés, mais leur lien n'est déterminé par aucun des trois éléments de manière indépendante. Essayons maintenant de décrire chacune de ces dimensions. Notons qu'il n'y a apparemment pas un ordre spécifique à suivre ; on pourrait commencer aussi bien par Dieu que par le Monde ou par l'Homme. Nous suivons donc ici l'ordre imposé par l'auteur dans son texte *La intuición cosmoteándrica*. Il ne faut pas oublier, non plus, que nous sommes dans le symbolique ; Dieu, Homme et Monde représentent les principes de son intuition. Dans la réalité cosmothéandrique, chaque élément doit être compris d'une manière particulière.

¹ Nous ne nous arrêtons pas davantage sur ce point, le lecteur intéressé peut lire R. Panikkar, *Vision trinitaire et cosmothéandrique : Dieu-Homme-Cosmos*. Paris : Cerf, 2013, p. 167-172.

² *Ibid.*, p. 161.

4.3.1 Le Monde ou la dimension matérielle

Il y a, d'abord, le Monde ou dimension matérielle. Cette dimension permet un premier accès, basique, à la réalité. Il ne désigne pas simplement l'habitat ou un quelconque endroit extérieur à l'homme lui-même. « Tout ce qui existe a une relation constitutive avec la matière/énergie et l'espace/temps »¹, affirme notre auteur. Panikkar conçoit en effet le Monde comme le « corps majeur »² que l'on ne peut apercevoir que d'une manière imparfaite. Ce concept renvoie, sans doute, à la vieille idée du monde comme macrocosme, présente aussi bien en Orient (principe d'équilibre taoïste ou l'image de Ganesh dans l'hindouisme) qu'en Occident, et dont Panikkar aurait pu s'inspirer. Ainsi, elle serait présente dans le *Timée* de Platon et chez Pythagore. Ce dernier établit, par exemple, une analogie entre les saisons et les quatre âges de la vie humaine. Paracelse³, lui aussi, en 1571, parle du macrocosme comme n'étant que la partie visible du tout. Il en va de même au niveau scientifique où l'on développe de plus en plus la notion d'infini. L'Homme et le Monde entretiennent donc des relations constitutives, ils ne sont pas deux réalités séparées ; ils partagent la vie, l'existence, l'être, l'histoire et un même destin. L'Homme est un « speculo », un miroir, une image de ce « corps majeur ». Cela fait qu'il n'y a pas de Monde sans Homme, ni d'Homme sans Monde.

La dimension matérielle de la réalité n'est pas isolée, elle est en relation constitutive avec les autres deux dimensions : Dieu et Homme. Pour Panikkar, il est urgent que l'homme récupère les liens qu'il avait avec le Monde. Le Monde n'est pas seulement matière ou énergie qui se convertit, il est vivant⁴, il est en constant mouvement et, comme l'homme lui-même, il possède un « plus », un « quelque chose » qui va au-delà de la matérialité. Il n'est donc pas un simple morceau isolé de matière et d'énergie, il est une dimension de l'unique réalité. Les crises écologiques que nous connaissons trouveraient leur origine dans une relation utilitariste au monde. Celui-ci a été réduit aux chiffres.

Comment le Monde est-il en relation avec les autres dimensions de la réalité ? Essayons de comprendre cela avec un exemple. Pourrait-on dire qu'une pierre est vivante ? Si oui, dans quel sens ? Pourrait-on dire, de surcroît, que cette pierre est divine ou qu'elle est consciente ? Panikkar distingue deux niveaux différents. D'abord, le niveau de la pierre dans sa *singularité*.

¹ R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 85.

² *Ibid.*, p. 95.

³ Paracelse, *La grande astronomie ou la philosophie des vrais sages*, *Philosophia Sagax*, (1571). Paris : Dervy, 2000, p. 102, 105 et 114.

⁴ Panikkar reprend, sans doute, une partie de l'hypothèse Gaïa de J. Lovelock qu'il mentionne, par ailleurs, dans son texte *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 166.

Dans ce sens, la pierre est vivante avec sa propre vie, ce qui ne permet pas de dire que cette vie singulière est celle d'un animal. La vie semble être comprise ici comme ce qui est commun à tous les êtres, non pas comme quelque chose de donné seulement à ceux que l'on appelle êtres vivants. On retrouve une idée similaire chez T. de Chardin lorsqu'il parle du « Dedans des choses »¹ et de la « Montée de Conscience »². Toutes les choses portent en elles-mêmes une énergie qui les fait avancer, évoluer vers des instances supérieures. La pierre montre ainsi, pour Panikkar, une sorte de conscience – non pas d'auto-conscience – comprise comme la réaction ou l'attraction des autres êtres vis-à-vis d'elle-même. Bien entendu, cette conscience n'est pas celle de l'être humain. Notre pierre montre aussi la dimension divine dans la mesure où elle cache « quelque chose de plus » que l'homme ne peut pas saisir. La pierre ne peut pas être réduite à sa pure matérialité. Le deuxième niveau est celui de la réelle *individualité* de la pierre en question. Une pierre isolée n'existe pas, elle est en contact avec tout ce qui l'entoure. On revient ainsi à la proposition de Panikkar : il n'y a rien qui échappe à la relationalité. Une pierre n'existe pas « réellement » sans Dieu et sans l'Homme. Pour que l'on puisse arriver à ce point, dit notre auteur, il faut la connaissance symbolique (l'intuition, la foi, la sagesse), additionnée à l'épistémologie conceptuelle. Panikkar plaide pour la récupération d'une expérience non dualiste, manifestée dans l'approche symbolique que nous venons de décrire. Cette approche ou connaissance symbolique voit le monde comme le « Corps de Dieu », découvre dans l'univers « l'image du Divin ».

Bref, qu'est-ce qu'une pierre ? C'est, d'abord, l'objet sensible que l'on tient dans ses mains et que l'on peut voir avec les yeux. Elle est, ensuite, aussi tout ce qui fait que la pierre soit pierre. Panikkar reprend ici, nous semble-t-il, l'idée aristotélicienne de l'essence de la pierre, de tout ce qui est sous-jacent à la pierre et qui fait qu'elle est cet objet et non pas un autre.

Le Monde est, disions-nous, aussi en lien avec Dieu. Un Monde sans l'élan divin, sans la force intérieure qui le pousse à aller chaque fois plus loin, n'est pas le monde que l'homme habite. Dieu « touche » aussi la matérialité du Monde, il en fait partie. Pour reprendre l'exemple de la pierre, on peut dire que cette pierre a des aspects qui nous échappent, elle n'est pas totalement transparente, elle fait résistance. Cette résistance, cet aspect flou ou non

¹ P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*. Paris : Seuil, 2007, p. 41-42.

² *Ibid.*, p. 143.

transparent, ces égards mystérieux, tout cela est compris par Panikkar comme la dimension divine de cette pierre, en particulier, ou du monde en général.

4.3.2 Le *Theos* ou la dimension divine

La dimension divine représente, dans la réalité cosmothéandrique, l'« impénétrable liberté », l'« indétermination absolue ». Ce serait, dans les termes, une nouvelle fois, de T. de Chardin, l'incessante tendance de la réalité d'aller toujours vers des formes plus complexes et développées.¹ C'est la dimension la plus profonde de la réalité, affirme F. X. D'Sa.² La divinité symbolise ce qu'il y a d'inépuisable dans tous les êtres. La recherche de paix, de joie, de bonheur, de beauté, de justice, etc., n'a pas de limites. C'est pour cela que cette dimension renvoie à l'espérance. Par ailleurs, le *theos*, nous l'avons vu, ne doit pas être compris ici comme l'Autre Absolu, non plus comme l'égal à nous. Pour le théologien espagnol, ce *theos* est « le Je unique et ultime ». L'homme fait l'expérience de la profondeur de son propre être, des inépuisables possibilités de relation, de son caractère non fini, car il n'est pas un être fermé. L'homme sait qu'il y a une dimension en lui qu'il ne peut pas manipuler, c'est, encore une fois, un « plus » qui n'est pas visible. Ce « plus », cette dimension inépuisable de toutes choses, c'est la dimension divine. Il y a « quelque chose de plus » aussi bien chez l'Homme que dans le Monde. C'est le caractère de liberté ou d'infinitude de tout ce qui existe.³

Dieu, dans l'intuition cosmothéandrique, n'est pas que le Dieu de l'Homme, il est aussi le Dieu du Monde, ce qui veut dire qu'il a des fonctions cosmologiques. Il est ce plus et meilleur du Monde et de l'Homme. Ils sont tous deux inachevés, ils doivent encore grandir. Ils évoluent tous deux vers quelque chose de meilleur. La science, nous le savons, a proposé depuis Darwin, la théorie de l'évolution. Panikkar élargit le champ de compréhension, si bien que pour lui, maintenant Dieu doit être pris en compte dans cette évolution. Non pas que Dieu doive évoluer, mais que la compréhension que l'Homme a de Dieu doive s'adapter aux nouvelles conditions. Panikkar rejoint, semble-t-il, H. Skolimowski, lorsqu'il affirme que la notion de Dieu doit également évoluer. Une meilleure compréhension de l'Homme et du Monde doivent, sans doute, faire évoluer la compréhension de la divinité. Dans tous les cas, Panikkar ne parle pas

¹ « Historiquement, l'étoffe de l'Univers va se concentrant en formes toujours plus organisées de Matière », P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, op. cit., p. 37.

² Voir F. X. D'Sa, « The Significance of Panikkar's Cosmotheandric Vision », art. cit., p. 31.

³ « Dimension dernière » ou « dimension de mystère » de G. Siegwalt, *Le défi scientifique. L'ébranlement de la civilisation moderne – l'université et la théologie – la sauvegarde de la création*, op. cit., p. 24 et 36.

ici d'un Dieu Etre absolu et immobile, mais d'un aspect de la réalité qui pousse toujours vers quelque chose de plus, compte tenu de son caractère inachevé.

Le Dieu dépeint par Panikkar peut paraître, sans doute, un peu flou ; il est difficile de se faire « une image » de ce Dieu qui se trouve aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de tout. Panikkar accepte de courir le risque de dissoudre le divin – et donc de le faire disparaître – dans la temporalité, dans la matérialité. Notons, au passage, que notre auteur invite aussi à développer une nouvelle « discipline » qu'il appelle la théo-physique. En effet, jusqu'ici la théo-logie et la méta-physique ont été les seules disciplines à assumer le défi d'expliquer l'univers tout entier. Maintenant, assure-t-il, il faut faire une place à la *théo-physique*.¹

4.3.3 L'*Anthropos* ou la dimension consciente

L'Homme est compris non pas comme individu, mais comme personne dans le sens d'un ensemble de relations. L'individu seul n'est pas compréhensible, il n'existe pas en tant que tel. Individualiser l'être humain signifie, pour notre auteur, lui « couper le cordon ombilical qui lui donne la vie »², l'isoler signifie aussi le priver des autres dimensions de la réalité : de Dieu et du Monde ; ce serait comme l'étrangler, dit-il, car il n'y a pas d'Homme sans Dieu et sans le Monde. Ils sont tous interconnectés.

Qu'est-ce donc que l'homme ? Pour notre auteur, l'homme est un être « conscient » d'être une part du Tout, une parcelle de la réalité. Tout être réel, en outre, entre dans le champ de la conscience et pour cela est pensable. Panikkar souligne que l'on ne peut parler, penser ou affirmer rien qui ne soit pas en rapport avec notre conscience. Car la conscience imprègne tous les actes humains. Cependant, elle n'est pas isolée, elle n'est pas « ma conscience », car elle embrasse aussi la totalité. Je ne suis pas le maître de la conscience, elle ne m'appartient pas, je ne peux même pas la commander, dit Panikkar, car la conscience est une lumière cosmique que tous les êtres humains partagent. Cette conscience comprend les expériences culturelles, mais

¹ La théophysique dont parle Panikkar prétend voir le Dieu des choses ou le Dieu dans les choses et, en même temps, toutes choses en Dieu. Cela se comprend dans le rejet de l'auteur du Dieu transcendant ou Etre absolu. De la sorte, la théophysique « veut souligner que la science de la réalité matérielle (physique) appartient *ontonomiquement* à la théologie, parce que le *logos* sur le *theos* veut aussi embrasser toute la réalité [...] ». L'idée de l'auteur est de présenter une vision du monde matériel authentiquement théologique, c'est-à-dire comme vision du Dieu qui se révèle immanent dans l'univers, dans le concret et le mystérieux que la science découvre et que la théophysique réélabore et approfondit. La théophysique veut, en outre, réconcilier la théologie avec le monde scientifique duquel elle s'était séparée et revaloriser le monde matériel. Pour cela elle essaye de réfléchir sur le monde à la lumière du mystère divin ; voir R. Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento*, op. cit., p. 95 et suivantes.

² R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 97.

aussi les expériences psychologiques et sociologiques. Panikkar relance une discussion scolastique qui se demandait si la connaissance venait exclusivement des sens ou du « Père de la lumière ».¹ Il est certain que tout homme peut percevoir les choses selon ses propres yeux, mais il est clair aussi qu'il faut qu'il y ait une certaine homogénéité naturelle. Panikkar semble vouloir dire qu'aussi bien les sens qu'une source cosmique² donnent accès à la connaissance.

Dès que l'on isole n'importe quelle dimension de la réalité, il est très difficile d'expliquer, par exemple, les élans extra- ou surhumains de l'homme, il serait également difficile de comprendre la créativité du cosmos. Il faut donc les maintenir toutes les trois unies. L'homme ne devient pas moins homme lorsqu'il découvre sa vocation divine ; le monde ne perd pas non plus sa matérialité en étant rempli de vie et de conscience. Les dieux ne cessent pas de l'être lorsque l'on dit qu'ils sont humanisés.

Pour expliquer davantage sa vision des choses, Panikkar utilise le mandala ou image du cercle.³ En effet, un cercle sans centre ni circonférence est inconcevable. Bien que les trois (cercle, centre et circonférence) ne soient pas égaux, ils sont inséparables. Il est clair que la circonférence n'est pas le centre ni le cercle à elle seule, mais sans elle, il n'y aurait pas non plus de cercle. Le cercle, lui-même invisible, n'est pas la circonférence ni le centre, mais il est circonscrit par eux. Il en va de même pour le centre. Ainsi, le cercle, seul visible, représente, pour le théologien, la matière, l'énergie, le monde. La circonférence, elle, représente l'homme, la conscience, ce qui enveloppe le cercle. Tous deux existent grâce à la dimension divine, le centre. Comment doit-on définir le mandala ? A partir du cercle lui-même ? Ou du centre ? Ils sont inséparables. La circonférence, après tout, n'est que le centre augmenté, et le cercle la circonférence « pleine ». Le centre, lui, serait comme la « graine » des autres, ajoute Panikkar. Pour lui, il y a une périchorèse des trois dimensions, un aller-retour permanent.

Notons que, dans ce que l'auteur a appelé le moment œcuménique⁴, le cosmos a été placé comme le centre, alors que dans le moment économique c'est l'homme qui le devient. La vision cosmothéandrique défendue par Panikkar ne conçoit pas de centre, rien ne tourne autour d'un point principal : ni Dieu, ni l'Homme, ni le Monde. Tous trois coexistent, sont en relation constante et ne peuvent pas être isolés. L'homme moderne a classé et casé chacun de termes

¹ R. Panikkar, *The Rhythm of Being*, op. cit., p. 302.

² Il y a ici une ressemblance avec, ou référence à, l'inconscient collectif de C. Jung.

³ Que le lecteur veuille nous excuser la redondance ; en effet, le mot « mandala » signifie « cercle ». Il serait donc itératif de dire le « mandala du cercle ».

⁴ Voir le paragraphe 2.2 de cette deuxième partie.

de cette triade. Dieu n'est plus nécessaire, l'homme est devenu un rapace et la terre un endroit froid et vide de sens, comme une cave à laquelle nous descendons lorsqu'il faut se ravitailler.

Le mot clé dans cette dimension, nous l'avons compris, est « conscience ». La réalité peut être connue grâce à la conscience humaine. Cette dimension nous renvoie donc à la dimension humaine de la réalité dans laquelle se manifeste la conscience. Même si l'être humain est le facteur de la conscience et de la volonté de la réalité, cette dimension pénètre les deux autres, ce qui équivaut à dire que Dieu et le Monde possèdent aussi une certaine conscience, car tout être est en relation avec la conscience humaine. Cela ne veut pas dire pour autant que tout être soit conscient.

Signalons, pour terminer que, tout comme le Christ est le médiateur entre la Trinité Divine et la Trinité Radicale, l'Homme serait aussi le médiateur entre le ciel et la terre. Celle-ci est une vieille tradition patristique et de l'Eglise bien connue et rejoint ce que nous affirmions dans la première partie de notre travail. S'il faut éviter l'anthropocentrisme, un discours quelque peu « anthropocentré » est inévitable. A la lumière, maintenant, de l'intuition cosmothéandrique, il faudrait affirmer que l'homme étant la conscience de l'univers, un certain langage anthropocentré peut être toléré, voire accepté comme nécessaire, car même si l'homme n'est pas le centre de la réalité, il est le lieu où se rencontrent toutes les autres dimensions, grâce à la conscience.¹ Sans revenir à l'idée de la primauté de l'homme, Panikkar admet, finalement, qu'une certaine prééminence lui revient, quand bien même il ne s'agirait pas, comme lui-même le dit, de faire un « égalitarisme amorphe ».² S'il ne l'avait pas fait, il aurait été très difficile d'expliquer son rôle dans le monde. Il n'aurait été qu'un être, voire une chose, parmi les autres.

Sachant, maintenant, que l'intuition cosmothéandrique affirme que Dieu, l'Homme et le Monde sont « en collaboration intime et constitutive pour construire la réalité, pour faire avancer l'histoire, pour continuer la création. [...] Dieu, homme et monde sont engagés dans une seule et même aventure, et c'est cet engagement qui constitue la vraie réalité »³, il paraît plus facile de faire un dernier pas pour mettre en évidence le lien avec l'écologie et donc avec la crise écologique, objet de notre recherche.

¹ « We are a meeting point of those three dimensions, which we discover above, within, and below us : the spiritual, the intellectual, and the material – as we shall still see » ; cf. R. Panikkar, *The Rhythm of Being*, op. cit., p. 304.

² R. Panikkar, *Vision trinitaire et cosmothéandrique : Dieu-Homme-Cosmos*, op. cit., p. 166.

³ *Ibid.*, p. 165.

4.4 Intuition cosmothéandrique et écosophie. Pour une spiritualité et une politique cosmothéandriques

L'intuition de notre auteur veut que l'on tienne ensemble la *praxis* et la théorie, la matière et l'esprit, la *sophia* et le *logos*, la spiritualité et la théologie, car elles sont toutes importantes et inséparables et donnent forme à la réalité tout entière. L'une ne peut pas exister sans l'autre. En outre, il ne s'agit pas, non plus, d'une relation causale où la théorie serait la cause de la *praxis*, ou la *praxis* la cause de la théorie. C'est plutôt un mouvement circulaire où l'une influence l'autre, sans qu'aucune ne l'emporte sur l'autre.

Il est, néanmoins, question d'une spiritualité, ce qui fait penser au primat de l'esprit, non pas comme opposition à la matière, mais comme une partie importante et, quelque peu négligée, encore une fois, d'une seule réalité. L'esprit est compris ici comme le symbole de la partie « la plus noble de la réalité »¹, dit Panikkar en suivant Laozi et Eckhart. La spiritualité est donc, pour lui, la manière toute particulière de l'homme de faire face à sa fin dernière, la manière donc de se confronter à la condition humaine. Spiritualité et religion ne sont pas des synonymes, car la spiritualité se tient en marge de rites, de structures et de dogmes des institutions dites religieuses. La spiritualité est « une attitude mentale que l'on peut trouver dans des religions différentes ».² Ajoutons ce que nous disions plus haut sur le sens du mot écosophie. Il désigne une sagesse, donc une pratique, voire une spiritualité, dans la gestion de l'habitat humain. C'est la sagesse de la terre. Il est donc question d'une action plutôt que d'une réflexion, c'est une *sophia* et non pas un *logos*, bien que l'un ne puisse pas se faire sans l'autre, comme nous l'avons dit. « Ce n'est pas un cercle vicieux, mais un cercle vital. Toute théorie surgit d'une *praxis* et toute *praxis* dérive de la théorie »³, dit Panikkar.

Cette spiritualité qui tient « Dieu-Homme-Monde » comme un ensemble inséparable, n'est qu'une forme parmi tant d'autres proposées dans notre société contemporaine, c'est la spiritualité que le théologien espagnol propose pour dépasser la crise écologique et entrer dans le nouveau paradigme ou nouvelle conscience. C'est la spiritualité que nous proposons aussi dans cette recherche comme étant d'une grande nouveauté ; elle se veut comme une réponse efficace à l'individualisme de notre société contemporaine, source, sans doute, de la crise environnementale. Pour mieux comprendre ses caractéristiques particulières, l'auteur dresse

¹ *Ibid.*, p. 349.

² R. Panikkar, *La Trinité*, op. cit., p. 37.

³ « No es un círculo vicioso, sino un círculo vital. Toda teoría surge de una *praxis* y toda *praxis* deriva de la teoría. » ; cf. R. Panikkar, *El Espíritu de la política*, op. cit., p. 157. Voir aussi, R. Panikkar, *The Rhythm of Being*, op. cit., p. 31, où l'auteur développe, en outre, la relation entre le Tout et le Particulier « The Whole and the Concrete ».

un bilan des différentes spiritualités que l'on peut trouver dans notre société actuelle qu'il résume en trois formes : l'action, l'amour et la connaissance, centrées respectivement sur l'iconolâtrie, le personnalisme et le mysticisme.

4.4.1 Formes de spiritualité

Avec cette classification Panikkar prétend regrouper les différentes expressions religieuses du monde, dans un schéma simple, mais non simpliste. Il est conscient qu'il serait possible de proposer une longue liste, ou une typologie, beaucoup plus complexe. Sa proposition a le mérite de mieux s'adapter à l'ensemble des traditions religieuses et à la structure même de l'homme. Elle ne procède pas, de surcroît, d'une construction théorique, mais d'une évaluation empirique, sans doute d'une longue expérience personnelle.¹ La première forme cherche à développer et à perfectionner la condition humaine en adoptant une image, une idole ou une icône. La seconde établit une relation avec l'infini, avec le mystère caché dans l'âme humaine et rendu « visible » par l'amour personnel. La troisième refuse de construire un Dieu à la mesure humaine et essaye de pénétrer dans l'analyse ultime de l'être, donnant à l'homme la possibilité de vivre dans la pleine acceptation de son humanité.

4.4.1.1 L'iconolâtrie

Avec ce mot, Panikkar veut désigner l'attitude « primaire et primordiale de l'homme face à la divinité et au Mystère ».² Il veut ici non seulement racheter l'icône d'un mauvais usage, mais aussi défendre la réputation des prétendus idolâtres, victimes, dit-il, de la caricature.

Dieu a-t-il fait l'homme à son image ? C'est bien ce que les textes de l'Ancien Testament affirment. C'est, cependant, une question qui reste ouverte, notamment vis-à-vis des théories de l'évolution. Ce qui est vrai, en revanche, c'est qu'à ce stade, l'homme se fait l'idée de la divinité comme d'un être à son image et à sa ressemblance, lui permettant d'entrer en contact avec lui par la parole et par la pensée. L'exemple le plus classique est celui du peuple d'Israël, toujours tenté par l'idolâtrie. Pour Panikkar, ce peuple est iconolâtrique par l'idée

¹ Panikkar a été critiqué car, pour certains, il parle toujours de l'importance de l'expérience mais il ne décrit jamais la sienne ; voir J. Komulainen, « Raimon Panikkar's Cosmotheandrisms – Theologizing at the Meeting Point of Hinduism and Christianity », *art. cit.*, p. 287.

² R. Panikkar, *Vision trinitaire et cosmothéandrique : Dieu-Homme-Monde*, *op. cit.*, p. 103.

même qu'il se fait de Dieu. En effet, l'idole d'Israël n'était pas un objet fait à la main ou créé par la pensée, son idole était YHWH, le vrai Dieu, le Dieu vivant. Les autres dieux étaient faux.

L'iconolâtrie serait donc une dimension normale de la vie religieuse, elle serait une étape – la première – dans la recherche de Dieu, voire une manière pour Dieu de se montrer. Les Pères de l'Eglise l'ont ainsi compris lorsqu'ils affirmaient que Dieu s'adapte toujours aux possibilités et aux capacités des hommes. Panikkar va plus loin encore en disant que la religion ne pourrait pas exister sans certaines formes d'iconolâtrie. Les religions pures, dit-il, n'existent pas. Le christianisme, héritier sans doute du prophétisme juif, a toujours répudié l'idolâtrie comme une forme religieuse dégradée ou dégénérée. C'est pour cela que Panikkar différencie entre l'idolâtrie et l'iconolâtrie, la première étant l'adoration d'un objet, alors que la seconde serait le début d'une adoration qui se dirige ensuite vers Dieu.

L'iconolâtrie est fondée sur une conception toute particulière de Dieu. Ce Dieu, en effet, parle, punit, pardonne, se montre jaloux, promulgue des lois, se sent offensé, ordonne, promet et fait alliance avec les hommes. Pour résumer, l'iconolâtrie est « la projection de Dieu dans une forme quelconque, dans son objectivation, dans sa personnification dans un objet, qui peut être mentale ou matérielle, visible ou invisible, mais toujours réductible à notre représentation humaine [...]. L'iconolâtrie est en effet un cosmoanthropomorphisme religieux »¹, ce qui veut dire que l'on attribue à Dieu les formes des créatures. Le Dieu pur Transcendant ne peut pas intéresser parce qu'il est très loin de ce monde, il est loin de la condition humaine.

L'iconolâtrie est associée par l'auteur à la *karma-mārga* ou voie de l'action sacrée de l'hindouisme, c'est-à-dire l'action rituelle qui conduit au salut, à l'accomplissement du devoir, à l'observance des commandements ; elle est la première dimension spirituelle, une forme concrète et spécifique de la conscience religieuse de l'homme. L'attitude fondamentale d'une spiritualité iconolâtrique est le culte d'une image de Dieu, avec la conviction qu'elle représente le vrai Dieu.

4.4.1.2 Le personalisme

Si l'étape précédente personnifiait Dieu, la suivante tend à un Dieu personnel. Le christianisme serait le principal représentant de cette deuxième étape. Dans le Nouveau Testament, Jésus semble avoir été condamné, non pas parce qu'il s'est nommé Fils de Dieu,

¹ *Ibid.*, p. 107.

mais parce qu'il s'est fait l'égal de Dieu, l'icône divine. Il aurait ainsi voulu supplanter YHWH, l'unique icône d'Israël.

Le caractère trinitaire du christianisme s'est vite estompé, car, dit Panikkar, « la Trinité ne convient pas à l'Empire chrétien »¹. En outre, le progrès spéculatif dans l'approche de ce mystère n'a pas été accompagné d'une véritable pratique qui ait une influence sur la vie et la prière des chrétiens. Cette affirmation de notre auteur rejoint, sans doute, les soucis pastoraux de K. Rahner. Ce processus a conduit au personnalisme, à savoir une vie religieuse fondée sur la notion de personne, soulignant de cette manière les relations personnelles avec Dieu. Il n'est plus question d'obéir, comme dans l'iconolâtrie, mais d'aimer. Dieu étant maintenant compris comme personne, l'amour apparaît comme réciproque. Le Dieu du personnalisme aime, tout comme celui de l'iconolâtrie faisait tant d'actions humaines. Dieu est celui qui aime et qui fait tout ce que font les personnes, une fois que l'on a supprimé toutes les imperfections des êtres créés. C'est la question de l'ontologisation qui revient de nouveau.

Cette étape est aussi appelée *bhakti-mārga*, toujours dans la mouvance de l'hindouisme, et elle indique l'amour de Dieu qui ne peut être, bien entendu, inférieur à celui des hommes. Dans la première étape, l'incarnation était la principale caractéristique de la spiritualité et sa principale tentation la fausse idolâtrie. Dans cette seconde étape, l'immanence est l'inspiration et sa plus grande tentation l'anthropomorphisme. Il y aurait une troisième étape dans ce cheminement vers Dieu, celle de la connaissance ou sagesse Advaita.

4.4.1.3 L'Advaita

Il est question, dans cette troisième forme de spiritualité, d'une rencontre avec Dieu qui ne se réduit pas au dialogue interpersonnel. L'Advaita, rappelons-nous, indique un comportement religieux qui ne se fonde pas sur la foi en un Dieu-tu, ni sur un Dieu-souveraineté, mais sur l'expérience « supra-rationnelle d'une réalité qui nous aspire, en quelque sorte, à l'intérieur d'elle-même ».² Il s'agit d'un Dieu qui ne parle pas, mais qui inspire, qui est Esprit.

¹ *Ibid.*, p. 112. Pour plus de détails voir E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*. Madrid : Trotta, 1999. Ce texte est paru pour la première fois en 1935 sous le titre *Monotheismus als politisches Problem*. Leipzig : Jakob Hegner, 1935. Il existe une traduction française chez Bayard *Le monothéisme : un problème politique et autres traités*. Paris : Bayard, 2007. Le sujet a été abordé également par J. B. Metz, J. Moltmann, L. Boff, entre autres.

² R. Panikkar, *Vision trinitaire et cosmothéandrique : Dieu-Homme-Monde*, op. cit., p. 120.

La catégorie fondamentale ici est la connaissance, comprise comme sagesse¹, car l’Absolu – non pas l’Être absolu – est découvert en en faisant l’expérience. Il n’y a plus de dialogue ni de rencontre, mais union. La transcendance et l’immanence de Dieu se retrouvent en un même point : le Soi. Dieu devient ainsi *intimior intimo meo* (plus intérieur que mon être intime), comme disait Augustin, se confondant avec le « je ». Pour notre auteur, la seule attitude qui n’engendre pas de dualismes et qui ne se replie jamais sur elle-même, est l’*ekstatique*, c’est-à-dire celle qui entre en communion avec le fondement ultime de toutes choses. L’advaita affirme que ce n’est que par l’expérience, l’intuition, la grâce, la foi, le don, que l’on peut saisir en même temps la transcendance et l’immanence divines, que l’on peut « constater » que Dieu est en tout et que tout est en Dieu. On serait tenté de dire qu’il s’agit d’une sorte de panthéisme, étant donné que Dieu est partout ou que tout est Dieu. Néanmoins, même si Panikkar ne mentionne pas le mot explicitement, sa réflexion semble aller plutôt dans la direction d’un panenthéisme, dans le sens où Dieu est en tout, mais il ne se réduit pas aux choses qui le « contiennent ». Il est plus que ce tout. C’est, en bref, une expérience mystique qui invite au silence, à l’abandon, à la contemplation, dans tous les cas au refus de tout anthropomorphisme.

Il est difficile, par ailleurs, de ne pas concevoir ces étapes comme un chemin d’ascension vers la perfection, le premier pas étant donc le stade le plus simple ou basique, voire primitif.

¹ Il faut sans doute lire la proposition de Panikkar dans le cadre de la spiritualité orientale. Dans ce contexte, la sagesse ou Prajñā doit être comprise parmi les autres vertus. D’après G. Bugault (*La notion de “Prajñā” ou de sagesse selon les perspectives du “Mahâyâna”*. Paris : Editions E. de Boccard, 1968, p. 19.), on compte, le plus souvent, six vertus essentielles considérées comme les ressorts de l’avancement dans le chemin des bodhisattvas. En effet, elles s’ordonnent par paires et chaque membre fait l’équilibre à l’autre. Les paires de vertus sont les suivantes :

Don et générosité	Moralité et discipline
Patience et souplesse	Energie et héroïsme
Recueillement (Dyāna)	Sapience (Prajñā)

Parmi ces vertus, les deux dernières sont en fait les premières. Asanga affirme que les quatre premières vertus préparent la cinquième et celle-ci, la sixième. Il y a donc une hiérarchie. « Tout ce passe comme si ayant progressé dans le don, la moralité, la patience et l’énergie, l’ascète reprenait un nouvel élan, en intégrant sur un autre plan, plus contemplatif, le bénéfice de ses pratiques sur un plan qui appartient davantage au monde et à l’action. (1968, 20-21) ». Tout cela est indispensable pour arriver au recueillement et à la vision. Ainsi, la Prajñā (sapience, sagesse) apparaît clairement comme le but, le point le plus haut, que les bodhisattvas veulent atteindre. Enfin, il est important de rapprocher la notion « Prajñā o paññā » de celles « d’avidyā » et de son contraire « vidyā ». Le vocable « avidyā » peut être traduit par ignorance et celui de « vidyā » par connaissance (sagesse ?), par conscience. L’état de conscience signifie être éveillé. Il faut avoir une conscience pure et claire de la réalité. Cette conscience de la réalité est une connaissance directe et immédiate des choses. C’est une vision spirituelle, libre d’illusions et d’erreurs. Tout ceci expliquerait pourquoi Panikkar met, au-dessus de tout, la sagesse, comme synonyme de l’amour.

Qui peut et comment avoir accès au dernier stade si, finalement, il est un don ? On pourrait même penser aux phases de l'évolution de l'humanité dont parle Freud¹, à la suite de Brentano et Comte. Ainsi, les spiritualités seraient une sorte de progrès ou maturité vers la spiritualité advaita. Pour Panikkar, il n'en est pas ainsi ; il est question non pas d'un chemin ascendant, mais d'un développement harmonieux de ces trois formes de spiritualité, sans assigner à aucune d'entre elles la priorité ou la supériorité.

Tenir ces trois spiritualités ensemble, en faire l'expérience dans une même et seule réalité, est la base de ce que notre auteur appelle la spiritualité cosmothéandrique ou écosophie. Il importe, à présent, de signaler quelles sont ses principales caractéristiques.

4.4.2 La spiritualité cosmothéandrique ou écosophie

La spiritualité cosmothéandrique apparaît comme une réponse à la situation actuelle de la planète provoquée par le système économique et productif qui prédomine et qui a, dans son sein, une logique de destruction de la nature. Il faut, disions-nous plus haut, un changement radical, il faut changer la vision du monde qui nous a été transmise par la cosmologie scientifique. Il nous faut une nouvelle conscience.

L'écosophie est le mot que notre auteur choisit pour désigner un niveau plus haut de conscience écologique. Il est question, pour lui, de faire revenir l'ancienne sagesse qui nous rappelle que l'homme n'habite pas seulement sur la terre, mais qu'il est aussi terre. Autrement dit, « l'homme n'habite pas seulement dans la ville, mais il est aussi *polis* ». ² L'écosophie révèle ou rappelle que nous sommes tous en relation les uns avec les autres, c'est l'intuition cosmothéandrique dont nous avons déjà longuement parlé. L'écosophie révèle que les frontières sont artificielles, elles ne sont pas naturelles, tout comme la contamination qui ne respecte pas les bornes artificielles. Panikkar résume en une frappante phrase ce que nous venons de dire :

L'écosophie nous révèle que les frontières des états sont artificielles et non pas naturelles ; que la contamination ne reconnaît pas de passeport, que l'ozone de l'atmosphère ne se soumet pas à la souveraineté d'un seul état ; que les nuages sont messagers d'amour – comme le savent les poètes depuis Kalidasa – mais aussi de pluie acide. En un mot, elle nous révèle que la soi-disant souveraineté, même la souveraineté territoriale, est une fiction. Elle nous manifeste l'interdépendance du monde. L'état souverain s'effondre. Les restrictions douanières deviennent inutiles. Il faut concevoir un nouveau modèle. L'écosophie nous découvre encore

¹ Voir S. Freud, *Totem et tabou* (1913). Paris : Gallimard, 1993, p. 191.

² R. Panikkar, *El espíritu de la política*, op. cit., p. 107.

une chose ; elle nous révèle que la région, la χώρα, l'espace, la bio-région comme on dit aujourd'hui, et que le sol où habitent les hommes forment un tout cosmothéandrique. [...]. L'écophilosophie signifie que [...] la terre elle-même est sage, elle a une sagesse que l'homme lui-même porte en soi.¹

La spiritualité cosmothéandrique invite donc à un engagement actif. Ce n'est pas un souvenir nostalgique qu'il faut revivre. Il faut, certes, récupérer une connaissance qui a été oubliée ou laissée de côté, tout en proposant d'aller plus loin. Voilà la feuille de route à laquelle invite l'écophilosophie de Panikkar. Essayons, maintenant, de donner une description plus détaillée.

4.4.2.1 *Anima Mundi*

L'idée principale – qui suit ou s'inspire sans doute de la thèse Gaïa et des idées de l'écologie profonde – est que la terre est vivante, elle est Mère de tout ce qui vit. L'homme n'a pas le monopole de la Vie, il participe de la Vie de l'univers. Il n'est qu'un microcosme.

Panikkar se sert, encore une fois, de la tradition hindoue, pour exprimer sa pensée. En effet, cette tradition utilise deux mots pour parler de la terre. D'un côté, la terre est *bhūmi*, c'est-à-dire ce qui existe avant nous, ce qui donne vie à la nature, et d'un autre côté, la terre est aussi *prtvī* ou ce qui est devant nous et toujours en expansion. La terre est le sol, elle est solide, elle est ce qui est fixe, mais qui peut se déplier. La terre est l'utérus de tous les êtres, elle est fertile, c'est pourquoi elle reçoit la semence divine et la transforme en vie foisonnante.

Panikkar affirme, suivant le mythe de l'*anima mundi*, que la terre « a » une âme, ce qui revient à dire que la terre n'est pas inerte, qu'elle est vivante. Elle ne suit pas une mécanique fixe, elle est spontanée, elle peut même improviser, elle est libre. Tout cela parce que la terre est *animata*.

L'écophilosophie souhaite alors récupérer un certain animisme², compris par l'auteur comme expérience de vie en continuité avec la nature. Ce n'est pas un retour en arrière, mais la récupération d'un aspect important de la sagesse populaire. A la suite des courants écologiques que nous avons décrits dans la première partie de notre recherche, Panikkar affirme qu'aussi

¹ *Ibid.*, p. 108.

² Sur ce sujet, il y a beaucoup à dire, voir Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard, 2005, notamment le chapitre VI ; J., Moreau, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*. Paris : Les Belles Lettres, 1939 ; Cl. Janin (dir.), *L'animisme parmi nous*. Paris : Puf, 2009 ; D. Fideler, *Restoring the Soul of the World. Our Living Bond with Nature's Intelligence*. Rochester/Toronto : Inner Traditions, 2014.

bien les montagnes que les rochers, les plantes et les animaux sont vivants. L'animisme prôné par notre auteur s'inscrit dans la ligne d'une critique du mécanisme et du rationalisme. Dans toutes choses il y a une étincelle de liberté et de vie. L'animisme invite, en même temps, à voir la réalité comme un réseau de relations.¹

Il faudrait penser, sans aucun doute, cet animisme comme une invitation à récupérer la dimension divine de la réalité. Dans toutes choses existantes, il y a une dimension de liberté et d'infinitude. Ceci renvoie, en même temps, à l'autre face de la monnaie : la question du mal dans le monde. Le désordre, la souffrance, la haine font partie de la réalité, tout comme le bien, le beau, l'amour. Le mal fait toucher la précarité humaine, sa fragilité, mais surtout empêche l'autosuffisance et donne l'élan pour lutter pour une vie bonne.

« La vie, dit Panikkar, est la durée de l'être »², car tout ce qui est dans le temps est vivant, par le seul fait d'être temporel. Ceci nous permet d'enchaîner avec une deuxième caractéristique de l'écophilosophie.

4.4.2.2 La vie comme temps de l'être

Cette caractéristique renvoie à ce que l'on a déjà étudié plus haut sur le temps. La sécularité de l'intuition cosmothéandrique donne une très grande importance au temps. Le *sæculum*, c'est-à-dire le monde temporel, est l'univers réel. Il n'y en a pas d'autre. C'est pourquoi il faut en prendre soin. Le monde réel est temporel, la temporalité est sa caractéristique ultime. La sécularité met en relation le temps avec la vie. Panikkar reprend l'expression d'Hésychius d'Alexandrie *chronos tou einai* (« Le temps de l'être ») pour s'exprimer : la temporalité de l'univers montre qu'il est vivant. L'univers a une jeunesse, une maturité et une ancienneté, il peut tomber malade et même mourir.

Le temps n'est donc pas un accident de l'être, il n'est pas extérieur aux êtres, car l'être est temporel. La temporalité appartient donc à l'essence des êtres. Lorsqu'un être s'éteint, le temps s'arrête aussi pour lui. Il faut donc dépasser l'idée quantitative du temps, comme s'il

¹ G. Hess croit que « L'essor de l'écologie modifie considérablement la vision mécaniste de l'espace composé d'entités séparées les unes des autres, reliées entre elles de l'extérieur par des relations causales. Un regard écologique conçoit la nature comme un ensemble d'éléments interdépendants ; il s'agit d'une vision organiciste où une communauté d'entités naturelles constitue une sorte d'organisme, c'est-à-dire une réalité émergente qui est toujours plus que la somme des êtres qui la composent » ; cf. G. Hess, « La conscience cosmique. Esquisse pour une conception non réductrice de la relation de l'homme à la nature », G. Hess, D. Bourg (dirs.), *Science, conscience et environnement. Penser le monde complexe*. Paris : Puf, 2016, p. 135.

² R. Panikkar, *Ecosofía*, op. cit., p. 149.

était extérieur, comme s'il était une entité distincte des êtres. Les choses sont dans la mesure où elles sont dans le temps. Une fois qu'elles ont quitté la temporalité, le temps n'est plus pour elles. Le temps est intrinsèque aux choses.

Cette compréhension du temps, caractéristique de l'écosophie de Panikkar, devient une invitation à s'engager activement dans et pour la vie, à cultiver l'amour envers tout ce qui nous entoure. Il n'y a de vie que celle qui se déploie dans le temps, sur cette terre et il faut l'entretenir.

4.4.2.3 Une nouvelle cosmologie

Cette nouvelle cosmologie, que Panikkar préfère écrire avec un « k »¹ pour la distinguer de la cosmologie scientifique qui prime de nos jours, ou mythe émergeant, voit la planète Terre comme un tout. Panikkar parle de la « kosmologie » comme étant une science dans le sens originel du terme, c'est-à-dire un *logos* sur le cosmos, ou bien une lecture sur le cosmos, ou encore mieux une parole prononcée par le cosmos que l'homme essaie d'entendre et de comprendre en se mettant sur sa même fréquence. Le cosmos « parle » de différentes manières à chaque culture. Il s'agit donc d'entendre et de comprendre la « voix » du cosmos dans chaque lieu où elle est prononcée. De même qu'une personne qui ne connaît qu'une seule religion court le risque du fanatisme, de même une personne qui ne connaît qu'une seule cosmologie court le risque de l'absolutiser. La cosmologie qui domine notre société actuelle se veut universelle, elle a dévitalisé la terre : la Terre est morte, elle n'a peut-être jamais été vivante. Elle n'est que matière et énergie, il n'y a plus d'esprits vivants. Toute manifestation animiste est vue comme une forme primitive d'existence. L'humanisme radical des contemporains, dit notre auteur, a fait de l'homme d'aujourd'hui un être isolé et solitaire, il n'a pas de compagnons de voyage, ni inférieurs ni supérieurs. Il est seul dans l'univers.

Cette solitude existentielle se trouve à la base du changement ; l'homme contemporain veut un autre monde, une autre vision du monde qui mette en relation les dieux, les hommes et les choses, afin qu'ensemble ils aient une dimension divine, humaine et matérielle, car la réalité est comme un nœud de relations. La « kosmologie » de l'écosophie pense le monde comme étant relations trinitaires. Nous l'avons déjà dit en décrivant la Trinité Radicale. Ceci fait

¹ Il s'agit, pour Panikkar, de souligner en même temps la continuité et la nouveauté. L'auteur n'ignore ni ne méprise les importantes conquêtes de la science, mais il veut dire que, malgré cela, la science a réduit le cosmos aux calculs mathématiques, elle ne fournit pas une vision complète de la réalité ; cf. R. Panikkar, *The Rhythm of Being*, op. cit., p.369.

penser aux nouvelles idées écologiques qui surgissent un peu partout et qui veulent penser le monde comme étant une grande famille.

La société contemporaine est témoin d'un conflit complexe de cosmologies. La victoire d'une seule ne conduit pas à la paix. Pour Panikkar, il s'agit de faire la paix avec la terre. Il faut considérer la Terre comme notre corps et notre corps comme notre soi. La tâche la plus urgente à présent consiste à réaliser un nouveau pacte, une nouvelle alliance avec la terre, c'est-à-dire une nouvelle alliance avec notre propre corps, un « pacte de fidélité avec nous-mêmes » dit notre auteur. Faire la paix avec la terre implique collaboration, synergie, non pas exploitation et soumission. Faire la paix avec la terre signifie exclure la victoire sur la terre. Le théologien espagnol ne développe pas davantage cette idée, peut-être doit-on penser à une « Nouvelle Alliance » ou à un « Contrat Naturel » tant prôné par M. Serres ? Nous reviendrons sur ce point dans la troisième grande partie de notre étude.

4.4.2.4 Une spiritualité cosmothéandrique

La spiritualité cosmothéandrique ou écosophie, ou encore, nouvelle conscience, peut être condensée en sept points. En guise de conclusion et de synthèse, nous les reprenons tels que l'auteur les développe dans son ouvrage.

1. L'intuition cosmothéandrique doit surgir spontanément, il ne s'agit pas d'une application pratique qui suivrait une construction théorique. Il n'y a pas non plus de lois spécifiques, car l'imposition légale est insuffisante. La spiritualité ne peut pas être légiférée, elle doit « germer librement des profondeurs de l'être ».¹ Pour que cela arrive, il faut que le mythe change.
2. Cette spiritualité doit se tenir à l'écart des hypothèses scientifiques et philosophiques. Les mythes, nous l'avons vu, vont plus loin. Ils se rapportent à la spontanéité de la vie.
3. La Terre n'est ni inférieure ni supérieure à l'homme. L'homme n'est pas le maître du monde. Cependant, ils ne sont pas égaux non plus. Ils sont tous deux des réalités suprêmes, irréductibles l'une à l'autre. Ils sont distincts mais inséparables.
4. Notre relation avec le monde est constitutive. Etre signifie être avec et dans le monde. Ce qui est bon pour l'un est aussi bon pour l'autre. Il faut penser la chose comme une symbiose vivante. La vie est un phénomène syntropique, c'est-à-dire vital. De ce fait,

¹ R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 179.

le salut n'est pas une affaire personnelle, il n'y a pas de salut personnel sans que la terre ne soit elle aussi sauvée.

5. Il faut dépasser l'idéologie pan-monnaire. L'homme ne vit ni ne travaille dans le but de gagner plus d'argent ou de consommer plus. L'accumulation et l'argent signifient pouvoir dans les sociétés consuméristes, notamment pouvoir sur le futur. La spiritualité cosmothéandrique ne voit pas la réalisation dans le futur, mais surtout dans le présent. Cette réalisation passe aussi par un style de vie simple et sobre.
6. Cette spiritualité veut dépasser la dichotomie entre le mysticisme naturel et le mysticisme théiste, le premier a été considéré comme étant inférieur au deuxième. Panikkar considère que la nature n'est rien si elle n'est pas engendrée. Cela est aussi valide pour Dieu. Il serait une abstraction sans être l'engendreur. Ces affirmations renvoient aux discours qui font de Dieu un Etre absolu qui disparaît ou se retire une fois la création conclue. De même, l'incarnation de Dieu ne signifie pas l'humanisation en un seul individu.
7. La spiritualité cosmothéandrique veut aussi combler l'abîme qui existe entre les réalités matérielles et spirituelles, entre le séculier et le sacré, entre l'intérieur et l'extérieur, entre le temporel et l'éternel. Panikkar ne veut pas faire disparaître les différences, mais surtout souligner les interrelations, les interdépendances et les corrélations. Aimer Dieu implique aimer l'homme et la terre. Servir la terre est aussi un service divin.

Tout cela étant dit, quelle pourrait être la portée de telles affirmations ? Quelles seraient les implications concrètes ? C'est bien ce que nous voulons développer dans le paragraphe qui suit.

4.4.3 Portée de l'écophilosophie : le métapolitique

Panikkar fait référence explicite au domaine politique comme étant un domaine dont il faut tenir compte lorsque l'on aborde la question écophilosophique. Et nous savons bien aujourd'hui qu'il ne peut pas y avoir une écologie qui ne soit pas politique.¹ Parler de politique peut paraître pour le moins hors contexte dans une recherche théologique, mais il n'en est pas ainsi. Ce qui est vrai c'est que la tâche s'avère compliquée, compte tenu de la complexité du sujet. Le

¹ Voir l'ouvrage de C. Larrère, L. Schmid et O. Fressard, *L'écologie est politique*. Paris : Les Petits Matins, 2013.

théologien doit bien évidemment se sentir concerné par le sujet, il ne devrait pas se désintéresser, il a un apport important à faire. Il est vrai que Panikkar ne développe pas amplement ce point, il mentionne un certain nombre d'éléments qui font partie de la nouvelle kosmologie qu'il défend. Nous serons amenés à le développer par la suite.

Avant tout, notre auteur établit une différence entre *le* politique et *la* politique.¹ Cette dernière désigne « l'ensemble de principes, de symboles, de moyens et d'actes moyennant quoi l'homme aspire au bien commun de la *polis* »², alors que la première réfère à « la dimension humaine qui permet que l'activité politique de l'homme soit un acte pleinement humain, une activité humaine ».³ Ainsi, la politique serait une *praxis* qui renvoie à une théorie. S'inspirant de la philosophie grecque, Panikkar souhaite libérer la politique, à son avis trop technique. La politique doit aller au-delà de la seule fonction pragmatique et chercher la convivialité, la vie heureuse et la plénitude de l'être humain.⁴ Où cela se fait-il ? Dans la *polis*, lieu de rencontre des hommes qui cherchent le bien commun. Ce bien commun est défini comme la « vie bonne » ou la « vie belle et heureuse » qui seul peut être atteint dans la *polis*, espace par excellence de l'être humain. Il n'y a pas d'homme sans cet espace, car l'homme est *polis*. Comme dans la Grèce antique, pour Panikkar les liens envers la *polis* sont aussi importants que les liens consanguins. Il y a là un élément essentiel pour nos recherches concernant l'écologie. En effet, si l'esprit de la politique prévalait sur les intérêts particuliers, c'est-à-dire si la vie était la valeur principale et plus importante, la situation actuelle serait autre. Il faut donc un changement radical dans la politique : toutes les personnes doivent se sentir concernées.

Pour notre auteur, il s'agit de trouver une alternative au mythe qui prédomine dans la société actuelle, mais, en même temps, cette alternative doit surgir de manière spontanée, rien ne doit être forcé. On pourrait dire qu'elle doit arriver toute seule. Voilà l'aspect quelque peu paradoxal de cette proposition. Il faut se battre pour changer le système, mais en même temps il faut qu'il naisse de manière spontanée. Panikkar se rend compte d'un côté que la solution ne se trouve pas à l'intérieur du système, car « ce système ne fonctionne plus ».⁵ Nous dirions plutôt qu'il fonctionne très bien, mais pour une petite partie de l'humanité, la plus puissante qui contrôle tout le reste, en particulier, du secteur économique. Le système actuel ne peut pas apporter une réponse satisfaisante, assure notre auteur, car il a éliminé la transcendance. La

¹ C'est sans doute sa perspective des choses ; J. Ellul parle autrement de ces deux termes. Cf. J. Ellul, *L'illusion politique*. Paris : La Table Ronde, 2004, p. 30, note en bas de page marquée avec un *.

² R. Panikkar, *El espíritu de la política*, op. cit., p. 63.

³ *Idem*.

⁴ *Ibid.*, p. 133.

⁵ Les références sont nombreuses, voir par exemple R. Panikkar, *El espíritu de la política*, op. cit., p. 122.

Vie n'est pas le but principal du modèle socio-économique dans lequel nous sommes. Il n'a pas besoin du sacré, il peut, voire il doit, faire abstraction de lui. Le divin est une hypothèse superflue dans ce système basé sur la science et la technocratie. Même s'il ne nie pas l'existence du « surnaturel », il n'en a pas besoin. D'un autre côté, il semblerait qu'il n'y a pas non plus d'alternative en dehors dudit système qui a envahi le monde entier, et domine la scène politique et culturelle mondiale. Panikkar affirme, radicalement, que « Les empires historiques ont succédé les uns aux autres »¹, si bien que le système technocratique moderne n'a pas de concurrence. Le pire est à venir : l'homme moderne sait qu'une catastrophe nucléaire est envisageable, que ce soit due au résultat des guerres ou bien aux erreurs des machines. Les solutions apportées par la science et la technologie ne font que prolonger l'agonie. Les solutions ne se trouvent donc pas dans le système actuel, mais doivent passer par un changement de pensée : le problème n'est pas seulement technologique, mais surtout anthropologique, on l'a déjà dit. C'est la barrière la plus difficile à franchir. Les efforts rationnels ne suffisent pas, il faut plus que cela, il faut un changement radical de cap qui prenne en compte, par exemple, la contribution des artistes² et des différentes cultures.

Néanmoins, c'est le système qu'on a, il faut vivre avec lui, sans oublier que nous sommes le système, qu'il n'est pas une entité vivante, mais une construction sociale. Cela permet de penser à d'autres solutions possibles qui doivent prendre en compte la diversité, même si elles ressemblent à des utopies. Comme il a été dit dans la première partie de notre travail « tout projet construit sur la base de la solidarité mérite d'être rêvé ».³

Pour notre auteur, l'alternative ne peut donc se trouver que dans l'inter-fécondation des cultures. Il est question, avant tout, de reconnaître que l'autre a le même droit d'exister que moi. Malheureusement, dans le système actuel, celui ou celle qui ne consomme pas n'existe pas non plus. Le système économique et social qui domine notre société est exclusif. Nous avons besoin les uns des autres. Panikkar le dit ainsi : « nous avons besoin de l'inter-fécondation des cultures. [...] nous devons apprendre à écouter ce que les autres cultures, celles qui ne dominent pas, ont à nous dire lorsqu'elles sont confrontées aux problèmes politiques [...]. Nous devons connaître leurs propositions et les étudier. Il ne s'agit pas de proposer des réformes mineures, mais d'envisager d'autres solutions radicalement différentes ».⁴ Le premier

¹ *Ibid.*, p. 127.

² Ceci a rapport à la notion d'art compris comme *technè*, nécessitant l'inspiration pour se réaliser.

³ Cf. *Supra* p. 177.

⁴ R. Panikkar, *El espíritu de la política*, op. cit., p. 133.

pas consiste donc à reconnaître l'existence des autres, reconnaître d'autres mondes possibles¹, et à leur donner la parole. Il n'est pas question de regarder les cultures avec nostalgie en cherchant les défauts et les vertus. Il s'agit de dialoguer, de parler et de laisser parler. Et, pour que cela arrive, il faut se connaître, il faut s'aimer, le but étant toujours la vie en plénitude (de l'être humain et de tous les vivants). Sans ces dimensions, la crise écologique ne sera jamais surmontée, assure notre auteur.

Cette inter-fécondation des cultures se fait par l'engagement politique. Il faut dépasser l'inertie culturelle et reconnaître que les problèmes ne pourront pas être résolus en faisant appel à une seule religion, culture, idéologie ou tradition. Le dialogue, la collaboration et la confiance sont impératifs dans la société contemporaine. Culture et politique doivent aller main dans la main. Il y a, d'une part, le système politique actuel, qui prétend être universel et tolérant des cultures, à condition néanmoins qu'elles s'adaptent à sa manière de faire les choses. Il a sa propre culture. D'autre part, la culture moderne a, sans aucun doute, sa propre politique : elle est individualiste et démocratique, elle croit aveuglement, affirme radicalement Panikkar, au marché mondial, au développement, aux Nations Unies² et aux technosciences.

Il est clair que la politique actuelle et sa culture ont adopté une manière de vivre qui ne convient et ne bénéficie qu'à quelques-uns. En la faisant devenir universelle, elle oublie que la politique appartient aux cultures, et qu'elles sont toutes les deux indissociables. Toute politique présuppose une culture, elle est son expression la plus concrète. La culture façonne la politique. Cela n'est plus le cas, affirme Panikkar, le monopole et l'universalisation sont de plus en plus évidents et causent les dégâts que l'on connaît déjà.

Redisons-le, il ne s'agit pas simplement, pour notre auteur, de changer de gardien du système, de changer le blanc pour le noir, le riche pour le pauvre, les uns pour les autres. Cela revient au même : la domination des uns sur les autres. L'anti-capitalisme et l'anti-technologie pourraient être aussi contre-productifs que leurs prédécesseurs. Il faut absolument changer le système. La solution proposée fait partie de ce que Panikkar appelle le « métapolitique ».³

¹ J. L. Meza l'a très bien vu : « He aquí la novedad y el desafío que nos propone la metapolítica. Nos hace alcanzar las profundidades del ser humano sin por ello alienarnos de la realidad. La metapolítica nos permite pensar que otro mundo es posible si y sólo si se da la integración armónica de la realidad. Dios, hombres y naturaleza embarcados en la misma aventura cosmoteándrica, como le gusta decir a nuestro autor » ; cf. J. L. Meza, « La dimensión política del ser humano. Una lectura teológica desde el pensamiento de Raimon Panikkar », *Cerpit Review*, marzo 2010, n° 1, p. 77.

² Voir la forte critique de l'auteur aux Nations Unies ; cf. R. Panikkar, *El espíritu de la política*, op. cit., p. 166-168.

³ Voir l'intéressant article de J. L. Meza, « La dimensión política del ser humano. Una lectura teológica desde el pensamiento de Raimon Panikkar », *Cerpit Review*, marzo 2010, n° 1, p. 60-77.

Celui-ci cherche le fondement anthropologique du politique, la relation transcendantale entre la politique et ce qui la soutient et lui donne son ciment, à savoir, le sens de la vie. Le métapolitique veut donc rétablir le lien entre l'activité politique et l'être humain. La prise en compte de l'élément métapolitique permettrait d'éviter les fuites vers un autre monde ou le refuge dans une intériorité malsaine, voire dans l'acosmisme. Elle aiderait aussi à empêcher la dispersion dans l'action individuelle ou dans une activité exclusivement politique oubliant l'être humain lui-même. Comment cela se fait-il ?

Il ne s'agit pas d'une nouvelle stratégie politique, mais de découvrir dans l'être humain un noyau qui le lie au politique, à la *polis*, aspect que la technique politique ne peut pas épuiser. Le métapolitique prête attention à la dimension de transcendance de la politique. Cette transcendance pourrait faire penser à la réintroduction de l'élément religieux dans la politique. Il n'en est pas question. La transcendance en question est celle de la relation du politique à la politique et aux politiques. Le politique dépasse la politique et les politiques. Le métapolitique transcende le système politique tout comme l'homme ne s'épuise pas dans son corps, même s'il n'y a pas d'homme sans corps. Panikkar souhaite, nous semble-t-il, trouver l'âme de la politique, ce qui constitue son ciment et sa raison d'être. Et l'âme de la politique est la vie elle-même.

Pour mieux en saisir les enjeux, Panikkar donne quelques principes ou idées fondamentales.

4.4.3.1 Priorité de la Nation sur l'Etat

Panikkar prône la séparation de la Nation de l'Etat. La politique a été complètement absorbée par les Etats, alors que tout homme devrait se sentir concerné. C'est ce que J. Ellul appelle la « la politisation de l'homme moderne ».¹ La Nation, dit-il, est plus importante que l'Etat. Ce dernier est devenu un serviteur qui ne peut faire autre chose que se plier devant les indications de son maître, en l'occurrence, les plus puissants, économiquement parlant. Toutes les nations-état ont surgi, en outre, à l'intérieur des empires, peu importe le nom qu'ils aient eu,

¹ J. Ellul serait d'accord avec Panikkar. Dans son texte *L'illusion politique*, il affirme : « Tout penser en termes de politique, tout recouvrir par ce mot (en s'inspirant de Platon et de quelques autres, pour les intellectuels), tout remettre entre les mains de l'Etat, faire appel à lui en toute circonstance, déférer les problèmes de l'individu à la collectivité, croire que la politique est au niveau de chacun, que chacun y est apte : voilà la politisation de l'homme moderne. [...]. Nous ne pouvons concevoir la société que dirigée par un Etat central, omniprésent et omniscient. [...]. L'Etat incarne le bien commun » ; *op. cit.*, p. 40-41.

tels le *Commonwealth*, l'ONU ou la chrétienté elle-même. Ces empires ont une puissance suprême, ils sont souverains. L'uniformisation est la principale caractéristique des Etats : une technocratie unique, une seule administration. L'Etat ne peut pas être pluriculturel, car il doit s'appuyer sur une structure uniforme. Il a été bâti à une très grande échelle, tandis que la Nation fonctionne à l'échelle de la *polis* où, redisons-le, les relations sont fondamentales. En effet, la Nation est essentiellement relation, elle est au service de la Vie ; les Nations ne sont pas des universalisations, mais des concrétions particulières d'un idéal, certes, universel. Les Nations peuvent garder leurs langues et leurs visions du monde. Elles sont des microcosmes en relation avec d'autres microcosmes. Pour Panikkar, l'Etat correspond à l'individu isolé, tandis que la Nation le fait penser à la notion de personne. Les Nations impliquent des relations interdépendantes.

Le théologien espagnol souhaite mettre en valeur l'importance du particulier par rapport à l'universel, de l'*humanum* par rapport à l'institution froide et mécanisée, et ainsi revendiquer le droit des cultures et des peuples à exister autrement. C'est aussi une revendication des identités particulières et des visions du monde. Ceci nous renvoie à la première partie de cette recherche dans laquelle nous avons présenté le « Buen vivir ». Il s'agit, comme disait J. Ellul, de « défendre, d'une part, la nature et l'environnement, d'autre part, les populations locales contre les projets destructeurs et fausement déclarés d'intérêt général ».¹ Il faut donc repenser la composition des états multinationaux et dépasser le concept de « nations-états » comme base de la politique et privilégier les « nations-peuples ».² Panikkar affirme qu'entre l'idéologie moniste de l'empire et l'atomisme des états, il existe la réalité des nations, des tribus, des peuples, des ethnies. Leurs relations internes ressemblent davantage à celle d'un organisme que celles des individus d'une organisation. L'auteur actualise ainsi son intuition appliquée au domaine bien précis de la politique. La position de Panikkar est d'une très grande actualité. La crise écologique ne trouvera de solution que dans la solidarité des « nations-peuples » et non pas dans la machinerie des « nations-états ». Les membres d'une « nation-peuple » sont toujours en relation.

Pour Panikkar, en outre, la théologie ne peut pas se désintéresser de la politique. Il rejoint de toute évidence la pensée des théologiens tels que J. Moltmann, E. Peterson et J.-B. Metz, tout en donnant à sa perspective une coloration particulière marquée par les relations

¹ J. Ellul, *Penser globalement. Agir localement. Chroniques journalistiques*. Cressé : Editions des Régionalismes, 2009, p. 17.

² C'est la traduction que nous faisons de l'expression espagnole « naciones-pueblos », employée par l'auteur ; cf. R. Panikkar, *El espíritu de la política*, op. cit., p. 105.

inter-in-dépendantes et l'interculturalité. Il parle, suivant son intuition, tout comme ces grands théologiens, de l'importance de la théologie politique.¹ Son approche est interculturelle, bien qu'il prenne comme point de départ la théologie chrétienne. Nous reviendrons plus amplement sur cette question, avec des illustrations bien plus précises, dans la quatrième partie de cette recherche.

4.4.3.2 Confédération des peuples

Panikkar prend appui sur l'idée grecque du *συνπολίτευμα*, qu'il traduit par « civilisation humaine » ou, simplement, par « humanité ». Il ne s'agit pas d'être citoyen du monde, car cela est abstrait. On est citoyen d'une ville, même si cette ville fait partie du monde. La *συνπολίτευμα* grecque était une confédération de nations, une sorte d'union fédérale dans laquelle tous ses habitants avaient les mêmes droits. Le Nouveau Testament (Phil 3, 20) emploie le terme *πολίτευμα* pour parler de la vraie patrie des chrétiens. Le sens est le même, il s'agit de jouir des mêmes droits dans la ville.

Panikkar suggère que l'on reprenne la sagesse antique et que l'on imagine une nouvelle forme de convivialité humaine. La *συνπολίτευμα* ne serait pas une simple union d'états, mais une confédération de nations dans laquelle l'identité nationale de chacune des nations ne devrait pas se conformer à un modèle unique, mais pourrait se développer selon son propre génie. Cette confédération se ferait sur la base d'un pacte qui reposerait, lui, sur la confiance mutuelle. C'est une alliance, dit notre auteur, qui renvoie au métapolitique, ce n'est pas un simple pacte d'intérêts unilatéraux. Encore une fois, la proposition du théologien invite à penser au « Buen vivir » qui se décrit comme un processus qui naît dans les peuples eux-mêmes, en harmonie avec la nature. Tout comme eux, Panikkar souhaite aller au-delà du concept de développement et de ses multiples synonymes et applications. Nous reprendrons ceci plus amplement dans la quatrième partie.

¹ *Ibid.*, p. 149-172.

4.4.3.3 Intégration de la personne

Nous n'allons pas nous arrêter longuement sur ce point, car il a été objet d'étude tout au long de notre recherche. C'est la préoccupation principale de Panikkar : le sujet ultime de la politique doit être la personne humaine, comprise comme un nœud de relations.

Ajoutons, à ce que l'on a déjà dit, un élément important. Panikkar insiste souvent sur le fait que l'homme se découvre, grâce à sa conscience, comme étant un parmi tant d'autres. Cet autre n'est ni un *aliud*, ni un *alius*, mais un *alter*. L'*aliud* renvoie à l'autre, à une chose, tandis que l'*alius* fait penser à cet autre qui serait étranger à moi, différent à moi et qui ne m'intéresse pas. Pour Panikkar la personne, l'autre, ne peut être qu'un *alter*, c'est-à-dire une partie de moi-même. La Bible nous le rappelle lorsque l'on lit des épisodes comme celui d'Adam et Eve ou celui de Caïn et Abel. L'autre y est présenté comme étant *altera pars mei*, mais qu'on peut aussi faire devenir un *aliud*. Dans la société actuelle, l'homme a peur de se trouver seul, comme a eu peur Adam dans la Genèse. Pour le sortir de sa peur, Dieu lui propose la femme. Si l'autre (homme et nature) devient un *alius* ou un *aliud* pour l'homme, la solitude et donc la peur ne feront que s'incrémenter. Et, à la peur, l'homme répond par la violence. En revanche, si l'autre est mon *alter*, cet autre devient mon prochain, mon partenaire, mon complément. L'autre devient un sujet capable d'amour, d'aimer et d'être aimé.

Le métapolitique cherche alors le sens de la vie humaine, sachant que la politique n'est qu'un aspect de l'être humain. L'homme contemporain regarde la politique d'un mauvais œil, car elle ne répond plus à ses intérêts. L'injustice et les abus des politiciens l'ont fait tomber dans l'indifférence. L'objectif du métapolitique est d'ouvrir l'horizon vers la dimension la plus humaine. Le projet politique acquiert son véritable sens dans l'humain. Avec une belle phrase qui nous rappelle l'évangile de Jean, Panikkar exprime sa pensée : « C'est en protestant, en se révélant, en transformant, en échouant, voire en mourant pour améliorer notre situation et celle des opprimés de la terre, que nous atteindrons la plénitude ».¹ Le ciment du métapolitique est donc la personne. C'est pour elle qu'il faut se battre.

4.4.3.4 Décapitalisation de la culture

L'argent est devenu l'élément totalisateur, il a pénétré toutes les strates de la société : l'alimentation, la santé, l'éducation, le bien-être, le mariage, enfin, tout. La monétarisation a

¹ *Ibid.*, p. 170-171.

rendu notre culture malade. L'appel de Panikkar est simple : le monde réel n'est pas fait de produits monétaires. Cela concerne non seulement les valeurs spirituelles mais aussi les réalités matérielles. Tout doit être payé, l'eau, l'alimentation, le divertissement, et bientôt probablement aussi l'air. Il faut redonner la place qui leur revient à la gratuité, à la solidarité, à l'amitié, aux valeurs traditionnelles dont le respect de la terre et des ressources naturelles.

4.4.3.5 Reconduction de la science moderne à ses propres limites

La science moderne a des limites, elle les connaît. Il faut redécouvrir l'*ordonnement* de la réalité. La science est diffuse, reconnaître sa place et ses limites fait partie des moyens pour sortir du système bloqué dans lequel nous nous trouvons.¹ La science ne donne pas accès à toute la réalité, car tout n'est pas objet d'étude de la science.

4.4.3.6 Substitution de la technocratie par l'art

Panikkar reprend le sens originel du mot *technê*, c'est-à-dire *art, technique*. L'artisan a besoin d'inspiration, d'une certaine sagesse. Or, la technologie a substitué le *pneuma* par le *logos*, si bien que le scientifique n'a besoin que d'information pour créer. La technique est devenue technocratie. Les capitaux des puissants, l'accélération, l'efficacité, entre autres, ont tué l'inspiration. Les mégamachines dominent et détruisent maintenant le monde.

Le mot « art » doit être compris ici comme ce qui articule la vie par la création artistique de la personne. Le sens de la vie consiste, dit Panikkar, à faire de chacun de nous une œuvre d'art et pour cela il faut la collaboration de tout l'univers.

Il semble évident que la question politique développée par notre auteur renvoie à la question de l'eschatologie. Il ne s'agit ni de nier « le ciel », ni de valider uniquement l'action présente. L'eschatologie doit être productive et critique, elle doit se transformer en une espérance capable d'apporter un changement. Tout comme J.-B. Metz, Panikkar croit que les promesses eschatologiques doivent porter vers une prise de distance et, en même temps, vers un engagement vis-à-vis du monde. C'est aussi la position de W. Kasper qui considère l'homme comme l'être de l'espérance. L'homme chemine, attend, souffre, travaille, rêve et

¹ G. Siegwalt se joint à ceux qui pensent qu'il nous faut « un nouveau concept de science, ouvert à la dimension de transcendance du réel » ; cf. G. Siegwalt, *Le défi scientifique. L'ébranlement de la civilisation moderne – l'université et la théologie – la sauvegarde de la création*, op. cit., p. 75.

pense, pour une réalité meilleure et plus juste. L'homme est le seul être insatisfait qui cherche toujours quelque chose de plus. Ainsi, pour tous ces auteurs, y compris, bien entendu, Panikkar, la politique fait partie du salut.

Nous arrivons ainsi au terme de cette partie. Il convient maintenant de faire une synthèse qui permette au lecteur de retrouver les principales clés d'interprétation de l'intuition de Raimon Panikkar. Cela nous permettra, en même temps, de laisser le champ ouvert pour notre prochaine étape.

4.5 Synthèse et ouverture

Le parcours réalisé a permis de se rendre compte que, bien que l'intuition de Panikkar concernant l'écosophie soit tout à fait originale, elle aurait pu avoir comme point de départ la proposition d'A. Næss. Inspiration et dépassement pourraient être les termes appropriés. Panikkar sait prendre distance et générer une pensée originale basée sur son intuition cosmothéandrique.

La crise environnementale et l'insuffisance des réponses se trouvent à la base de la pensée de ces deux auteurs. Panikkar souligne la relevance de la conscience qui est constituée de la foi et du mythe. La foi renvoie à cette recherche toujours inachevée de liberté et de transcendance, tandis que le mythe évoque plutôt l'immanence, ce qu'il y a de culturel dans la conscience humaine.

Notre auteur se propose de réaliser une lecture de l'histoire qui prenne en compte une large période de six mille ans, approximativement. Dans ce laps de temps, il discerne trois époques ou moments qu'il aime bien nommer, non pas chronologiques, mais kairologiques. Il s'agit des moments œcuménique, économique et catholique, avec un intervalle écologique entre les deux derniers. La crise environnementale se trouve dans cet intervalle et marque le début d'une nouvelle époque, d'une nouvelle conscience. La crise signifie aussi changement, c'est le mouvement d'un monde vers un autre, dans lequel le sens communautaire fait son apparition. Car, la crise écologique est avant tout une crise de fragmentation, de séparation, de divorce entre trois dimensions d'une même réalité, à savoir, la dimension divine, la dimension humaine et la dimension cosmologique, considérées par notre auteur comme étant un invariant culturel et religieux.

L'intuition cosmothéandrique plonge ses racines dans au moins, deux débats philosophico-théologiques très importants. Il en va de la conception même de Dieu, mais aussi de l'homme et de sa place dans le cosmos. Le premier débat concerne la conception du temps et le deuxième la notion de Dieu, notamment la question de la désontologisation de Dieu ou la dédivinisation de l'Etre. C'est la fameuse discussion ou querelle de l'ontothéologie. Panikkar, à la suite d'un bon nombre d'auteurs, prône une désontologisation de Dieu. Dieu n'est pas un Etre absolu, il est constitué de relations. La réalité elle-même est aussi faite de relations, rien n'est isolé, tout est en relation. Cet invariant théanthropocosmique se retrouverait dans toutes les cultures et religions ; elle fait du chiffre trois le symbole par excellence. La réalité est ainsi constituée de trois éléments : Dieu-Homme-Monde. C'est l'intuition de Panikkar qui lie la Trinité Divine avec ce qu'il nomme la Trinité Radicale. Le pont entre ces deux aspects – Trinité Divine et Trinité Radicale – de la seule et unique réalité est le Christ, manifesté en Jésus, mais qui peut avoir été révélé et peut se révéler aussi et encore ailleurs.

L'intuition de Panikkar implique une spiritualité avec une portée bien précise qui invite à l'engagement politique de l'homme. On pourrait résumer en six mots clés, l'intuition cosmothéandrique : relations, inter-in-dépendance, sécularité, tempiternité, écosophie et métapolitique. Cela présuppose une prise de distance de certaines formulations théologiques, notamment celle de Dieu comme étant un Etre absolu qui a donné lieu à une anthropologie et une eschatologie désengagées vis-à-vis du cosmos.

L'apport de Panikkar est énorme. Comment fait-il avancer la question éco-théologique et dans quelles directions ? Le théologien espagnol nous a indiqué un domaine : la politique. Nous identifions un autre chantier qui devrait être abordé comme étant une suite tout à fait cohérente de la pensée de notre auteur. Il s'agit de l'éthique. Ce sont deux domaines distincts, certes, mais dans une relation étroite. Il nous faut une éthique écologique, claire et précise, une nouvelle alliance, un nouveau pacte qui prenne en compte le Corps entier, c'est un pacte de fidélité avec nous-mêmes. Cette éthique aurait comme ciment l'amour, c'est-à-dire les relations entre toutes les dimensions de la réalité et l'inter-fécondation des cultures. Ceci inviterait à relancer non seulement la question de la théologie politique, mais aussi à revisiter l'eschatologie et l'ecclésiologie. Une critique des institutions démocratiques semble aussi nécessaire.

Dans les deux dernières parties que nous allons entreprendre tout de suite, une même grille de travail va être proposée, composée de trois sous-parties ou chapitres. Un premier

chapitre se posera la question concernant l'existence de la discipline concernée (éthique et politique théologiques) et si elle répond aux besoins d'une nouvelle ère écologique. Le deuxième chapitre établira clairement et explicitement les présupposés de la discipline et, dans un troisième chapitre, nous aborderons la proposition elle-même. Comme nous le disions dans l'introduction, ces deux chapitres avancent par tâtonnements, c'est-à-dire qu'il est question de discerner dans l'histoire et la vie contemporaines des possibles prolongements de la pensée de Panikkar. C'est toujours l'intuition cosmothéandrique la source de notre inspiration.

La fin de la deuxième partie que nous venons de conclure portant sur le métapolitique, la logique inviterait à commencer notre analyse avec l'apport de notre auteur et ses prolongements dans ce domaine. Nous allons cependant ouvrir une parenthèse pour développer tout d'abord l'éthique, car nous croyons que celle-ci prépare le chemin de manière naturelle au domaine politique.

Voilà la feuille de route que nous avons et que nous nous proposons de suivre dans les deux dernières parties de notre travail.

TROISIEME PARTIE

L'apport éthique de R. Panikkar et ses prolongements

« Pour une éthique *éco-théo-sophique* »

Debout sur le sol nu, la tête baignée par l'air joyeux et soulevée dans l'espace infini, tous nos petits égoïsmes s'évanouissent. Je deviens une pupille transparente ; je ne suis rien, je vois tout ; les courants de l'Etre universel circulent à travers moi ; je suis une partie ou une parcelle de Dieu. Le nom de l'ami le plus cher sonne alors comme étranger et fortuit : être frère ou ami, maître ou serviteur apparaît comme un embarras et un détail sans valeur. Je suis l'amant de la beauté immortelle et sans entraves. Dans la nature sauvage, je trouve quelque chose de plus cher et de plus primordial que dans les rues et les villages. A travers la tranquillité du paysage, et spécialement sur la ligne lointaine de l'horizon, l'homme contemple quelque chose d'aussi magnifique que sa propre nature.¹

Une question se pose d'emblée au début de cette nouvelle partie et après le long parcours que nous avons déjà fait. Peut-on *redevenir* un membre de la nature et non pas un observateur lointain et indifférent ? Est-ce possible ? La société consumériste dans laquelle nous sommes nous a arraché le plus important : notre *être*, pour nous porter vers l'*avoir*. Il est quand même intéressant de noter l'attente impatiente des contemporains des jours de vacances pour partir se ressourcer « dans la nature ». Parce qu'on n'y est plus. Parce que la nature donne quelque chose que la ville n'a pas. Et pourtant, il ne peut pas s'agir d'aller tous vivre maintenant dans les « montagnes sauvages ». Il n'est plus question de s'installer dans un endroit quelconque où la nature serait encore « sauvage ». D'ailleurs, y a-t-il encore un coin quelque part qui soit resté vierge, non colonisé par l'être humain ? La ville nous a domestiqués, nous ne pouvons plus la quitter, comme un chien ne peut plus quitter son maître courant le risque de mourir ... « dans la nature ».²

Le changement climatique a instauré, par ailleurs, un état de violence qui a tendance à se généraliser partout dans le monde. Il suffit de voir de près ce que H. Welzer appelle « les guerres de l'eau » qui ont éclaté dans les années 1990 et les quantités de réfugiés sur les côtes de Ténériffe, de Gibraltar, de l'Andalousie, de la Sicile et actuellement en Hongrie et en Turquie montrant les conséquences sociales et politiques dudit changement. Les causes structurelles de conflits se voient sans doute maintenant renforcées par des problèmes écologiques et par la perte de ressources comme le sol et l'eau. Il est tout de même étonnant qu'on en parle très peu

¹ R. W. Emerson, *La Nature*, (1836). Paris : Allia, 2009, p. 14.

² Nous n'abordons pas ici l'importante réflexion sur le dualisme entre homme et nature instauré par les défenseurs de la *wilderness*. Intéressante est aussi la remarque faite par C. Pelluchon sur la domestication des animaux : « La prise en compte de la vulnérabilité du vivant, loin d'effacer toute différence entre l'homme et les animaux, souligne notre responsabilité à l'égard d'êtres qui peuvent être les victimes des mauvais traitements que nous leur infligeons et qui, en raison de notre mode de développement, dépendent de plus en plus de nous pour leur survie et leur habitat » ; C. Pelluchon, *Eléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*. Paris : Cerf, 2011, p. 151.

et que « les gens assistent au déclin de la biodiversité sans s'émouvoir outre mesure ».¹ Dans la première partie de notre recherche, nous avons dépeint un panorama un peu sombre du futur. Pourra-t-on s'en sortir ? On aurait raison d'hésiter, tellement la situation est critique.

L'être humain a un corps, certes, mais aussi une âme et un esprit. Or, la société consumériste nous a démembrés, nous a ôté, parce que cela la gêne, l'esprit, le *noûs*. Dieu n'est pas non plus une théorie nécessaire et l'homme qui pense est aussi un obstacle. Nous sommes devenus des machines, un corps sans esprit et sans âme. Ce qui importe c'est de bien alimenter le corps (et encore !). La société contemporaine ne pense qu'au corps.

R. Panikkar nous a invités, dans les chapitres précédents, à recouvrer la structure trinitaire de l'être humain et de toute la réalité et nous propose, en outre, comme possible solution à la crise *écologique*, de faire un pas de plus vers l'*écosophie*, c'est-à-dire, à prêter attention à la sagesse de la terre. Pour ce faire, nous croyons ne pas nous tromper en faisant l'interprétation de sa pensée dans le sens de travailler deux domaines de la réalité : l'éthique et la politique. Guattari avait également déjà dit qu' « Il n'y aura de réponse véritable à la crise écologique qu'à l'échelle planétaire et à la condition que s'opère une authentique révolution politique, sociale et culturelle réorientant les objectifs de la production des biens matériels et immatériels »² nous renvoyant aux registres biologiques, sociaux et subjectifs pour que ce véritable changement s'opère. Il faut donc un changement au niveau personnel et social.

Le point de départ doit donc être le renouveau, le changement radical. La théologie doit aussi s'interpeller : faut-il qu'elle change radicalement ? Panikkar et de nombreux autres auteurs le croient ainsi. Il faudrait donc remettre la théologie en chantier, il faudrait qu'elle *évolue* pour pouvoir répondre aux questions de la société contemporaine. L'urgence de la crise écologique doit remettre en cause les arguments de la théologie. Ne faut-il pas revenir en arrière et reprendre la simplicité évangélique pour ensuite pouvoir retourner dans le présent qui est le nôtre ? Peut-être bien !

Les 500 ans de colonisation/évangélisation du continent latino-américain ont fait surgir un certain nombre de notions qui nous interpellent. Nous aimerions bien reprendre ici celle de territoire. En effet, nos territoires ont été colonisés, sur eux une semence étrangère a été plantée. Nos cerveaux ont été également conquis, une pensée étrangère y a été greffée, un style de vie accéléré et vide de sens nous a été donné. Nos ancêtres étaient considérés comme des

¹ H. Welzer, *Les guerres du climat*. Paris : Gallimard, 2009, p. 275.

² F. Guattari, *Les trois écologies*, *op. cit.*, p. 14.

paresseux, simplement parce qu'ils ne regardaient pas la vie avec les mêmes yeux. Mais, ce nouveau style de vie nous l'avons fait nôtre sans plus ; parfois, seulement parfois, au prix du sang. Il faut « reterritorialiser » notre continent, nos cerveaux, nos vies. Il faudrait peut-être aussi reterritorialiser notre manière de faire de la théologie. Il faut, avant tout, faire une alliance de solidarité avec ceux qui espèrent. Ne faudrait-il pas faire de même avec la théologie dans son ensemble ? Elle est devenue une affaire de quelques-uns. Le pouvoir se répartit aussi chez les théologiens. Une certaine théologie s'est imposée : « La théologie dominante, dit G. Casalis, quelle qu'en soit la couleur, s'est ainsi imposée, parce qu'elle est, en fait, la théologie de la domination [...] ». Avec toutes ses prétentions à l'universalité et à la pérennité, elle est aussi enracinée dans des structures et pratiques sociales et historiques précises ».¹ Il faut sans doute aussi libérer la théologie des chaînes qui l'oppressent, et sans doute « décoloniser l'imaginaire théologique ». Il ne faut pas, en tout cas, perdre l'espérance que nous donne la foi, tout en travaillant pour atteindre le changement souhaité. C'est dans ce sens qu'il faut lire la proposition de notre auteur que nous nous permettons maintenant de reprendre, interpréter et compléter.

Première tâche basique et urgente : réaliser un nouveau pacte, une nouvelle alliance avec notre corps (notre Corps !), un pacte de fidélité avec nous-mêmes. A. Leopold proposait une « éthique de la terre » et M. Serres un « contrat naturel », R. Panikkar propose, quant-à lui, une « nouvelle conscience ». Le premier affirmait avec raison qu'il n'existe pas « d'éthique chargée de définir la relation de l'homme à la terre, ni aux animaux et aux plantes ».² En effet, les éthiques abordent et trouvent des solutions pour les problèmes qui surgissent lorsque des individus humains entrent en relation dans la société. Plus récemment, un droit a également été donné aux femmes et aux enfants vis-à-vis de leurs agresseurs. Or, la nature n'a pas un tel droit³, même si l'on voit surgir aujourd'hui bon nombre d'associations ou simplement des personnes qui réclament ce droit. Des petits pas ont été faits. Il faudrait peut-être réfléchir et élargir les frontières de la communauté de façon à ce qu'on tienne aussi compte de la terre (le sol, les plantes et les animaux). Car tous ont le droit d'exister, indépendamment du bénéfice de l'être humain. Les choses n'ont pas seulement une valeur en soi, comme affirment certains philosophes, une valeur intrinsèque, mais aussi une valeur relative sans aucun « centre ». Sans l'autre rien n'existerait. Une telle vision relationnelle ferait passer l'*homo sapiens* de

¹ G. Casalis, *Les idées justes ne tombent pas du ciel*. Paris : Cerf, 1977, p. 26 et 39.

² A. Leopold, *Almanach d'un côté des sables*, op. cit., p. 257.

³ H. Welzer plaide pour la création d'une organisation internationale de l'environnement et d'un tribunal international de l'environnement. Cf. *Les guerres du climat*, op. cit., p. 148.

conquérant à membre et citoyen de la seule communauté qui existe. La terre (les montagnes, les rochers, les plantes et les animaux) ne serait plus un adversaire, mais un compagnon de voyage. L'humanisme tant prôné et chéri par les contemporains atteindrait d'autres sommets. Homme et nature ne font qu'un seul et même Corps.

L'éthique théologique ou la théologie morale a essayé, entre autres, de répondre aux questions suivantes : Qu'est-ce qu'on peut faire ? Qu'est-ce qu'on ne peut pas faire ? Qu'est-ce qui est permis ? Qu'est-ce qui est défendu ? La plupart du temps, suivant Kant, on essaie de trouver l'impératif moral. Avec S. Pinckaers¹, nous croyons que l'éthique chrétienne a été réduite pratiquement à la question de l'obligation.² Or, il faudrait la compléter avec la question du bonheur, plus importante à notre avis, car elle renvoie au sens de la vie. Un travail pionnier doit donc être mené dans ce domaine. Il faudrait que nous nous demandions, dans les pages qui suivent, toujours à la lumière de la proposition de Panikkar, si l'éthique théologique qu'on possède est suffisante pour apporter une réponse satisfaisante aux problèmes posés par la crise écologique ou bien s'il nous en faut une autre. La théologie trouve-t-elle dans sa riche tradition éthique une réponse appropriée ou bien doit-elle sortir de ses vieux schémas ? Nous nous aiderons de la réflexion philosophique de R. Sylvain Routley, K. E. Goodpaster, J. Baird Callicott, H. S. Afeissa et de bien d'autres pour essayer de répondre à ces questions. Tenter de trouver une éthique écosophique sera le but de cette troisième partie.

L'éthique et la politique ne peuvent pas aller toutes seules, il est nécessaire qu'elles soient toujours ensemble et doivent en outre se faire accompagner de la spiritualité. Ethique, politique et spiritualité doivent être considérées conjointement, elles forment un cercle qui revient constamment sur chacun de ses éléments : de l'éthique à la politique et de celle-ci à la spiritualité. Mais la spiritualité doit aussi alimenter l'éthique et la politique. Elles sont inséparables, elles s'interpénètrent périchorétiquement, mutuellement. C'est la leçon que nous croyons tirer de la proposition de notre auteur. La spiritualité dont parle Panikkar a des traits très particuliers, nous en avons avancé quelques-uns à la fin de la deuxième partie de notre travail. C'est avant tout une spiritualité de la terre, c'est une spiritualité qui écoute la sagesse de la terre manifestée dans la vie des peuples et des cultures. Les quelques pistes données par notre auteur doivent bien entendu être complétées et actualisées à la lumière d'une société bien

¹ Cf. S. Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*. Paris : Cerf, 1990.

² A. Thomasset pense que le passage d'une morale du bonheur et des vertus à une morale de l'obligation a été opéré par le courant nominaliste. Ainsi, par exemple, pour Ockham, « seul importe le rapport des deux libertés humaine et divine, et ce rapport est pensé en termes d'obligation. La volonté divine s'exprime par une loi que l'homme doit connaître et appliquer ». Cf. A. Thomasset, *Interpréter et agir. Jalons pour une éthique chrétienne*. Paris : Cerf, 2011, p. 157.

plus complexe et d'une crise écologique qui a atteint des degrés inouïs. C'est le travail que nous nous proposons de réaliser pour le troisième chapitre de cette dernière partie. Voilà, une fois de plus, notre feuille de route. Nous sommes dans un terrain nouveau et inconnu, nous avançons, nous-aussi, par tâtonnements.

Chapitre 1. Une nouvelle éthique en théologie ?

Les XX^e et XXI^e siècles sont venus chargés de nouveautés dans tous les domaines, il n'est pas nécessaire de les rappeler. Elles ont amélioré la vie de l'être humain (de quelques-uns !) sur terre. Elles ont aussi remis en question les valeurs traditionnelles. Il est clair aussi qu'un bon nombre de ces découvertes nous ont portés vers l'actuelle crise écologique, laquelle a obligé à repenser toutes les données acquises et reçues par tous ou presque. La théologie n'en est pas moins concernée. Un domaine qui s'est vu directement touché est celui de l'éthique. La réflexion philosophique dans ce domaine s'est imposée sur le devant de la scène, notamment aux Etats-Unis. Il faut dire que les Etats-Uniens ont toujours été particulièrement sensibles à la question écologique, bien qu'ils soient aussi les plus grands pollueurs de la planète, devancés seulement par les Chinois. La théologie reste toujours à l'arrière. Très peu ou presque rien n'a été fait dans ce domaine. Les théologiens discutent encore sur des questions éthico-médicales (ce qui est très bien !) et ne semblent pas montrer un intérêt particulier pour l'aspect éthique de la crise écologique.

Il paraît non seulement évident mais aussi nécessaire qu'une réflexion doive être menée dans ce domaine en théologie. Il faudrait essayer de répondre aux questions : l'éthique théologique dont nous avons hérité apporte-t-elle des réponses satisfaisantes dans le contexte de la crise écologique ou bien nous en faut-il une autre ? S'il nous en faut une autre, quels seraient ses présupposés ? Comment pourrait-on la définir et quelles seraient ses caractéristiques ? C'est bien à ces questions que les sections suivantes vont essayer de répondre.

1.1 Mise en contexte

Avant d'entrer dans la discussion, il paraît opportun de s'arrêter au préalable, ne serait-ce que brièvement, sur un certain nombre de notions pour mieux pouvoir affiner notre propos. Il conviendrait, avant tout, d'établir une distinction entre « éthique » et « morale », dans le but de savoir par lequel des deux nous sommes concernés. Il faudrait donc les définir et présenter les classifications existantes dans le domaine de l'éthique de la nature. Il nous semble également nécessaire de se demander s'il existe une éthique/morale chrétienne et quelles seraient ses caractéristiques. Toutes ces données vont nous permettre d'aborder la question

d'une possible nouvelle éthique/morale en théologie qui pourrait être provisoirement qualifiée d' « éthique/morale éco-théologique ».

1.1.1 Définitions et classifications

L'étymologie du mot ne nous aide pas beaucoup à distinguer ces deux vocables. En fait, « morale » et « éthique » viennent de deux mots (*ethos* en grec, *mos/mores* en latin) qui signifient à peu près la même chose, à savoir, les mœurs, la façon de vivre et d'agir. Les anciens, nous rappelle Comte-Sponville¹, ne faisaient pas de distinction. En effet, chez les Grecs, l'éthique faisait partie de la philosophie à côté de la physique et de la logique. Elle concernait la conduite de la vie humaine dans la recherche du bien. Socrate, par exemple, concevait l'éthique, nous rappelle L. Gerbier, comme une « sagesse pratique qui vise le savoir de ce qui est bon »² ou, simplement, « le bon dans la recherche de ce qui doit être », alors que pour Aristote l'éthique était « le traité des plaisirs et des peines » et « la science de la formation du caractère ».³

Si l'on veut établir une distinction entre ces deux concepts, il faut se référer à son usage plus récent. Ainsi, on pourrait dire toujours avec Comte-Sponville que Kant est le philosophe de la morale et Spinoza celui de l'éthique ; ce qui signifierait opposer l'absolu et le relatif, l'universel et le particulier, l'inconditionnel et le conditionné. En d'autres termes, « la morale commande et l'éthique recommande ».⁴ Prenons la définition que donne Comte-Sponville de chaque mot. Il définit *la morale* comme un : « discours normatif et impératif qui résulte de l'opposition du Bien et du Mal, considérés comme valeurs absolues ou transcendantes. Elle est faite de commandements et d'interdits : c'est l'ensemble de nos devoirs. La morale répond à la question : 'Que dois-je faire ?'. Elle se veut une et universelle. Elle tend vers la vertu et culmine dans la sainteté (au sens assigné par Kant selon qui une volonté sainte est une volonté conforme en tout à la loi morale) » ; alors que l'*éthique* serait « un discours normatif mais non impératif [...] qui résulte de l'opposition du *bon* et du *mauvais*, considérés comme valeurs simplement relatives. Elle est faite de connaissances et de choix : c'est l'ensemble réfléchi et hiérarchisé de nos désirs. Une éthique répond à la question : 'Comment vivre ?'. Elle est

¹ A. Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*. Paris : Puf, 2001, p. 218.

² L. Gerbier, « Ethique », M. Blay (dir.), *Grand Dictionnaire de la Philosophie*. Paris : Larousse/CNRS éditions, 2012, p. 387.

³ N. Baraquin et al., *Dictionnaire de philosophie*. Paris : Armand Colin, 2005, p. 131.

⁴ A. Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, *op. cit.*, p. 218.

toujours particulière à un individu ou à un groupe. C'est un art de vivre : elle tend le plus souvent vers le bonheur et culmine dans la sagesse ».¹ Pour cet auteur, l'éthique contient la morale, elle est plus vaste et fondamentale.

G. Hess propose une autre distinction. L'éthique est définie comme une *activité d'ordre philosophique* qui consiste « à élaborer des règles de comportement, des obligations, des interdictions, des injonctions en vigueur au sein d'une collectivité humaine et destinées à permettre le bien vivre ».² La morale, quant-à elle, serait l' « ensemble des règles et des valeurs en vigueur au sein d'une société, déterminantes pour juger le comportement des individus sur le plan moral ».³ Outre le fait que G. Hess semble donner une définition opposée à ces termes, par rapport à celle de Comte-sponville, remarquons aussi que l'accent est toujours mis sur le « devoir faire », c'est-à-dire sur les règles, les obligations et les interdictions qui permettraient ou faciliteraient la vie en société. Il en va de même du théologien catholique X. Thévenot pour qui la morale est « un ensemble organisé d'interdits, de règles, de normes, de valeurs, de modèles [...] que telle société donnée croit devoir mettre en œuvre pour devenir plus humaine »⁴, alors que l'éthique serait « une *réflexion philosophique* sur les conditions de possibilité d'une morale ».⁵ Remarquons qu'ici le but est de devenir plus humain et non pas simplement de bien vivre en société et, pour y arriver, il suffit aussi d'avoir clairement à l'esprit quelles sont les règles, les normes, les valeurs et les modèles de la société à laquelle tel ou tel individu appartiendrait.

De ces définitions on pourrait conclure que, pour bien vivre en société, il suffit d'avoir les règles positives et les interdictions opportunes. Ainsi, aussi bien l'éthique que la morale ne seraient concernées que par ce qui peut et doit être fait, bien que la première soit présentée comme une réflexion théorique et la seconde comme son application concrète.

Notons que tous ces auteurs restent sur le champ de l'impératif, de l'obligation. On peut dire qu'il s'agit-là des éthiques de l'obligation ou du devoir. Or, un certain nombre de philosophes environnementalistes ont adopté une autre perspective qu'il convient maintenant de mentionner, à savoir, l'éthique dite des vertus ou du bonheur. Pour ceux-ci, d'après G. Hess « le bien ultime de l'éthique des vertus réside dans le bonheur au sens de l'épanouissement

¹ *Ibid.*, p. 218-219.

² G. Hess, *Ethiques de la nature*. Paris : Puf, 2013, p. 87.

³ *Idem.*

⁴ X. Thévenot, *Morale fondamentale : notes des cours*. Paris : Éditions Don Bosco/Desclée de Brouwer, 2007, p. 16.

⁵ *Idem.*

humain ou encore de la vie bonne, d'une vie de qualité ».¹ Cette éthique serait moins centrée sur l'action à accomplir ou sur le devoir faire que sur l'agent qu'on souhaite devenir. Il est question de rendre l'agent vertueux dans l'ordre de l'excellence dans le but de s'engager dans un monde réel et concret et *non seulement pour devenir meilleur pour soi-même* ; la virtuosité se lit en fonction d'un monde qui requiert des actions adaptées à des situations singulières. Dans cette conception vertueuse de l'éthique, le bonheur est lié aux vertus morales : le courage, la pudeur, la tempérance. L'homme heureux serait l'homme vertueux.

Quelqu'un pourrait affirmer que, pour l'éthique du devoir, le bonheur s'atteindrait lorsque l'homme arrive à accomplir toutes les règles édictées. Nous ne le croyons pas, car cette éthique est plus centrée sur l'action accomplie que sur la personne elle-même. On pourrait évidemment argumenter que l'action est réalisée parce qu'il y a derrière elle un esprit, une option personnelle. Soit ! Cependant, rien ne garantit que l'accomplissement des lois soit précédé d'une option personnelle, d'une conviction. La réalité montre que les lois s'accomplissent souvent parce qu'elles ont été formulées de manière négative, c'est-à-dire qu'elles disent ce qu'il ne faut pas faire. Il est donc fort possible qu'il s'agisse plutôt d'une imposition, d'un pur « conséquentialisme ». Pour l'éthique de la vertu, ce qui importe c'est la personne elle-même. Etant vertueuse, elle accomplira avec plus de conviction les normes et les lois auxquelles elle se voit soumise. L'éthique ne peut pas faire abstraction du sujet humain, de la personne qui engendre l'action. Il ne faudrait pas non plus séparer l'idée du bien par rapport aux notions de perfection et de bonheur. L'être humain doit être compris davantage comme un être qui agit en vue du bien et non pas seulement comme un être qui accomplit des règles extérieures à lui-même. Ce bien doit également être en connexion avec son être, il réside dans la perfection qui convient à sa nature.

Nous allons adopter dans cette recherche la définition de l'éthique proposée par Comte-Sponville, plus en accord avec notre propos. Il affirme en outre – ce qui nous semble tout à fait correct – qu'il est impossible de choisir entre morale et éthique, elles doivent aller ensemble car nul ne peut se passer d'éthique ni de morale. Nous le croyons aussi. Il faut cependant dire que la société contemporaine a mis davantage l'accent sur les normes à accomplir, c'est-à-dire qu'elle a plus insisté sur la déontologie que sur les finalités. Il en va de même de la théologie. Il faut donc récupérer la téléologie et arriver à atteindre un équilibre si l'on veut apporter une

¹ G. Hess, *Ethiques de la nature*, op. cit., p. 95.

réflexion significative dans le contexte de la crise écologique. Cela fait que, du coup, nous options davantage pour la téléologie comme moyen plus opportun et convenable.

Outre les définitions que nous venons d'exposer, il existe un certain nombre de postures en éthique environnementaliste en ce qui concerne la communauté morale de la nature.

1.1.2 Postures en éthique environnementaliste. L'écocentrisme holiste de J. B. Callicott

En effet, ces postures vont du théocentrisme – qui octroie un statut privilégié aux humains car ils ont été créés à l'image de Dieu – jusqu'à l'écocentrisme qui affirme l'existence d'une sorte de finalité de la matière, en passant par l'anthropocentrisme moral¹, le pathocentrisme² et le biocentrisme.³ Il existe aussi ce qu'on appelle des éthiques extensives et inclusives en fonction de l'intérêt qu'elles portent ou pas à d'autres êtres de la nature que les seuls humains. Philippe Descola préfère les appeler éthiques extensionnelles et éthiques holistes, ces dernières s'efforçant d'échapper à une vision dualiste du monde qui séparerait l'homme de l'environnement.⁴ J. Baird Callicott opte plutôt pour la notion d'éthiques extensionnistes ou écocentrismes holistes incluant tous ceux qui attribuent un statut moral à d'autres êtres vivants que les hommes. Le but de Callicott est celui de dépasser la vision dualiste du monde en s'inspirant de l'éthique de la terre d'A. Leopold.

Notre recherche se situe dans la ligne de l'écocentrisme holiste bien que nous pensions qu'il est inévitable de tenir un certain discours anthropocentré. Cela ne veut pas dire pour autant que nous ne donnions pas de la valeur aux choses et aux animaux. Il faut renoncer à l'anthropocentrisme, notamment dans sa version forte ou radicale, aux pathocentrismes, voire aussi aux biocentrismes, car ils ne tiennent pas compte de toutes les entités naturelles. Parmi les propositions écocentrismes holistes, il convient de mentionner celle de Klaus Michael Meyer-Abich et celle de J. Baird Callicott. Meyer-Abich affirme que l'environnement est multiple et relatif. Il ne veut plus appeler le « monde naturel » comme le « monde alentour », mais comme le « monde avec lequel nous vivons », c'est-à-dire comme une *Mitwelt* ce qui serait une manière

¹ Ses partisans affirment que les hommes sont les seuls à faire partie de la communauté morale ; cf. G. Hess, *Ethiques de la nature*, op. cit., p. 113.

² Ils font dépendre la considération morale d'un être naturel d'une forme de sensibilité manifestée par la souffrance ou la non-souffrance ; cf. *Idem*.

³ C'est une posture non-anthropocentrée. Pour être considéré moralement, un être naturel ne doit pas forcément être doué de sensibilité, il suffit qu'il soit vivant ; cf. *idem*.

⁴ Cf. G. Hess, *Ethiques de la nature*, op. cit., p. 157.

de se décentrer et de dire que les autres entités vivantes ne sont pas là pour les êtres humains. Pour cet auteur, « il ne faut pas confondre le Tout de la nature avec la *Mitwelt*. Les animaux, les plantes, les mers, les montagnes et les rivières, font partie de la nature, parce que c'est par la force d'une seule nature qu'ils sont ce qu'ils sont ; mais ils ne sont pas eux-mêmes la nature ».¹ Une éthique holiste comme celle de Meyer-Abich doit valoir non seulement pour tous les agents moraux, mais elle doit aussi concerner le Tout de la nature. J. B. Callicott, à la suite d'A. Leopold, défend une éthique de la terre où il y aurait, à côté du soi des êtres vivants individuels, un soi des totalités dont la fonction biologique est de se maintenir en vie. Callicott comprend l'être humain comme inséré dès le départ au sein d'une communauté. Ainsi, « une chose est juste lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Elle est injuste si ce n'est pas le cas ».² Arrêtons-nous davantage sur l'écocentrisme holiste de Callicott.

Callicott prend donc comme point de départ l'éthique de la terre d'A. Leopold pour qui l'extension de l'éthique est un processus d'évolution écologique. Ceci doit être lu et compris dans le contexte de la théorie de l'évolution de Darwin. En effet, d'après cet auteur, l'éthique a pris naissance d'une manière bien spécifique et elle va se développer et se complexifier peu à peu. La philosophie occidentale considère que c'est la raison qui se trouve à l'origine de l'éthique et non pas les dictées d'une divinité quelconque. Callicott soutient que la raison est une faculté fragile qui est récemment apparue. Par conséquent, il ne serait pas logique de supposer qu'elle ait évolué en l'absence de capacités linguistiques complexes, dont l'évolution à son tour est liée à des sociétés hautement développées. Les êtres humains n'auraient pas pu devenir des êtres sociaux sans limiter leur liberté d'agir dans leur lutte pour l'existence. Cela veut dire qu'il a dû être éthique avant d'être rationnel. Suivant Leopold, Callicott pense que l'éthique commence avec l'affection filiale et parentale commune à tous les mammifères. Ainsi, l'éthique aurait son origine « dans la tendance des individus interdépendants ou des groupes à développer des modes de coopération [...], toute éthique, aussi développée qu'elle soit, se résume en un seul présumé : que l'individu soit membre d'une communauté de parties interdépendantes ».³

La communauté morale va s'étendre petit à petit jusqu'à devenir coextensive aux frontières des sociétés. La plupart des auteurs acceptent qu'on assiste aujourd'hui à la naissance

¹ Cité par G. Hess, *Ethiques de la nature*, op. cit., p. 319.

² J. Baird Callicott, *Ethique de la terre*. Marseille : Éditions Wildproject, 2010, p. 62.

³ *Ibid.*, p. 56.

« douloureuse » d'une communauté humaine aux dimensions planétaires. Le village planétaire entre peu à peu en conflit avec l'Etat-nation. L'idéal moral contemporain est une réponse à une perception plus ample de l'humanité répandue de par le monde et unie en une seule et même communauté. A. Léopold croyait que l'étape suivante était celle d'une éthique de la terre qui viendra à peu près de manière spontanée, comme une évolution naturelle de notre société. La clé de l'émergence de cette éthique de la terre sera une alphabétisation universelle de l'écologie.

L'éthique de la terre défendue par Callicott repose sur trois fondements, à savoir :

1) *Une biologie de l'évolution* qui fournit le lien conceptuel entre l'éthique, l'organisation sociale et le développement ;

2) *Une théorie écologique* qui fournirait, avec le concept de communauté, un lien synchronique, un certain sens de l'intégration sociale de la nature humaine et non humaine ;

3) *Une biologie sur fond d'astronomie copernicienne* qui perçoit la Terre comme une petite planète dans un univers immense et hostile.

La logique de l'éthique de la terre dit que « la sélection naturelle a doté les êtres humains d'une capacité de réaction morale affective aux liens perçus de la parenté, de l'appartenance à une communauté et de l'identité ».¹ Cette éthique de la terre est souhaitable « car les êtres humains ont le pouvoir de détruire l'intégrité, la diversité et la stabilité de ce qui entoure et supporte l'économie de la nature ».² Pour y arriver, il faudrait aller au-delà d'un courant égoïste et individualiste de la philosophie morale qui a tendance à dominer. En effet, dans l'éthique de la terre, il est une tension évidente entre le bien de la communauté et les droits des individus considérés séparément. Callicott affirme, suivant la théorie de Darwin, que la composante holistique est plus importante dans les éthiques tribales que dans les formes de vie sociale les plus récentes. Ainsi, par exemple, « la démocratie, par son insistance sur les libertés et les droits individuels, favorise l'injonction individualiste de la Règle d'or »³, laquelle ne fait jamais mention de la société.

L'écocentrisme holistique de Callicott donne une place très importante aux relations, tout comme notre théologien espagnol, R. Panikkar. En effet, pour le philosophe, « concevoir une chose implique nécessairement d'en concevoir d'autres et ainsi de suite jusqu'à ce que soit

¹ *Ibid.*, p. 61.

² *Idem.*

³ *Ibid.*, p. 66.

pris en compte, dans son principe, le système tout entier ».¹ Les choses n'existent pas de façons isolées, leur essence est déterminée par leurs relations, si bien qu'un spécimen serait la somme des relations adaptatives à travers l'histoire que son espèce a eues avec le monde. Callicott croit que les relations sont antérieures aux choses. Les organismes sont donc moins des objets isolés que les modalités d'un tout continu mais différencié. Ainsi, la distinction entre le soi et l'autre serait floue. Cette vision relationnelle transforme l'égoïsme en écologisme.

Prenons un dernier aspect de l'éthique de la terre de Callicott, à savoir, que l'éthique a toujours une dimension pratique et le fait que l'obéissance à la loi doit être complétée par une sensibilité et une conscience morale. D'une part, l'éthique environnementale cherche à définir la manière dont les gens devraient agir entre eux et dans leur environnement naturel. D'autre part, une nouvelle représentation plus organique de la nature humaine doit voir le jour. Dans cette nouvelle représentation, les hommes sont essentiellement liés à leur environnement, ils sont irrémédiablement dépendants les uns des autres. Callicott développe ce qu'il appelle une « éthique environnementale interculturelle » qui impliquerait « un renouveau d'une multiplicité d'éthiques environnementales traditionnelles qui font écho à l'éthique environnementale internationale fondée sur la science ».² Pour l'auteur, il faudrait accorder les éthiques environnementales les unes aux autres et suivre une même partition de manière à « orchestrer efficacement toutes les voix qui chantent l'harmonie de l'homme et de la nature à travers le monde ».³ Il faut donc trouver une éthique qui arrive à canaliser le réseau multiculturel d'éthiques environnementales. Cela signifie :

- 1) « Unifier et enrichir les éthiques environnementales indigènes et traditionnelles,
- 2) Être conscients des différences humaines,
- 3) Défendre la diversité culturelle et biologique,
- 4) Être conscients des liens unissant les différentes cultures du monde ».⁴

Il faudrait tout de même prêter une attention particulière au fait que la science est ici présentée comme le paradigme à suivre, et éviter les affirmations arrogantes de type impérialiste qui entraîneraient une nouvelle hégémonie intellectuelle. La nature devrait être décrite non pas comme un mécanisme (paradigme scientifique), mais comme un vaste organisme dans lequel

¹ *Ibid.*, p. 98.

² J. B. Callicott, *Pensées de la terre*. Marseille : Éditions Wildproject, 2011, p. 40-41.

³ *Ibid.*, p. 298.

⁴ *Ibid.*, p. 299-300.

tous ses membres sont en relation étroite. A la suite de Panikkar, comme nous allons pouvoir l'expliciter un peu plus loin, nous prôtons davantage la « valeur relationnelle » de tout ce qui existe et non pas sa valeur intrinsèque isolée, bien que « valeur en soi » et « valeur relationnelle » ne soient pas exclusives l'une de l'autre.

Essayons de synthétiser ce premier élément de notre réflexion. Dans le domaine de l'éthique de la nature, il existe, au moins, deux tendances qu'on retrouve un peu partout. Il s'agit, d'une part, des morales de l'obligation (déontologies) mettant l'accent sur le devoir moyennant l'accomplissement des normes dans le but de bien vivre en société et, d'autre part, des éthiques de la vertu (téléologies) lesquelles mettraient plutôt l'accent sur les fins ou les finalités. Comme nous le rappelle G. Hess, les éthiques de la vertu cherchent davantage « l'épanouissement humain » (grec : *eudaimonia*) en élaborant soit une théorie de la vie bonne ou du bonheur, soit en insistant sur les vertus elles-mêmes, en particulier sur la sagesse pratique (grec : *phronésis*).¹ Ce qui est vrai c'est que les éthiques de la vertu sont davantage centrées sur l'agent que sur l'action à accomplir.

Dans ce travail, bien que nous insistions davantage sur les vertus et la recherche du bonheur (éthique du bonheur), il faut rappeler que notre auteur (R. Panikkar) recommande avant tout la connexion et non pas la séparation, la dépendance (« inter-in-dépendance ») et non pas l'indépendance tout court. Dans ce sens, nous nous inspirons davantage de Thomas d'Aquin – pour qui la loi (l'éthique ?) est de nature plus sapientielle que volontariste – que de Kant dont la morale est, nous le savons, plus attachée à l'accomplissement de la « loi suprême »² (impératif catégorique), loin des tendances naturelles. Il faudrait tout de même essayer de trouver un équilibre entre ces deux orientations, pour que l'éthique du bonheur parvienne à être considérée par les contemporains comme quelque chose d'important et de fondamental. Il en va du sens et du but de la vie, colonne vertébrale du bonheur. L'éthique devrait donc non seulement aider les hommes à bien agir en société, à la lumière des normes et des règles bien définies, mais elle devrait aussi leur enseigner le sens de la vie. Peut-on (doit-on) traiter d'un point de vue purement juridique ou réglementaire la question de la souffrance ? Peut-on (doit-on) faire une jurisprudence de l'amour ? De quelle manière devrait-on parler de la vérité, de la justice et/ou du péché en éthique ? Avec Pinckaers, nous croyons que le domaine de l'éthique a été « limité et appauvri par sa concentration sur les obligations légales ».³ Une éthique éco-

¹ G. Hess, *Ethiques de la nature*, op. cit., p. 95.

² Cf. introduction de Lachelier aux *Fondements de la métaphysique des mœurs* (Ed. 1904) d'E. Kant. Paris : Hachette, 1904.

³ S. Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, op. cit., p. 59.

théologique devrait donc redonner plus de valeur à la quête du bonheur – évitant bien entendu toute théologie intimiste –, au sens de la vie en communauté, *hic et nunc*, et non pas renvoyer le bonheur dans l'eschatologie.

Nous avons donc opté pour l'*éthique* dans la ligne de la définition proposée par Comte-Sponville voulant répondre à la question du « comment vivre ? » ; cette éthique est conçue comme un art de vivre qui tend vers le bonheur et culmine dans la sagesse. Nous avons également opté pour un *écocentrisme holiste* qui reconnaît néanmoins un certain discours anthropocentré (comme l' « anthropocentrisme faible »¹ de B. G. Norton, bien que nous ne recevions pas tous ses arguments). Il faudrait dès lors faire un pas de plus pour nous rapprocher du discours théologique. Demandons-nous s'il existe ou non une éthique chrétienne ?

1.2 Y a-t-il une éthique chrétienne ?

Il n'est pas question de présenter ici un parcours historique de cette problématique. Cela échappe aussi bien à nos compétences qu'au but de notre travail. Notre objectif est beaucoup plus humble. En effet, il s'agit de savoir s'il existe ou non une éthique chrétienne et quelles seraient alors ses caractéristiques. S'il en existe une, peut-elle changer avec les temps et les nouveaux problèmes qui surgissent dans la société contemporaine ? Ou bien, ses principes lui permettent-ils de répondre aux questionnements de toutes les époques ?

L'existence d'une éthique ou d'une morale chrétienne était naguère, semble-t-il, une évidence au sein de l'Eglise. Selon Pinckaers, elle était « plus ferme et précise que les morales philosophiques et laïques, plus élevée que les autres morales d'origine religieuse »² ; même aux yeux des incroyants, elle formait la partie la plus valable du catholicisme. Pour les chrétiens, la morale chrétienne était sans doute une partie essentielle de la religion. Elle était invariable, elle ne changeait pas avec les temps, les endroits ou les écoles de pensée. Comment donc la question de l'existence d'une éthique chrétienne s'est-elle posée ?

C'est dans les années 1970, peu après le concile Vatican II, qu'un sérieux débat entre une morale autonome et une morale de la foi a vu le jour et a posé la question de la relation entre raison et révélation au sujet de la morale. C'est de cette manière que surgit l'interrogation

¹ Voir B. G. Norton, « L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible », H.-S. Afeissa (dir.), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*. Paris : Vrin, 2007.

² S. Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, op. cit., p. 109-110.

sur la spécificité d'une éthique chrétienne.¹ Dans ces débats s'affrontent ceux qui insistent sur la condition raisonnable et libre de l'homme et ceux qui prônent le caractère spécifique de la morale chrétienne et son enracinement dans la Révélation et l'expérience du Christ. Ces deux positions semblent représenter deux interprétations différentes du Concile Vatican II. Pour mieux saisir les enjeux, nous allons suivre l'exposé d'A. Thomasset, notamment les parties concernant les débats entre Alphons Auer et Bernard Stöckle, puis entre Joseph Fuchs et Philippe Delhay.²

1.2.1 Débat entre A. Auer et B. Stöckle

A. Auer (1912-2005) fut professeur de théologie morale en Allemagne, son principal souci était de respecter la dignité et la valeur de la raison et de la liberté humaines. Pour lui, il s'agissait de partir non pas de règles extérieures qui viendraient s'imposer « d'en haut », mais de la nature humaine et de sa capacité rationnelle.

La thèse d'Auer peut être résumée en cinq points³ :

- 1) La réalité est le fondement de l'éthique ;
- 2) La morale est le « oui » autonome de l'homme ;
- 3) Ce « oui » est autonome car il relève de la raison de l'homme qui pense son existence et son agir dans le monde et non pas d'une connaissance explicite de Dieu ;
- 4) Ce « oui » de l'homme ne se produit pas, pour le chrétien, sans l'aide de Dieu ; c'est l'« horizon de sens » du chrétien ;
- 5) Cet « horizon de sens » propre au chrétien aurait un impact au niveau de la recherche autonome des normes morales ; il n'influence cependant pas le contenu de l'agir moral, lequel ne dépend que de l'homme et de sa raison.

La raison reste donc d'une certaine manière autonome vis-à-vis d'une possible intervention divine, bien que le chrétien dispose d'une lumière toute particulière. La morale serait ainsi davantage le fruit d'une réflexion humaine et non celui d'une inspiration quelconque de la divinité.

¹ Il faut avouer que dans ces débats la différence entre éthique et morale n'est ni évidente ni suffisamment claire.

² Voir A. Thomasset, *Interpréter et agir. Jalons pour une éthique chrétienne*, op. cit., p. 201-212.

³ *Ibid.*, p. 202.

D'un autre côté, le théologien allemand, B. Stöckle, professeur à Fribourg-en-Brisgau, cherche plutôt à fonder la morale sur la révélation de la foi en Jésus-Christ. Voici ses propositions¹ :

- 1) Le point de départ du discours moral réside dans les expériences de vie moralement significatives vécues par un groupe ou une communauté ;
- 2) La connaissance humaine est la manière de découvrir et de transmettre les normes morales dans ces expériences ;
- 3) Le fait que la raison soit soumise à l'histoire et qu'elle soit fondée dans le mystère fait qu'elle est incapable d'établir de façon claire et certaine le dernier fondement et le contenu des normes morales ;
- 4) Seule la foi donne à l'éthique son vrai visage ;
- 5) La foi (théonomie) n'entre pas en conflit avec le caractère humain de la morale ;
- 6) La foi-théonomie donne à l'homme et à son agir de nouvelles données qu'elle ne tire que d'elle-même.

Cet auteur insiste davantage sur la fragilité de la raison humaine et la force que donne l'intervention divine. La raison n'est donc pas capable de parvenir par elle-même à des normes morales sûres. La foi et la raison ne sont pas en conflit, bien que la foi soit l'aspect le plus efficient au moment d'agir.

Auer prend comme point de départ la réalité qu'il dit être le fondement de l'éthique, tandis que Stöckle préfère renvoyer aux expériences (spirituelles ? humaines ?) significatives à travers lesquelles se transmettent les normes morales. Ni l'un ni l'autre ne spécifie ce qu'ils comprennent par « réalité » et par « expériences significatives ». D'une part, Auer semble vouloir dire qu'il y a une réalité extérieure à la profession de foi et que c'est cette réalité qui fonde l'éthique. Cependant, peut-on (doit-on) distinguer entre histoire séculière et histoire chrétienne ? Ne doit-on pas plutôt intégrer l'une dans l'autre ? D'autre part, Stöckle renvoie aux expériences de vie comme fondement de l'agir moral, tout en affirmant qu'elles sont insuffisantes pour donner un vrai visage à l'éthique. Les deux auteurs semblent chacun vouloir disqualifier un aspect : Auer renonce à mettre la foi au-dessus de la raison, alors que Stöckle considère que la foi est plus importante. Il est évident que ces deux conceptions cherchent à justifier une morale vécue par les chrétiens et qu'elles restent accrochées aux devoirs et aux normes sans donner une place ni au bonheur ni aux vertus. Elles ne contemplent que ce qui est

¹ *Ibid.*, p. 202-203.

permis et défendu. Ces auteurs ne devraient-ils pas essayer d'articuler foi et raison au lieu de disqualifier l'une ou l'autre ? Certainement !

Pour le rédemptoriste, Réal Tremblay, professeur à l'académie Alphonsianum de Rome, ces auteurs prennent, en outre, comme point de départ la réalité humaine et ce n'est qu'après qu'ils considèrent la dimension chrétienne. R. Tremblay leur reproche alors de partir de l'anthropologie et ensuite de la christologiser. Il faudrait, d'après lui, plutôt prendre comme point de départ une anthropologie chrétienne. Pour lui, en effet, Jésus doit être le fondement de l'agir moral de l'homme. Car le rapport entre le Christ et l'homme est d'ordre intrinsèque. L'éthique chrétienne est une réponse d'amour divin, une ouverture filiale à Dieu en Christ. Ainsi, « l'homme pris dans une histoire d'amour avec Dieu est plus qu'une raison »¹, dit Thomasset paraphrasant Tremblay. Celui-ci croit que l'homme est incapable de se donner l'absolu dont il porte les traces, et donc de pratiquer une morale autonome qui exclurait toute théonomie. La foi est nécessaire non pas pour combler un vide de l'homme, mais pour lui donner un surplus d'être dont il ressent en lui la présence. Tremblay essaie de faire une synthèse : ni Auer ni Stöckle, mais les deux, car il juge que le théologien ne peut pas penser rationnellement l'homme et son agir en dehors de l'horizon christologique.

1.2.2 Débat entre J. Fuchs et Ph. Delhaye

Un autre débat a eu pour protagonistes J. Fuchs et Ph. Delhaye. Tous les deux ont participé à la commission du Concile Vatican II sur la morale. Fuchs faisait partie d'une majorité qui voulait une révision des positions classiques. Il était partisan d'une morale autonome théonome. Delhaye, lui, s'opposait aux moralistes casuistiques de la curie romaine, et était un défenseur de la spécificité de la morale chrétienne et d'une éthique de la foi.

Fuchs propose deux zones ou aspects de la morale : d'une part l'*aspect transcendantal* à travers lequel l'homme se donne à Dieu et, d'autre part, l'*aspect catégorial* qui décrit les réalités concrètes dans lesquelles l'homme vit et agit. Pour lui, ce qui est propre au chrétien doit être cherché non pas dans les normes catégoriales, mais dans la décision prise d'accepter et de répondre à l'amour de Dieu en Christ. Les normes, les comportements, les valeurs appartiennent au domaine catégorial et ne doivent pas être contemplés comme quelque chose de distinctif du chrétien. La moralité chrétienne est donc une morale humaine authentique. Le

¹ *Ibid.*, p. 205.

Christ n'aurait donc rien rajouté de nouveau aux codes déjà exprimés dans l'Ancienne Alliance et le Décalogue, identifiable à la loi naturelle. Delhay se montre réticent face à un possible droit naturel qui risquerait d'apparaître trop abstrait. Il insiste sur la recherche d'une spécificité de la morale chrétienne qu'il va trouver dans la Bible et dans la considération de la personne humaine en relation avec Dieu. Pour lui, la morale est inséparable de la Révélation. Il s'agit de revenir à l'Ecriture et au respect de la dignité humaine selon la révélation divine. Delhay met l'accent sur la divinisation de l'homme sous l'action de la grâce et de la révélation, alors que Fuchs insiste davantage sur l'humanisation à la base d'une vie humaine digne et juste. Les points de départ sont donc complètement différents : la raison pour l'un, la révélation pour l'autre.

Fuchs croit que la nouveauté du christianisme n'est pas de rajouter une norme ou des règles spécifiquement chrétiennes, mais un homme nouveau animé par l'amour qui s'offre à tous. Le Sermon sur la montagne ne serait donc pas une nouvelle liste de lois à respecter si l'on veut être compté parmi les chrétiens, mais une invitation à vivre autrement que l'homme égoïste et pécheur. Pour Fuchs, l'ouverture à Dieu fait partie de la structure de tout homme. La révélation n'apporterait qu'une aide pour une meilleure compréhension de l'homme. Pour Delhay, la révélation apporte un plus : la morale chrétienne est désormais centrée sur la charité. Pour lui, l'Ecriture préfère les critères relationnels et place la charité au centre. La nature humaine doit donc être étudiée à la lumière de la foi, c'est-à-dire fondant la dignité humaine sur l'action créatrice de Dieu.

Pour Fuchs, la morale chrétienne est donc avant tout une morale rationnelle humaine, tandis que pour Delhay le chrétien doit se référer à la Bible, parce qu'il y trouve les normes catégoriales et matérielles qui doivent informer l'agir humain.

Après cette présentation, on peut se poser la question suivante : ces débats nous ont-ils permis de tirer une conclusion précise sur le point de la spécificité d'une éthique chrétienne ? La question de la relation entre nature et grâce, entre foi et raison est de retour et ne semble pas nous donner une piste particulière. Il convient d'articuler les deux sans privilégier l'une ou l'autre. Les débats se sont centrés sur les normes, sur le devoir faire, donc sur les actions à accomplir. Qu'en est-il de la transformation du sujet ? Aucun auteur ne dit clairement ce que peut changer, du point de vue du sujet, le fait d'être ou non chrétien. Y a-t-il, oui ou non, une éthique chrétienne ? Suivant Thomas d'Aquin, K. Rahner répond de manière négative, ainsi

que X. Thévenot et H. Bouillard. Pour Rahner, ce que les chrétiens vivent de manière explicite grâce à la révélation apportée par Jésus-Christ, tous les hommes le vivent aussi grâce à la présence implicite de Dieu dans leur cœur. La présence mystérieuse de Dieu à tout homme pourrait faire penser à une morale commune. A. Thomasset affirme, quant-à lui, de manière radicale, que la plupart des moralistes acceptent le fait qu'il n'y a pas *en droit* de spécificité de la morale chrétienne. Il cite X. Thévenot : « tout ce qui se commande au nom de Dieu doit pouvoir se justifier du point de vue de la vérité de l'homme, et tout ce qui est prescrit par la raison droite doit pouvoir montrer sa cohérence avec la vérité de la foi chrétienne ».¹ Les faits semblent aussi le confirmer, les non-croyants pourraient accepter les exigences éthiques du christianisme. Les normes chrétiennes ne semblent ni léser ni s'éloigner des exigences de la conscience universelle. Encore une fois, foi et raison ne s'opposent pas, elles doivent aller de pair. H. Bouillard le dit clairement en affirmant que l'éthique chrétienne a une double source : « son inspiration vient de la foi ; et sa détermination de la conscience morale. [...] on ne doit rien prescrire au nom de Dieu qui ne puisse se justifier du point de vue de l'homme ».²

La théonomie chrétienne ne paraît donc pas annuler l'autonomie de l'éthique humaine. Cela étant dit, nous croyons qu'il y a une spécificité de l'apport du christianisme à la vie morale. En quoi consiste-t-elle ? Avec A. Thomasset, nous affirmons qu'il ne faut pas réduire l'éthique chrétienne à un ensemble de normes. Eric Weil dit que « la morale n'est rien d'autre que ce à quoi le sujet s'oblige quand, regardant bien en face le mal et se refusant au suicide et au nihilisme, il cherche avec autrui et en agissant par (et sur) les institutions d'une société donnée, à trouver et à créer partiellement le sens de la vie ».³ L'éthique doit aussi faire référence au sens de la vie, cela se vit dans l'intériorité de l'être humain et s'exprime ensuite dans la vie de la communauté humaine. Il ne serait pas inutile de s'arrêter ici brièvement – quitte à y revenir plus tard – sur la notion de « loi évangélique » chez Thomas d'Aquin qui montre l'importance ou la primauté que le saint donne aux actes intérieurs.

C'est dans les questions 106-108 de la I^a-II^{ae} de la *Somme* concernant les principes extrinsèques de la loi que Thomas va développer son Traité de la loi évangélique. L'Aquinate distingue cinq espèces de lois : la loi éternelle, la loi naturelle, la loi humaine (loi civile), la loi ancienne (Décalogue) et la loi évangélique (Nouveau Testament). Cette dernière sera sans doute la plus importante, clef de voûte de toute sa théologie. Toutes les lois s'ordonnent à la

¹ *Ibid.*, p. 215.

² H. Bouillard, *Karl Barth*, t. III. Paris : Aubier, 1957, p. 241 ; cité dans X. Thévenot, *Compter sur Dieu. Etudes de théologie morale*. Paris : Cerf, 1992, p. 53.

³ A. Thomasset, *Interpréter et agir. Jalons pour une éthique chrétienne*, *op. cit.*, p. 219.

loi évangélique comme à leur perfection. Elle est une loi nouvelle qui consiste dans la grâce du Saint-Esprit donnée aux fidèles du Christ. La loi nouvelle est donc « principalement une loi intérieure et secondairement une loi écrite »¹, affirme S. Pinckaers. Saint Paul avait lui aussi défini l'agir chrétien comme une vie selon l'Esprit, plaçant la foi au Christ au départ de la vie morale, face à la justice juive et à la sagesse grecque. Ainsi, la loi évangélique c'est d'abord le souffle de l'Esprit qui anime le corps et non pas l'évangile comme texte ou comme parole extérieure. Ce même Esprit donnera ses dons pour perfectionner les vertus morales et cela apparaîtra dans l'extériorité, c'est-à-dire dans les actions extérieures de l'homme, reflet de la vie intérieure. Pour Thomas d'Aquin, le Sermon sur la montagne est un résumé de l'enseignement du Christ sur les attitudes chrétiennes. En outre, la doctrine du Sermon sur la montagne se concentre sur la régulation des actes intérieurs, c'est-à-dire le vouloir, l'intention, l'amour, le désir, etc. Ainsi, la morale de saint Thomas se place-t-elle au niveau de l'intérieur. Les vertus règlent l'agir moral à partir des actes intérieurs tandis que les préceptes soutiennent directement les actes extérieurs.

La loi évangélique est une loi de liberté. Agit librement celui qui se laisse mouvoir par l'action de l'Esprit qui agit en lui, c'est l'instinct de la grâce et de la charité infusée par l'Esprit Saint. Tel est l'agir chrétien. L'éthique chrétienne devrait alors avoir une spécificité : « elle est spirituelle ou elle ne l'est pas »², dit Pinckaers. Il ne s'agit pas d'accomplir extérieurement des lois, mais de vivre les conseils évangéliques dans le plus profond du cœur. Le chrétien ne peut pas être un légaliste s'il prétend suivre son maître. Il suit volontiers les préceptes qui se présentent comme des pistes inestimables pour l'aider à progresser vers l'excellence. Le chrétien agit dans la liberté et la conviction intérieures. Cela dit, cette vie intérieure ne semble pas être un attribut exclusif des chrétiens, les non-croyants pourraient aussi accepter et vivre les préceptes de la loi d'une manière profonde et intérieure.

Si, au niveau *du droit*, on n'aperçoit aucune différence, on peut tout de même signaler quelques apports de la révélation chrétienne à la vie éthique. Tout d'abord, le chrétien est toujours placé devant l'altérité. Il y a en effet l'altérité du temps, c'est-à-dire que le chrétien lit son histoire dans un ensemble plus vaste qui est une histoire sensée. Altérité aussi des cultures. Le canon biblique montre déjà une grande variété de situations sociales et culturelles. Le chrétien accepte la pluralité comme faisant partie de son univers de sens. Altérité également de

¹ S. Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, op. cit., p. 188.

² *Ibid.*, p. 197.

Dieu lui-même qui ne se laisse ni prendre ni comprendre. Croire en lui implique de croire à ses témoins.

La Révélation chrétienne fait un apport encore plus significatif du point de vue de son contenu. L'éthique chrétienne s'enracine dans la foi en Dieu, source de vie, et en son fils, Jésus-Christ. Dire « je crois en Dieu » donne sens à la vie des chrétiens. Leur agir est donc une réponse au don de la vie qui vient de Dieu. Mais, avant tout, le chrétien croit en Dieu Père, Fils et Esprit-Saint et cela change tout. Croire au Dieu Trine signifie croire à l'amour relationnel qui est source aussi de vie. Etre chrétien veut dire croire que tout est lié en Dieu par son Fils et dans l'Esprit. Rien n'est isolé, tout est en relation. Voici la contribution la plus importante de la foi chrétienne à l'éthique. Le chrétien ne croit pas en un Dieu éloigné et insouciant. Le Dieu des chrétiens vit aussi dans leur histoire et « évolue » avec les hommes et le monde. L'éthique chrétienne a donc une compréhension communautaire de l'être humain, communauté qui comprend les autres hommes, mais aussi Dieu lui-même et tout ce qui l'entoure (les vivants et les « non vivants »). De même que Dieu n'existe pas seul, de même l'être humain n'existe pas sans relations, sans les autres, sans l'autre ; quand cela arrive, c'est la mort anticipée de celui qui était destiné à être une personne et non pas un individu. Tout cela a des conséquences éthiques évidentes et nous met sur la piste des racines de la crise écologique. L'accès à l'humanité, but de l'éthique d'après X. Thévenot, passe par l'acceptation de l'altérité (*alter* et non pas *alius* ou *aliud*). Cela signifie aussi qu'on a des responsabilités vis-à-vis d'autrui (« Dieu, l'Homme et le Monde », dirait Panikkar). Les chrétiens sont donc trinitaires, ils croient par conséquent à la vie en communauté, à l'acceptation de la pluralité et au respect des autres car ils font aussi partie de son être.

L'éthique chrétienne doit alors avoir une très claire spécificité. Croire en Dieu Trine signifie croire que tout est en relation. La théologie a toujours dit cela mais en se centrant uniquement sur l'homme lui-même et sur Dieu. Peu de fois le théologien admet dans cette communauté d'amour les autres créatures (animaux, plantes et autres choses). L'homme disparaîtrait s'il oubliait de quoi il est fait. Il est divin tout comme il est aussi chair et esprit. L'éthique chrétienne a oublié d'inclure dans sa réflexion ce dernier aspect. Elle est restée, comme toute la théologie dans son ensemble, très anthropocentrée. Tout tourne autour de l'homme et de son alliance avec Dieu. L'éthique chrétienne a exclu de sa réflexion le Monde, les choses, les animaux, les plantes, créatures elles aussi de Dieu, comme si elles n'étaient pas aussi des sujets de droit, mais surtout des patients moraux.

A la lumière de la crise écologique, l'éthique chrétienne doit donc être repensée et cela parce que la théologie doit aussi être remise en chantier, notamment l'anthropologie théologique, c'est-à-dire la notion qu'elle a de l'homme. La crise écologique est une crise anthropologique et, conséquemment, culturelle.

1.3 Remettre la théologie en chantier

La profondeur de la crise écologique dans laquelle nous sommes, nous l'avons déjà exprimé, a mis en question tous les schémas, tant scientifiques que sociologiques, philosophiques et autres. La théologie doit aussi se sentir concernée. On a le droit de se demander si les contenus de la théologie dont nous disposons sont suffisants pour répondre à cette crise ou bien s'il nous en faut d'autres. Trouve-t-on dans la tradition théologique une réponse adéquate ou doit-elle évoluer ? Faut-il tout reprendre dès le début ? Nous sommes-nous trompés de chemin ? Dans toutes ces questions il y a sans doute une réponse positive et négative à la fois. Il est fort probable qu'on a pris une fausse route, mais il est aussi sûr que, dans la riche tradition théologique chrétienne, on puisse trouver des éléments de réponse précis et convenables ; il suffirait, peut-être, d'adapter le discours à notre réalité contemporaine et de reprendre un certain nombre d'éléments qui sont restés dans les oubliettes, peut-être aussi méprisés volontairement.

La théologie se trouve depuis quelques décennies en chantier, ce n'est certes pas la crise écologique qui va la faire changer, mais elle peut quand même accélérer le processus. G. Siegwalt croit que la théologie est en crise et que la crise écologique doit l'inviter à s'interroger. Nous citons *in extenso* un texte très clair sur ce sujet :

Mais voilà que celle-ci [la stérilité de la théologie] et la conscience de la théologie de mordre de moins en moins sur le réel, d'être incurvée sur son 'objet' propre (essentiellement la rédemption) comme s'il lui appartenait en propre et comme s'il ne concernait que l'être humain, voilà que l'insignifiance croissante de la théologie depuis qu'elle a abandonné la nature à la science et également une partie de l'être humain selon sa spécificité à la philosophie pour se limiter à son 'domaine' de plus en plus étroit, isolé de tout le reste, conduit la théologie à s'interroger, sur elle-même et sa raison d'être mais aussi, la distance prise vis-à-vis d'elle-même dans sa conception étroite lui permettant également de regarder par delà ses frontières historique, sur la philosophie et sur la science (les sciences exactes et les sciences de la vie) pour y déceler des signes de crise, là aussi, et pour comprendre que tout est lié, qu'il y a les mêmes causes ici et là et qu'il n'y a d'autre issue que de prendre à bras-le-corps le problème anthropologique et le problème écologique, dans leur corrélation, comme aussi de dépasser le cloisonnement de

l'Université en facultés séparées et indifférentes les unes aux autres [...]. La crise de la théologie révèle la crise de toute l'Université, tout comme celle-ci se prolonge dans celle-là.¹

L'argument de G. Casalis concernant les centres de pouvoir est également valable. Il a fallu qu'une soi-disant théologie contextualisée apparaisse pour qu'on questionne la richesse et le pouvoir des hiérarchies, mais aussi le manque de solidarité et d'engagement du peuple chrétien. Dans les veines des théologiens européens circule encore le sang des privilégiés qui ont des prétentions et à l'universalité et à la pérennité. On pourrait méditer la description de la théologie que fait Casalis pour qui elle sera : « fragmentaire, occasionnelle, provisoire et strictement 'locale'. Toutes prétentions de pérennité et d'universalité en seront absentes ».² Indépendamment de la militance et/ou de l'idéologie de l'auteur, il faut saluer la critique du prétendu caractère de pérennité et d'universalité de la théologie européenne. Nous recevons aussi la belle définition qu'il fait de la communauté chrétienne :

La communauté chrétienne, au lieu d'être l'assemblage hétéroclite d'atomes familiaux juxtaposés, est ce corps infiniment divers [...], cet organisme vivant sans cesse créé et renouvelé par l'Esprit, pour participer solidairement à cet enfantement douloureux et superbe, en manifestant à tous sans distinction que le dernier mot de l'histoire universelle, comme aussi de l'aventure de Jésus de Nazareth, est la victoire de la Vie.³

Extraordinaire précision qui rappelle que la communauté chrétienne est comme une famille, qu'elle est diverse et qu'elle est un organisme vivant renouvelé par l'action de l'Esprit en vue de la Vie. Nous croyons avec Casalis que le *sensus fidei fidelium* (« le sens de la foi des fidèles ») qu'il nomme « *praxis* »⁴ fait avancer la réflexion théologique, mais nous croyons aussi que les cupules des hiérarchies religieuses et/ou académiques peuvent aussi faire taire la voix des fidèles et/ou des sages. La théologie doit donc prêter davantage d'attention à la voix des peuples et tirer toutes les richesses qu'ils portent dans leur sein. Il faudrait faire une place plus importante à l'interculturalité qu'à l'inculturation de la foi.

J. Ellul considère, quant-à lui, que le théologien doit toujours refaire la théologie ; en effet, à partir des données de la révélation divine, il doit élaborer une théologie dans la situation du temps présent et en fonction de notre aptitude à vivre l'exigence évangélique. Que ce soit à

¹ G. Siegwalt, *Le défi scientifique*, op. cit., p. 22.

² G. Casalis, *Les idées justes ne tombent pas du ciel*, op. cit., p. 69-70.

³ *Ibid.*, p. 162.

⁴ J. Ellul fait une critique farouche de la position de Casalis car pour lui c'est la foi qui est originaire et non pas la *praxis*. Ellul considère, à propos de la question foi/raison, qu'il faut toujours partir de la Révélation ; cf. J. Ellul, *L'idéologie marxiste chrétienne. Que fait-on de l'évangile ?*, op. cit., p. 163 et suivantes.

partir de la *praxis*, de la pure raison ou des données préalables de la révélation, ce qui est certain c'est que la théologie doit s'adapter aux situations nouvelles du temps présent.

La théologie doit en outre croître et évoluer. Il est intéressant de reprendre ici ce que nous avons déjà dit aussi bien de notre auteur Panikkar que de la théorie de Darwin et la proposition de H. Skolimowski. Ce dernier disait, à propos de l'obligation d'avancer dans la réflexion, qu'il faut qu'il y ait une « évolution théologique », dans le sens où les visions de Dieu et de la théologie doivent progresser, notamment l'image d'un « Dieu figé et immobile »¹, car « nos conjectures ténues et timides ne durent qu'un certain temps, et sont ensuite remplacées par d'autres ».² Darwin affirmait que l'évolution sociale va de pair avec l'évolution biologique des espèces. L'éthique est apparue comme le résultat évident de l'adaptation de l'espèce humaine à la vie en société dans le but de défendre les proches. Pourrait-on affirmer que la théologie doive aussi évoluer en fonction de l'apparition de nouvelles situations, et surtout d'une image de l'homme plus solidaire au niveau non plus de sa famille consanguine mais au niveau planétaire ? Sans aucun doute ! Mettre toute la création (les hommes mais aussi les animaux et les choses) sur un même pied d'égalité doit assurément changer la pensée théologique. Panikkar le croyait ainsi. Les religions doivent croître si elles ne veulent pas disparaître. Les religions, tout comme la théologie, n'est pas un objet d'intérêt archéologique. Comme dans la vie d'une personne, l'absence de croissance dans la vie d'une religion, d'une spiritualité ou de la théologie peut signifier le déclin, la stagnation et la mort. Pour Panikkar, la compréhension de la réalité dans son ensemble doit grandir : l'Homme, le Cosmos et Dieu font partie de la seule et unique réalité. Ils sont tous dans la même aventure. La théologie doit donc mourir pour qu'elle puisse ressusciter.

La théologie ne s'est pas encore (ou pas encore tout à fait !) rendue compte de l'urgence de la crise écologique. Les théologiens sont encore imbus des mêmes discours, tantôt abstraits, tantôt trop traditionnels. L'éventuelle disparition de l'être humain, tout au moins d'une partie (qui est déjà en cours !), devrait être l'objet d'une plus sincère préoccupation. Pourquoi les guerres, les dévastations, les politiques abusives des Etats soi-disant démocratiques, ne sont-elles pas l'objet d'une sérieuse réflexion de la part de la théologie ? On dirait qu'actuellement la seule chose qui intéresse est l'apport de la théologie à l'éthique médicale et aux nouvelles technologies. On voit en revanche un mouvement de plus en plus important dans les religions

¹ H. Skolimowski, *Eco-philosophie et Eco-théologie. Pour une philosophie et une théologie de l'ère écologique*, *op. cit.*, p. 132.

² *Ibid.*, p. 131.

(au niveau de la vie pastorale) et les spiritualités vis-à-vis de la question écologique. Les théologiens restent figés sur la théologie de la création surgie au courant des années 1980-1990, comme réponse aux reproches adressés au judéo-christianisme. Ne doit-on pas encore aller plus loin ? Nous le croyons. Notre thèse affirme que la théologie de la création doit se faire guider d'une nouvelle théologie trinitaire. L'éthique chrétienne est bien entendu aussi concernée.

X. Thévenot, moraliste catholique et académicien de l'Institut Catholique de Paris dans les années 1990, en pleine crise écologique déjà à l'époque, ne fait qu'une mention légère et en passant¹ de cette question dans ces travaux. Son discours reste très anthropocentré et très kantien. La morale est, pour lui, « ce que l'homme doit faire en fonction de ce qu'il est, ici et maintenant, dans le devenir de la dialectique de l'autre et du même, pour accéder, en société, à la réalisation de lui-même comme être raisonnable et connaître ainsi des périodes de paix et de joie ».² A aucun moment, dans cette définition, le cosmos ou la réalité matérielle n'est pris en compte. C'est l'aventure de l'être humain, lui tout seul avec les autres humains. L'éthique protestante a favorisé, comme le croit E. Fuchs, « l'émergence d'une nouvelle conscience morale, étroitement associée à l'apparition et au développement de ce qu'on appelle la modernité ».³ M. Luther a questionné tout le système catholique d'interprétation de la réalité. Il a d'abord proposé la *Sola Scriptura* comme point de repère et non pas le magistère. Il a ensuite affirmé le besoin de la *Sola Gratia* pour atteindre le salut et non pas les mérites humains. Et, enfin, la foi devient un préalable indispensable au lieu de la raison. Ces points ont des conséquences importantes pour l'éthique. Elle est d'abord disqualifiée comme chemin de salut. Elle est ensuite soupçonnée de nourrir les prétentions idolâtres de l'homme et privée, finalement, de toute systématisation rationnelle. Luther souhaitait libérer avant tout le croyant du légalisme et de l'éthique du cléricalisme. Pour lui, l'être humain doit témoigner, par sa parole et sa vie, de la liberté qui procure la foi et répondre à sa vocation de service. Calvin semble avoir une conception de la loi plus positive que Luther. Le salut est certes une grâce et il justifie celui qui fait confiance à la Parole. Il est de surcroît un appel à une nouvelle responsabilité. Pour Calvin, la question morale est au cœur de la question de l'homme : ni la raison ni la volonté humaines ne sont capables de guider avec sûreté. C'est ainsi que la loi

¹ Voir, entre autres, son texte *Morale Fondamentale*, op. cit., p. 24-32. Dans un petit paragraphe la question de l'environnement est mentionnée juste pour dire que les nouvelles réalités de notre société doivent être prises en compte au moment de définir le champ d'action de la morale chrétienne. Il n'en tient finalement pas compte dans son texte.

² X. Thévenot, *Morale Fondamentale*, op. cit., p. 87.

³ E. Fuchs, *L'éthique protestante. Histoire et enjeux*. Genève : Labor et Fides, 1990, p. 11.

devient une promesse et une aide. Pour lui, l'éthique a une fonction démonstrative de l'éthique, c'est-à-dire que les œuvres bonnes du croyant lui confirment que Dieu agit en lui et pour lui et l'assurent que sa foi n'est pas illusoire. L'éthique doit avoir un enracinement biblique car elle y trouve son inspiration. L'éthique est en plus liée à la construction de la personne.

Le discours éthique du protestantisme dans ses débuts semble être très anthropocentré. Réfléchissant sur la situation actuelle de l'éthique protestante, E. Fuchs se demande s'il peut y avoir dans la société contemporaine une place pour une morale fondée sur des convictions religieuses. Il invite à redécouvrir la solidarité et affirme que l'éthique protestante a une vocation spécifique et quelques engagements prioritaires. D'une part, cette éthique doit confirmer son engagement vis-à-vis de la politique et de l'économie et, d'autre part, mettre en évidence « la force structurante du couple homme-femme pour toute la vie personnelle et sociale ».¹ Intéressante est aussi sa remarque sur l'usage du monde. Il prône, dès les années 1990, un ascétisme modéré, seul chemin raisonnable pour sortir de la crise où « notre frénésie occidentale de consommation et de développement technique a entraîné notre société ».² Il s'agit, pour cet auteur, de rester vigilant pour ne pas se laisser dominer par le souci égoïste de soi. Il est question de faire plus de place à autrui. C'est un appel à la responsabilité pour sauvegarder la création. S'il n'y a pas de justice à l'égard de la nature, il n'y en a pas non plus à l'égard des hommes. La convoitise doit être remplacée par l'accueil, la violence par la reconnaissance et l'objectivation par le respect.

Toujours dans le cadre d'une réflexion sur la remise en chantier de la théologie, il ne faut pas oublier une autre circonstance : la dégradation a suscité un autre scénario, celui-ci politico-économico-social, qui vient s'ajouter à celui que l'on connaît déjà. Il est question maintenant de se préparer pour les guerres du climat qui, à vrai dire, ont déjà commencé. Des guerres, en effet, nous en avons vu ! L'holocauste a été l'effet odieux et honteux d'une terrible guerre. Ne devrait-il pas nous faire penser que de telles choses vont ou pourraient se produire à nouveau ? Le changement climatique a éveillé un déplacement des populations qui peut devenir en très peu de temps une cause de nouvelles violences. H. Welzer l'exprime on ne peut plus clairement : « de plus en plus de sociétés sont déstabilisées par des changements écologiques, par le passage d'un système à un autre ou par des besoins de ressources d'autres Etats, on voit inévitablement s'accroître la probabilité que les problèmes soient résolus par la

¹ *Ibid.*, p. 101.

² *Ibid.*, p. 113.

violence ».¹ Les pays riches vont être soumis (ils le sont déjà !) dans peu de temps à de nouvelles attaques. Les pauvres qui n'ont plus de ressources vont se déplacer de chez eux à la recherche d'eau et de nourriture. Les frontières vont devenir les lieux de combats meurtriers. Il suffit de se rappeler les cas de l'île de Pâques et celui des Mayas.² Dans les deux cas, le déclin semblerait être survenu, entre autres, à cause de la concurrence autour des ressources, occasionnée par la déforestation qui a fini par tourner à la déprédation sauvage « que les habitants restants exercèrent contre eux-mêmes, [...] ». Le désastre écologique n'entraîna pas seulement l'érosion du sol, mais celle de la culture ».³ Cet aspect n'a pas été suffisamment pris en compte dans les études. Il ne faut pas le négliger, car dans beaucoup de cas ce furent les complications climatiques qui déclenchèrent ces conflits. Rajoutons aux évidents problèmes écologiques ceux dus aux causes structurelles telles que la désétatisation, l'émergence des marchés de la violence, l'exclusion ou l'extermination des groupes de population. Tout ceci doit aussi inviter le théologien à penser à un changement urgent.

L'éthique théologique doit donc avancer. Elle doit se développer, comme le dit Callicott, « pour assurer la cohésion et la stabilité sociale »⁴ ; il est nécessaire que les préceptes de l'éthique reflètent l'organisation des sociétés dont ils sont contemporains. Il faut qu'elle retrouve son esprit initial tout en s'adaptant aux nouvelles circonstances. Suivant X. Thévenot, il faut affirmer que « tout champ normatif clos est suspect, il doit évoluer »⁵, même si pour l'auteur de cette recherche le plus important n'est pas la norme, mais l'esprit de la norme. Ce qui est vraiment essentiel est de garder l'esprit ouvert. A la lumière de la pensée de R. Panikkar, trois aspects doivent être mis en exergue, à propos de l'évolution de la théologie : la relation universel-particulier-singulier ; la notion de territoire et l'hypothèse de l'inter-fécondation des cultures.

¹ H. Welzer, *Les guerres du climat*, op. cit., p. 97.

² Voir l'intéressant texte de J. Diamond où l'auteur explique que, dans l'effondrement de nombreuses civilisations, la question écologique a joué un rôle important, même si ce n'est pas le seul facteur ; Cf. J. Diamond, *Effondrement. Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*. Paris : Gallimard, 2006, notamment les pages 111-185 et 247-278.

³ H. Welzer, *Les guerres du climat*, op. cit., p. 107. Nous n'affirmons d'aucune façon que tous les peuples, notamment les plus développés, sont condamnés au déclin à cause des changements climatiques.

⁴ Cet auteur le dit pour l'éthique dans son ensemble, nous prenons sa pensée pour le dire aussi de la théologie ; J. B. Callicott, *Pensées de la terre*, op. cit., p. 325.

⁵ X. Thévenot, *Morale Fondamentale*, op. cit., p. 36.

1.3.1 Relation universel-particulier-singulier dans la société contemporaine

Dans la société contemporaine (doit-on plutôt dire « les sociétés contemporaines » ?) l'universel, le particulier et le singulier se débattent constamment. C'est la question du tout et des parties qui se trouve en toile de fond. Qu'est-ce qui est plus important : le Tout ou les parties ? Ce n'est pas une question simple car elle touche au problème de la valeur intrinsèque de l'autre, voire de sa dignité.

Dans le texte déjà cité, X. Thévenot établit une triple relation entre l'universel, le particulier et le singulier avec l'humain, la personne et le culturel.¹ L'auteur reste encore dans un discours trop anthropocentriste. Dans une approche disons pour l'instant plus « éco-théologique », un premier changement s'impose. L'universel ferait plutôt référence à la totalité (l'ensemble des êtres humains, des animaux, des plantes et des choses dites « inertes »), et le singulier renverrait de préférence aux individus (un être humain, un animal, une plante ou une pierre), tandis que le particulier ferait référence au milieu auquel ils appartiennent (social, culturel et historique, mais aussi géo-biologique). Une éthique éco-théologique doit tenir compte de l'ensemble, mais aussi des caractéristiques des individus et de leurs milieux de vie (*Sitz im leben*, pour reprendre une expression chère à l'exégèse). Ce n'est plus seulement la personne humaine qui commande la réflexion. « Aucune tentative de restauration écologique du monde ne triomphera tant que nous n'arriverons pas à considérer la Terre comme notre corps et le corps comme notre soi-même »², affirme radicalement Panikkar. Dans cette impressionnante phrase, l'auteur laisse clairement apparaître que la Terre et le corps humain forment maintenant un seul et même soi-même. Les barrières qui séparaient, qui distinguaient l'un de l'autre se brisent pour redevenir une unité inséparable. Panikkar va encore plus loin, comme nous l'avons déjà vu. La dignité humaine est aussi étroitement liée à la dignité divine, car le théologien espagnol est convaincu que « le destin de la terre dépend de celui de l'homme, et le destin de l'homme de celui de Dieu ; c'est-à-dire que tous les trois sont impliqués dans une même aventure qu'est l'aventure de l'existence, l'aventure de la vie ».³ Il est évident que la difficulté surgit lorsque l'être humain se voit comme un individu et non pas comme une personne. Comme individu, il reste isolé, il n'a besoin ni des autres individus, ni du monde, ni de Dieu. Tout est dans ce cas-là déconnecté. Or, la réalité est harmonie, elle est une relation constitutive, car tout est en relation : les uns avec les autres, avec le monde et avec Dieu. C'est

¹ X. Thévenot, *Morale Fondamentale*, op. cit., p. 24.

² R. Panikkar, *Ecosofía*, op. cit., p. 151.

³ *Ibid.*, p. 45.

bien cela qui motive notre auteur à proposer de changer de cap ; en fait, il est persuadé que la transfiguration a déjà commencé à avoir lieu vers un horizon ouvert, vers une vision unifiée de la réalité, même si cet « *oikos* se trouve encore dominé par le *logos* humain ». ¹ Universel, particulier et singulier ne font qu'un seul et même corps.

Une nouvelle éthique « éco-théologique » doit donc tenir compte de cela. Elle doit repenser le sens de la proximité. Proche et lointain sont maintenant des termes relatifs. Le lointain faisant référence à l'espace n'existe plus dans une vision de communauté. Nous sommes tous proches les uns des autres – pensons par exemple à la théorie du papillon. Il n'y a pas non plus de lointain dans le temps. Ce qui est fait maintenant a des répercussions dans le maintenant de nos enfants ou petits-enfants. La nouveauté de cette éthique se trouve aussi dans la préoccupation pour l'autre qui est « loin » dans le temps, comme l'avait déjà remarqué H. Jonas. La responsabilité ne s'exerce plus seulement avec ceux et celles qui sont ici, à mes côtés, mais aussi avec ceux et celles qui sont loin de moi, dans l'espace et dans le temps.

1.3.2 Reterritorialisation : décoloniser l'imaginaire théologique ?

En relation rigoureuse avec ce qui précède, un autre changement est exigé : reterritorialiser notre monde, physique et imaginaire. P. Shepard affirmait : « La pensée écologique implique une vision qui ne s'arrête pas aux frontières » ², car la pollution n'a plus de bornes. La nouvelle éthique théologique devrait donc rayer les frontières physiques et intellectuelles qui la limitent tout en respectant les différences culturelles. L'éthique théologique traditionnelle témoigne d'une société qui n'existe plus, de structures géographiques et mentales qui ont changé. Casalis le dit fort bien : « propre de la réalité familiale telle que la produit la société occidentale et telle que la reflète la morale prétendument chrétienne : un micro-organisme aussi clos qu'uniformisé, avec d'incroyables prétentions à l'universalité ». ³

Reprenons ici les principes du « Buen vivir » que nous avons développé dans la première partie de notre recherche, dans le contexte cette fois-ci de notre recherche éthique. La première chose à faire, et la plus importante, est de repenser l'éthique en fonction du pluralisme et de l'interculturalité. Il n'est pas question d'incorporer un discours folklorique bienveillant vis-à-vis de l'altérité et de la différence dans une éthique chrétienne et occidentale, close et

¹ *Idem.*

² Cité par J. B. Callicott, *Ethique de la terre*, op. cit., p. 101.

³ G. Casalis, *Les idées justes ne tombent pas du ciel*, op. cit., p. 141.

élaborée, universelle et pérenne. Cette démarche impliquerait plutôt un processus global qui engage toute la théologie dans la défense de la vie contre une réflexion exclusivement anthropocentrique à l'origine de la destruction de la planète. Il est question de construire un monde où les relations fassent naître la suffisance et la qualité de vie, en ayant comme base la solidarité. C'est un projet libérateur et tolérant, sans préjugés ni dogmes, basé sur « quatre principes fondamentaux [à savoir] la relationalité, la correspondance, la complémentarité et la réciprocité »¹, comme le propose dans l'ensemble le « Buen vivir ».²

Il s'agit également d'un processus de décolonisation. La colonisation du continent latino-américain a accéléré un processus : l'avoir devient plus important que l'être. Le « vivre mieux » est devenu plus important que le « Buen vivir », si bien qu'il faut être meilleur et vivre mieux que les autres, donc nécessairement avoir plus que les autres. Comme nous l'avons déjà exprimé précédemment, la « chasse » incessante des choses a fait perdre l'harmonie ; l'esprit d'aide, la gratuité, le sens de la vie en communauté, ont aussi été changés par la recherche individuelle du bien-être (matériel, surtout !). L'échange gratuit, le troc, a été substitué par la vente. L'achat et la vente sont devenus la mesure. La gratuité a été oubliée.

Il est impératif qu'un processus de reterritorialisation³ voit le jour ; il serait un réapprentissage, une récupération des attitudes positives envers la vie. Il faut donc, pour reprendre une notion connue dans le contexte francophone, « décoloniser l'imaginaire »⁴, ce qui veut dire croire à la possibilité de construire un monde alternatif à celui du consumérisme et du capitalisme, à partir d'autres valeurs. C'est donc une éthique éco-théologique qui prône davantage la récupération des valeurs sans négliger l'accomplissement de normes. Reterritorialiser signifie récupérer ce qui a été volé, notamment la terre et l'esprit qui l'accompagnait. Comme disait A. Costa, il est question d'une « éthique de la suffisance pour tous et non pas seulement pour quelques-uns ».⁵

Nous l'avons vu, Panikkar proposait la Vie comme valeur suprême, « même si toutes les idoles faillent ».⁶ Cette Vie dépend de la qualité, mais exige aussi un minimum quantitatif

¹ C. Walsh, « Interculturalidad, plurinacionalidad y razón decolonial. Refundares político-epistémicos en marcha », R. Grosfoquel y R. Almanza Hernández (eds.), *Lugares descoloniales. Espacios de intervención en las Américas*. Bogotá : editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2012, p. 111.

² Cf. *Supra* première partie, § 3.2.

³ Ce processus de reterritorialisation implique de nouvelles relations sociales, la reconnaissance de l'autre et de la diversité, et signifie retourner ce qui appartenait originellement à d'autres, tant leurs territoires physiques que leurs identités ; cf. G. De Marzo, *Buen vivir. Per una nuova democrazia della terra*, op. cit., p. 101.

⁴ S. Latouche, *Décoloniser l'imaginaire*, op. cit., notamment son introduction.

⁵ A. Costa, *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*, op. cit., p. 66.

⁶ R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 158.

pour vivre. Nous avons dit que cela renvoyait à la justice et au refus d'un certain discours¹ qui retarde le salut à un futur incertain. Reprenons dans un autre contexte un passage important de Panikkar :

La qualité de la vie dépend aussi de la qualité de la mort. Apprendre à bien vivre est inséparable d'apprendre à bien mourir². La mort ne signifie pas toujours repos dans le Royaume, nous le disions, car elle a pu advenir comme le fruit de l'injustice. Et ce Royaume, insiste toujours Panikkar, citant les évangiles, est parmi vous. [...]. Le Royaume de Dieu est dans la relation constitutive entre les hommes ; il est parmi les hommes ; au sein d'eux-mêmes et dans leurs relations ; dans la solidarité interne de toute la création.³

Vie digne et mort digne sont alors inséparables. La Vie a donc une relation avec la totalité, elle traverse toute vie, elle a désormais une dimension cosmique ; mais elle est, aussi et avant tout, un présent obstiné et radical. C'est ici et maintenant que tout se joue et non pas dans un avenir inconnu. Pour Panikkar, « la sécularité représente un *novum relativo* dans la vie de l'homme sur terre »⁴, sécularité et non pas sécularisation ni sécularisme, c'est-à-dire le *sæculum*, le présent, le maintenant, comme dernière sphère de la réalité. L'éthique éco-théologique doit donc avoir comme principe de « vivre le présent », car il est le scénario où se joue le destin de tout ce qui existe.

Décoloniser l'imaginaire en éthique théologique signifie ne plus vivre de l'espérance d'atteindre le ciel dans un « temps » inconnu et, entretemps, vivre de manière humiliante et inhumaine. La lutte pour la justice fait partie des valeurs de la nouvelle éthique, mais avant tout la re-signification du sens donné au temps. La nouvelle éthique renvoie à une vie divine, certes, mais une vie où : « Les choses humaines sont divines, le ciel est sur la terre, la compassion et l'amour sont les vertus suprêmes, la quotidienneté est la perfection et le séculier est sacré ».⁵ Décoloniser l'imaginaire en théologie ou re-territorialiser l'éthique implique reconnaître qu'une seule culture (occidentale, européenne, technologique ou technocratique) ne peut pas offrir la réponse aux complexités de la crise actuelle. Il faut reconnaître le monde d'autrui comme légitime. Il faut impérativement une ouverture interculturelle. Re-territorialiser l'éthique veut également dire accepter que la réalité soit faite de relations. « La

¹ « Le véritable salut auquel l'homme aspire n'est pas celui d'un paradis perdu et retrouvable ». Cf. R. Panikkar, « Le temps circulaire : temporisation et temporalité », S. Latouche (ed.), *Pluriversum. Pour une démocratie des cultures*, op. cit., p. 267. Cet article fut publié pour la première fois dans E. Castelli (ed.), *Temporalité et Aliénation*. Paris : Aubier, 1975, p. 207-246.

² *Ibid.*, p. 264.

³ *Ibid.*, p. 266.

⁴ R. Panikkar, *El mundanal silencio*, op. cit., p. 22.

⁵ *Ibid.*, p. 56.

réalité est constituée de trois dimensions, liées les unes aux autres, comme une périchorèse trinitaire, de manière que, non seulement l'une n'existe pas sans l'autre, mais, en outre, elles sont imbriquées inter-in-dépendamment »¹, nous rappelle Panikkar. Tout est donc lié, il est donc inacceptable que l'éthique se désintéresse de la réalité matérielle.

Cette nouvelle éthique devrait s'ouvrir aux valeurs des autres cultures et non pas imposer ce qui est considéré comme universel et permanent. C'est pour cela qu'elle doit se laisser féconder par les cultures.

1.3.3 Pour une inter-fécondation des cultures

Le mot « fécondation » est très important. Il n'y a pas de vie sans fécondation tout comme il n'y a pas de fécondation sans intervention d'au moins deux êtres. Pour survivre, l'être humain, le cosmos et le divin ont besoin d'une fécondation mutuelle. Ce qui veut dire qu'il n'y a pas d'horizon possible sans relations constitutives. L'homme avec la divinité et le cosmos, mais aussi les hommes entre eux. Il est question de reconnaître le pluralisme, la diversité, comme essentiel pour la vie. La nouvelle éthique « éco-théologique » est donc plurielle. Il faut accepter que les différentes cultures puissent et doivent exister. Il s'agit, avant tout, de reconnaître que l'autre a le même droit d'exister que moi-même.

Malheureusement, dans le système actuel, la consommation s'est imposée et universalisée, si bien que celui ou celle qui ne consomme pas, n'existe pas non plus. Le système économique et social qui domine notre société est exclusif, il n'accepte pas l'existence d'autres systèmes ou possibilités à ses côtés. Or, nous avons besoin les uns des autres. Panikkar le dit ainsi : « nous avons besoin de l'inter-fécondation des cultures. [...] nous devons apprendre à écouter ce que les autres cultures, celles qui ne dominent pas, ont à nous dire lorsqu'elles sont confrontées aux problèmes politiques [...]. Nous devons connaître leurs propositions et les étudier. Il ne s'agit pas de proposer des réformes mineures, mais d'envisager d'autres solutions radicalement différentes ».² Le premier pas consiste donc à reconnaître l'existence des autres, reconnaître d'autres mondes possibles³, et de leur donner la parole. Il n'est pas question de

¹ R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 16.

² R. Panikkar, *El espíritu de la política*, op. cit., p. 133.

³ J. L. Meza l'a très bien vu : « He aquí la novedad y el desafío que nos propone la metapolítica. Nos hace alcanzar las profundidades del ser humano sin por ello alienarnos de la realidad. La metapolítica nos permite pensar que otro mundo es posible si y sólo si se da la integración armónica de la realidad. Dios, hombres y naturaleza embarcados en la misma aventura comosteándrica, como le gusta decir a nuestro autor » ; cf. J. L. Meza, « La

regarder les cultures avec nostalgie en recherchant leurs défauts et leurs vertus. Il s'agit de dialoguer, de parler et de laisser parler. Et, pour que cela arrive, il faut se connaître, il faut, surtout, s'aimer, le but étant toujours la vie en plénitude de tous les êtres dans leur foyer, le cosmos. Sans ceci, la crise écologique ne sera jamais surmontée.

Comme nous le disions plus haut, cette inter-fécondation des cultures doit se réaliser par l'engagement politique. Encore une fois, les problèmes ne pourront pas être résolus en faisant appel à une seule religion, culture, idéologie ou tradition. Il faudrait récupérer le dialogue, la collaboration et la confiance comme valeurs impératives dans la société contemporaine. Culture et politique doivent s'enrichir mutuellement. Il y a, d'une part, le système politique actuel, qui prétend être universel et tolérant vis-à-vis des cultures, à condition cependant qu'elles s'adaptent à sa manière de voir les choses. Il a sa propre culture. Mais il y a aussi, par ailleurs, la culture moderne qui a aussi sa propre politique : elle est individualiste et démocratique, elle croit aveuglement, affirme radicalement Panikkar, au marché mondial, au développement, aux Nations Unies¹ et aux technosciences.

La nouvelle éthique « éco-théologique » doit donc évoluer. Il faut une (r)évolution culturelle. Les générations d'aujourd'hui devraient pouvoir transmettre un message aux générations suivantes par le geste, par l'exemple et par le discours.² Il nous faut une éthique éco-théologique interculturelle.

Tous ces points ayant été formulés, il faudrait qu'on essaye de répondre à la question que nous avons posée initialement : l'éthique théologique dont nous relevons est-elle suffisante pour répondre à la profonde et sérieuse crise écologique dans laquelle nous nous trouvons ou en avons-nous besoin d'une autre ?

1.4 Conclusion : faut-il une nouvelle éthique ou des éthiques en théologie ?

L'éthique théologique a été bâtie sur l'accomplissement des normes, et le respect de la loi. Avec A. Thomasset nous croyons aussi que la « loi et toutes les règles du fonctionnement

dimensión política del ser humano. Una lectura teológica desde el pensamiento de Raimon Panikkar », *Cerpit Review*, marzo 2010, n° 1, p. 77.

¹ Voir la forte critique de l'auteur aux Nations Unies ; cf. R. Panikkar, *El espíritu de la política*, op. cit., p. 166-168.

² J. B. Callicott, *Ethique de la terre*, op. cit., p. 62.

social ne suffisent pas pour susciter la solidarité nécessaire à la santé morale et politique des sociétés ».¹ Il faut quelque chose de plus que le « devoir faire ». Il est impératif qu'on récupère l'éthique du bonheur, qu'on s'intéresse à cette dimension essentielle de la vie quelque peu oubliée. La société ne peut fonctionner que si l'on retrouve le goût de vivre ensemble et le désir de viser le bien commun. Or, la vertu est étroitement liée aux notions de bonheur, de fin ultime, d'exercice et d'apprentissage.

Retrouver l'éthique des vertus semble donc inévitable. Cependant, cette éthique ne se conjuguera pas au singulier, ce sera une éthique éco-théologique conjuguée au pluriel, qui s'intéressera à l'éducation personnelle dans le but de surmonter l'individualisme narcissique de l'individu contemporain. Comme nous le rappelle encore une fois A. Thomasset, « Face à une éthique qui, dans le christianisme, s'intéressait surtout à l'évitement du mal et au péché, s'ouvre à nouveau le souci de redécouvrir la visée positive du bien à faire, du bonheur à rechercher, du progrès possible ».² Ce souci est une nécessité urgente dans notre situation actuelle. Nous devons privilégier dans la situation qui est la nôtre une éthique des vertus, sans pour autant, il faut insister, négliger ou abandonner la loi.

En effet, il faut admettre que l'éthique des vertus ne doit pas être séparée d'une éthique des devoirs et des règles à visée universelle.³ On ne peut pas faire fi de la critique de la raison et de la recherche de normes communes qui sont devenues des impératifs dans la société contemporaine. Chercher un minimum sur lequel les Etats puissent s'accorder est absolument indispensable.⁴ Les lois doivent être adaptées aux nouvelles circonstances. La pollution ne respecte pas les frontières, nous l'avons dit. Les dégâts ne respecteront pas non plus les limites que les hommes s'imposent. Il faudrait donc arriver à trouver une jurisprudence internationale qui soit respectée par tous. Cet objectif implique la création d'un organisme éthico-politique faisant autorité et adapté aux conjonctures actuelles. Mais, est-il possible d'arriver à trouver une telle éthique universelle alors que les Etats ne cherchent que leur propre bénéfice et ne font que défendre leurs intérêts particuliers ? Cela semble bien difficile, voire utopique. Mais, n'avons-nous pas un devoir d'utopie ?

¹ A. Thomasset, *Les vertus sociales. Justice, solidarité, compassion, hospitalité, espérance*. Paris : Editions Jésuites, 2015, p. 8.

² *Ibid.*, p. 21.

³ *Ibid.*, p. 20.

⁴ H. Welzer en est convaincu tout en croyant qu'il est quand même un peu tard : « Il est absolument nécessaire, même si ce n'est pas pour demain, d'instaurer une organisation internationale de l'environnement et de créer surtout un tribunal international de l'environnement ; mais avant que cela prenne forme, les températures auront probablement augmenté de quelques degrés de plus » ; cf. H. Welzer, *Les guerres du climat*, op. cit., p. 147.

L'Eglise catholique romaine a toujours proposé, suivant Thomas d'Aquin, une certaine « loi naturelle », universalisable et généralisable. De quoi s'agit-il ? Doit-on récupérer cette ancienne proposition ?

La loi naturelle

La « loi naturelle » est comprise comme une norme éthique fondamentale qui se trouve à la base de la collaboration entre tous les hommes de bonne volonté, quelles que soient leurs convictions religieuses. En effet, ceux qui défendent la loi naturelle affirment qu'il est possible de trouver, « à la lumière de la raison, les orientations fondamentales d'un agir moral conforme à la nature même du sujet humain et de les exprimer de façon normative sous forme de préceptes ou commandements ».¹

Platon et Aristote étaient tous les deux convaincus que les lois de la cité constituaient la mise en œuvre d'un « droit naturel » conforme à la nature des choses. Pour Platon, ce droit naturel était le droit idéal, la règle qui permet d'évaluer les lois positives, tandis que pour Aristote était moral ce qui est naturel. Le droit moral est invariable alors que le droit positif change selon les peuples et les époques. D'après Aristote, le droit naturel va s'incarner dans le droit positif qui constitue l'application de l'idée générale de la justice à la vie sociale. Les stoïciens, eux, croyaient que les nations devaient s'intégrer au Tout de l'univers.

Thomas d'Aquin a amplement traité cette question lorsqu'il parle des inclinations naturelles à l'origine de la liberté et de la morale. Aujourd'hui, il est difficile de parler des inclinations naturelles à cause des changements de signification des concepts. La nature représente ce qui est déterminé, alors que la liberté est ce qui dépend uniquement d'une décision volontaire. Nature et liberté sont donc opposées. Pour l'Aquinate,² les êtres spirituels ont des inclinations naturelles biologiques et spirituelles. Les inclinations biologiques sont déterminées et contraignantes, tandis que les inclinations spirituelles provoquent et développent la liberté. Elles sont à la base de la spontanéité spirituelle de l'homme et à l'origine de l'agir volontaire et libre de la morale. La loi naturelle serait donc l'expression, sous forme de préceptes, des inclinations naturelles. Elle est en outre inscrite dans le cœur des hommes et se trouve à la racine de l'agir libre. Les inclinations naturelles sont au nombre de cinq :

¹ Commission Théologique Internationale, *A la recherche d'une éthique universelle*. Paris : Cerf, 2009, p. 22-23, n° 9.

² Cf. *S. Th.* Ia, IIae, a. 2, q. 94.

1. Inclination au bien ;
2. Inclination à la conservation de l'existence ;
3. Inclination à l'union sexuelle et à l'éducation des enfants ;
4. Inclination à la connaissance de la vérité et,
5. Inclination à la vie en société.

Pour Thomas d'Aquin, ce sont des principes inscrits dans le cœur de tous les hommes, ils sont antérieurs à toute recherche et formulation rationnelle. Aujourd'hui, l'Eglise catholique romaine définit la loi naturelle comme un certain nombre de préceptes très généraux partagés par tous les êtres humains. Il est question maintenant de trois inclinations naturelles et non plus de cinq. D'abord, l'inclination à conserver et développer l'existence ; ensuite, l'inclination à se reproduire pour perpétuer l'espèce et, finalement, l'inclination à connaître la vérité sur Dieu et à vivre en société.

La première inclination comprend tout ce qui a rapport à l'intégrité du corps, l'usage des biens extérieurs qui garantissent la subsistance et l'intégrité de la vie, la qualité de l'environnement. A partir de là on pourrait réclamer, entre autres, tout ce qui est nécessaire à la conservation de l'environnement. Pour l'Eglise catholique, la deuxième inclination renvoie à la survie de l'espèce, c'est-à-dire à la procréation impliquant l'union homme-femme et la prise des soins et l'éducation des enfants. Elle exige la permanence et la fidélité du couple. La troisième et dernière inclination est le lien avec l'être spirituel doté de raison, capable de connaître la vérité et d'entrer en dialogue avec les autres. L'homme aurait donc une inclination naturelle à vivre en société, qui ne relèverait pas d'une simple convention, et une tendance naturelle à chercher l'Absolu. Le sentiment religieux et le désir de connaître Dieu font donc partie d'une inclination naturelle de l'être humain.

Ces inclinations, affirment les partisans de la loi naturelle, peuvent se traduire en préceptes et valeurs considérés universels, applicables à toute l'humanité. Et pourtant, l'être humain de la société contemporaine semble vouloir nier de toutes ses forces ces principes. L'intégrité du corps est de moins en moins respectée, ainsi que tout ce qui garantit la subsistance et l'intégrité de la vie et la qualité de l'environnement. La reproduction n'est plus aujourd'hui contemplée comme un devoir en fonction de la perpétuation de l'espèce, mais comme un droit. La recherche de la vérité reste valable sauf, qu'aujourd'hui, cette quête ne se fait pas dans le dialogue mais dans la violence et l'imposition. Le dialogue devient de plus en plus difficile. Il

est davantage question de convaincre l'autre, de gagner, que de vivre en harmonie dans la différence et l'acceptation de l'autre.

Soyons tout de même prudent. Les exceptions ou violations de la norme ont toujours existé. Ce n'est pas parce que les contemporains ou les anciens ne respectent ou ne respectaient pas les règles qu'elles ne sont plus valables. Ce n'est pas la *praxis* qui doit confirmer ou infirmer la norme. La question qui doit être posée est plutôt en relation à l'éventuelle universalité de ces inclinations. De surcroît, il ne faut pas non plus que ce soit une imposition venant d'une institution, religieuse ou autre. La question est délicate et mériterait une discussion plus approfondie.

Concernant la question écologique, la première inclination naturelle semble tout à fait valable. Conserver et développer l'existence, non pas seulement humaine mais de tout ce qui existe, est vital et pourrait être reçu comme une règle universelle. Personne n'a le droit de faire quoi que ce soit qui mette en péril la conservation de la vie sur Terre. Il faut tenir compte pour cela de la relativité de tout ce qui existe. La disparition d'une plante, d'un animal ou d'une chose peut toucher, de loin ou de près, l'existence des autres entités. La seconde inclination concernant la reproduction pour perpétuer l'espèce n'est pas facile à traiter et peut être comprise et interprétée de multiples manières. En outre, la croissance exponentielle de la population a aussi été signalée comme un problème significatif dans le cadre de la crise écologique. Faut-il désormais contrôler les naissances (humaines et autres) ou la « nature » le fera-t-elle par elle-même ? La planète cherchera-t-elle par elle-même l'équilibre souhaité ? Avons-nous la capacité de nourrir tous les êtres vivants sur terre ? Que pourrait bien signifier aujourd'hui se reproduire pour perpétuer l'espèce ? L'espèce humaine seulement ? Et les autres espèces ? Cette inclination semble rester dans un schème trop anthropocentrique pour être reçu dans le cadre d'une réflexion plus holiste. Il faudrait plutôt parler de perpétuer non pas l'espèce humaine, mais de perpétuer la vie dans son ensemble sur la planète. Encore une fois, la disparition d'un seul être vivant peut aussi impliquer la disparition des autres. Finalement, le troisième précepte renvoie à la recherche de la vérité et de la vie en société. Ceci est vrai de toute évidence, quoiqu'il faille redresser la route que nous avons empruntée. Il faut justement retrouver le chemin du dialogue comme seule solution aux problèmes qui surgissent dans la vie en société, tout en sachant au préalable qu'il ne s'agit pas de trouver la vérité car elle n'existe pas, mais que le processus de recherche est en lui-même le seul vrai et la seule vérité possible. Il faudrait donc réapprendre à vivre en société, mais surtout se battre pour une autre société. Nous y reviendrons.

Les trois intuitions ou inclinations naturelles proposées pourraient être reçues dans le cadre de la recherche d'une éthique universelle, substituant ou éliminant tout « chauvinisme humain ».¹ Dans ce sens, la réponse à la question posée serait positive moyennant quelques adaptations. Il faut surtout faire des efforts pour dépasser la réflexion exclusivement anthropocentriste. L'homme ne survivra pas lui tout seul sur la planète. Il aura besoin des autres entités, tout comme elles aussi auront besoin de lui.

Au terme de cette analyse, il faudrait nuancer la question que nous nous sommes posée. L'éthique théologique doit, d'une part, prêter attention à la recherche du bonheur, ce qui veut dire récupérer l'éthique des vertus. Par ailleurs, l'éthique des devoirs ne doit pas être négligée. Il serait même question de trouver un certain consensus en ce qui concerne une éthique universelle. L'éthique théologique que nous a transmis la tradition porte en elle-même les bases pour continuer une réflexion profonde et significative. Les théologiens doivent tout de même faire un effort d'adaptation aux nouvelles circonstances, à la lumière notamment de la crise écologique.² Continuité donc mais pas rupture.

A-t-on besoin, oui ou non, d'une nouvelle éthique théologique ? Il faut récupérer ce qui est utile de la théologie qui nous a été transmise, mais il faut surtout se rendre compte qu'une éthique théologique environnementale contraint : « à un réexamen et à des analyses renouvelées des caractéristiques constitutives des actions morales, en posant la question de savoir ce qu'est le droit naturel, ou quel est le fondement du droit, ou encore quelles sont les relations entre l'obligation, la détermination de ce qui est permis et la reconnaissance des droits », affirme Routley.³ Dans l'éthique théologique contemporaine prévaut la domination de l'homme, libre de faire et d'agir à sa guise. Il nous faut donc une nouvelle éthique théologique qui prête non seulement attention à toutes les entités du globe, mais qui fasse aussi prévaloir l'intérêt de vastes ensembles sur le bien individuel ou particulier.

¹ Cf. R. S. Routley, « A-t-on besoin d'une nouvelle éthique, d'une éthique environnementale ? », H.-S. Afeissa (dir.), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*. Paris : Vrin, 2007, p. 46-47.

² G. Siegwalt est encore plus radicale. Il affirme que : « S'il y a une éthique théologique, elle n'implique pas une éthique de la nature et de la culture, c'est-à-dire une éthique des relations de l'être humain avec la nature, mais uniquement une éthique de l'être humain en tant qu'être personnel et social, donc une éthique personnelle et sociale » ; cf. G. Siegwalt, *Le défi scientifique. L'ébranlement de la civilisation moderne – l'université et la théologie – la sauvegarde de la création*, op. cit., p. 17.

³ R. S. Routley, « A-t-on besoin d'une nouvelle éthique, d'une éthique environnementale ? », H.-S. Afeissa (dir.), op. cit., p. 45.

Et puisqu'il s'agit de promouvoir une certaine nouveauté, nous tenons à faire un premier changement pour marquer autant la rupture que la continuité, la mort et la résurrection dont parle Panikkar. L'éthique dont il sera question dorénavant sera appelée « éco-théo-sophique » ou simplement « éco-sophique » car elle implique le *monde* (éco...), le *divin* (théos...) et prête une attention particulière à la *sagesse* (sophie) transmise par la tradition et présente dans l'*oikos* que nous habitons tous.

Sachant la nécessité d'un changement radical, il nous faut maintenant poser les fondements de cette nouvelle approche.

Chapitre 2. Présupposés de l'éthique « éco-théo-sophique »

Les piliers de cette proposition pourraient être au nombre de trois. Premièrement, la valeur relationnelle de tout ce qui existe ; deuxièmement, une nouvelle conception de l'être humain et troisièmement, une nouvelle approche épistémologique. En d'autres termes, il convient avant tout de réviser la validité de ce que les philosophes ont l'habitude d'appeler la valeur « intrinsèque » ou « en soi » des entités. Les pragmatiques vont affirmer, par exemple, qu'une espèce n'a le droit d'exister qu'à la condition que ses membres aient une certaine utilité, c'est-à-dire une valeur instrumentale. Pour l'être humain, la question ne se pose même pas. Nous allons élargir le raisonnement et nous poser d'autres questions. Qu'en est-il pour les animaux, les plantes et les choses dites « inertes » ? Ont-elles une valeur intrinsèque ou leur existence doit-elle toujours être mesurée en fonction de leur utilité ? Qu'en dit la théologie ? Ce questionnement posé, il faut repenser la place de l'être humain dans l'ensemble relationnel, dans la nouvelle communauté planétaire.

2.1 Valeur en soi ou valeur relationnelle ?

L'être humain a été longtemps considéré comme étant supérieur et extérieur à la nature et celle-ci a été réduite au statut d'objet faisant face à un sujet. Il nous faudrait donc déconstruire cette détermination métaphysique, pour élaborer, non pas une « théorie objective de la valeur intrinsèque des entités du monde naturel » (J. B. Callicott), mais une nouvelle proposition qui pense la réalité comme un ensemble de relations constitutives, autrement dit, formuler une hypothèse qui propose la « valeur relationnelle » de tout ce qui existe.

D'après un certain nombre d'auteurs, il suffit de prendre en considération les intérêts des générations futures à jouir des services écologiques et des ressources spirituelles que leur offre la nature pour justifier sa protection. Pour ces auteurs, le respect qu'on doit aux êtres humains est suffisant pour prendre soin de la nature. C'est ce qu'on appelle l'« hypothèse de convergence », promue, entre autres, par le pragmatiste B. G. Norton.¹ Bien évidemment, les représentants de ce courant refusent de donner une valeur intrinsèque aux choses, au même titre que la valeur de l'être humain. Les entités naturelles non humaines ne possèdent donc pas de

¹ Voir B. G. Norton, « L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible », H.-S. Afeissa (dir.), *Ethique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, op. cit., p. 249-283.

valeur en soi si ce n'est en fonction de l'utilité qu'elles peuvent apporter à l'homme. Norton, pour réduire un peu la tension, établira une distinction entre un anthropocentrisme faible et un anthropocentrisme fort. Ce dernier rapporte toutes les valeurs à la satisfaction de préférences ressenties des individus humains, tandis que l'anthropocentrisme faible rapporte toutes les valeurs à la satisfaction de l'une quelconque des préférences ressenties d'un individu humain. Ceci veut dire que les préférences ressenties peuvent être rationnelles ou ne pas l'être. Pour Norton, l'anthropocentrisme faible fournit le cadre nécessaire pour critiquer tous les systèmes qui prescrivent l'exploitation de la nature, car il délimite le contexte théorique qui justifie sa protection, dans un idéal d'harmonie. On peut ainsi protéger la nature sans avoir recours à l'idée d'une valeur intrinsèque des objets naturels non humains.

Le biocentriste P. W. Taylor pense que les êtres sauvages doivent faire l'objet de la préoccupation et de la considération de tous les agents moraux en vertu du fait qu'ils sont membres de la communauté de vie présente sur Terre. Il suffirait donc, selon lui, d'être membre de cette communauté de vie pour que toutes les entités aient une valeur intrinsèque. Taylor écrit : « Son bien vaut 'prima facie' d'être préservé ou promu comme une fin en soi et pour le compte de l'entité qui est considérée ».¹ De son côté, J. B. Callicott confirme la valeur intrinsèque des entités non humaines. La valeur intrinsèque est pour lui ce qui appartient à la nature essentielle ou à la constitution d'une chose. Callicott prétend rompre avec la distinction cartésienne qui fait la différence entre sujets et objets. La valeur, selon le système cartésien, est déterminée par l'acte d'un sujet qui se rapporte à un objet. Cela équivaut à dire que s'il n'y a pas de sujets désirants, il n'y a pas non plus d'objets désirés. Or, les choses doivent être valorisées pour elles-mêmes, en tant que fin en soi, dit Callicott. Kant a introduit l'idée qui suppose que seuls les êtres raisonnables sont capables de se valoriser eux-mêmes, autrement dit, seuls les agents moraux peuvent aussi être des patients moraux. Les défenseurs de la valeur intrinsèque de toutes les entités non humaines affirment que, pour s'adapter, survivre ou se reproduire, les plantes et autres organismes dépourvus de toute conscience déploient eux aussi des stratégies qui ont de la valeur pour eux-mêmes. Ainsi, pour H. Rolston III, une plante qui s'efforce d'exister et fait tout ce qu'elle peut pour subsister montre clairement qu'elle est une fin en soi, même si elle n'en est pas consciente. La valeur semble donc ne pas être nécessairement subjective. Le problème chez Rolston c'est qu'il reste encore ancré sur des organismes individuels. Pour Callicott, il faut montrer une valeur intrinsèque des entités non

¹ P. W. Taylor, « L'éthique du respect de la nature », H.-S. Afeissa (dir.), *Ethique de l'environnement. Nature, valeur, respect, op. cit.*, p. 118.

pas seulement dans les individus mais dans de vastes ensembles. Il propose de « valoriser des espèces, des écosystèmes, des océans, l'atmosphère, la biosphère – tous et chacun pour ce qu'ils sont en eux-mêmes ainsi que pour leur utilité ». ¹ Il fournit, sur la base de la physique quantique (qui subvertit le clivage cartésien entre les sujets et les objets), « une théorie de la valeur intrinsèque dans la nature qui confère à la valeur le statut d'une propriété potentielle susceptible d'être actualisée par un sujet qui observe / un sujet qui valorise entrant en rapport avec elle ». ²

Notons que chez tous ces auteurs, défenseurs et opposés à ladite valeur intrinsèque des entités non humaines, l'être humain et les êtres qui l'entourent sont tous considérés d'une manière isolée. Callicott semble être le seul à parler d'une communauté de vie. Pour la plupart, il faut respecter une plante parce qu'elle a de la valeur en elle-même, tout comme il faudrait accepter qu'un cheval doit être avant tout regardé en lui-même et non pas en fonction de son utilité pour l'homme. La valeur intrinsèque ferait donc partie de l'essence ou des attributs de tous les êtres, de tous les *individus* considérés isolément.

D'après l'intuition de Panikkar, il faudrait plutôt faire l'énoncé éthique suivant : les êtres vivants (animaux, plantes et autres), tout comme les êtres dits inertes et les humains, ont de la valeur parce qu'ils font partie d'un tout inséparable. On ne respecte pas un arbre par ce qu'il vaut en lui-même ou parce qu'il est utile pour l'homme, mais parce qu'il fait partie d'une réalité, d'une communauté, d'un réseau de relations constitutives dans lequel son existence est essentielle. Sans lui, les autres êtres ne peuvent pas être ou ne seraient pas les mêmes. Un arbre a de la valeur parce qu'en lui est présent le matériel, l'humain et le divin. Il est une parfaite icône du Monde, de l'Homme et de Dieu. Que pourrait-il bien se passer si l'on décidait de supprimer un arbre, et puis un autre et un autre, et ainsi de suite, parce qu'ils gênent ou ne sont simplement pas du tout utiles ou en accord avec l'entourage ? En premier lieu, le monde ne serait plus le même car l'arbre fournit une beauté qui est irremplaçable. Il a donc une fonction esthétique évidente. L'arbre apporte de surcroît une sensation de bien-être vital. Il est aussi l'abri de milliers d'autres créatures qui se retrouveraient subitement sans toit. En deuxième lieu, la fonction qu'il accomplit sur la planète ne sera pas réalisée par un autre. Les arbres, comme tous les végétaux, produisent de l'oxygène grâce au phénomène de la photosynthèse. Ils utilisent l'énergie lumineuse pour convertir l'eau et le gaz carbonique en nourriture de base pour lui-même (sucres) produisant l'oxygène qui purifie l'air. L'arbre aide également à lutter

¹ J. B. Callicott, « La valeur intrinsèque dans la nature : une analyse métaéthique », H.-S. Afeissa (dir.), *Ethique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, op. cit., p. 219.

² *Ibid.*, p. 221.

contre l'érosion des sols et ses racines permettent de filtrer l'eau et ainsi d'obtenir une meilleure qualité de l'eau. Pour ne citer que quelques bénéfices, les arbres aident aussi à réguler les températures, protègent contre la chaleur et la pluie. Les glissements de terrain et les inondations ont lieu en partie à cause de l'élimination des arbres et de l'augmentation du béton et du bitume. En troisième lieu, même si la relation avec le milieu est déjà évidente, il faudrait rajouter que l'arbre éveille en l'être humain une conscience particulière. Il rappelle les rythmes naturels auxquels toute la nature est soumise, y compris l'être humain. Sa taille et sa beauté renvoient également à « quelque chose » de plus grand, quelque chose d'infini, d'inachevé qui nous renvoie à sa dimension divine. Les arbres ont une valeur relationnelle évidente, il faut respecter leur existence parce que leur absence signifierait la rupture d'une chaîne de relations essentielles et la possible disparition d'autres espèces.

Quelqu'un pourrait dire que la proposition de notre auteur est semblable à celle qui assigne une valeur instrumentale aux choses. Ce n'est pas du tout la même chose, par exemple, d'affirmer qu'un arbre a de la valeur parce qu'il est utile pour les hommes et qu'en fonction de son utilité il peut être maintenu ou supprimé, que de dire qu'il a de la valeur parce qu'il appartient à un réseau de relations qui font de lui un élément irremplaçable. Sa disparition briserait la chaîne de la Vie. Il est fondamental en lui-même, certes, mais davantage en fonction d'un tout qui cesserait d'exister ou souffrirait d'une importante altération par son absence. Ce n'est pas là lui assigner une valeur instrumentale, car il ne s'agit pas d'un être particulier qui tire profit de lui, mais de l'ensemble du système qui en a besoin pour bien fonctionner, voire pour exister.

Panikkar reconnaît la valeur des choses non pas tant en elles-mêmes, mais davantage en tant que membres d'un ensemble indivisible. Il est clair que reconnaître l'importance d'une chose en fonction de l'existence des autres implique aussi de reconnaître la valeur en soi. Il est néanmoins absolument nécessaire d'explicitier cette relativité. La relativité dont parle Panikkar a bien évidemment son fondement dans l'intuition cosmothéandrique dont nous avons déjà parlé.

La Bible, texte de référence des chrétiens, confirme cette relativité. Elle est effectivement un témoin précieux d'une relation d'amour entre Dieu et toute la création. La Bible tout entière reste sans aucun doute le témoin privilégié d'une relation constitutive entre Dieu et les hommes et avec la nature, entre les hommes eux-mêmes, et entre ceux-ci et la création, si bien que tout est définitivement lié. Aucune chose ou personne ne peut être comprise de manière isolée. S'il est vrai que la plupart des textes, tant vétérotestamentaires que

néotestamentaires, renvoient principalement à une alliance conclue entre Dieu et des hommes ou entre les hommes eux-mêmes, il est vrai aussi que quelques textes rapportent aussi une alliance avec toute la création. Lisons quelques exemples.

Dans l'Ancient Testament, le livre de la Genèse est particulièrement éclairant. Tout d'abord, les récits de création (Gn. 1, 1 – 2, 4a et 2, 4b-25). Du premier récit, notons l'expression « Dieu vit que cela était bon » utilisée systématiquement par l'auteur du texte sacré après une action de création, pour dire que tout ce que Dieu a fait est bon. Le deuxième récit est différent. Construit dans un autre contexte il montre l'homme dans un lieu où existe une harmonie parfaite et où l'homme est en paix et en relation sereine avec tout ce qui l'entoure. Ces récits présentent un monde en relation, toutes les choses étant importantes et bonnes parce qu'elles ont été faites par Dieu. Il y a un autre texte fondamental, à savoir Gn. 9, 8-17, où Dieu rétablit l'alliance après le Déluge. Nous le citons *in extenso* :

Dieu dit à Noé accompagné de ses fils : 'Je vais établir mon alliance avec vous, avec votre descendance après vous et *avec tous les êtres vivants qui sont avec vous : oiseaux, bestiaux, toutes les bêtes sauvages qui sont avec vous, bref tout ce qui est sorti de l'arche avec vous, même les bêtes sauvages*. J'établirai mon alliance avec vous : aucune chair ne sera plus exterminée par les eaux du Déluge, il n'y aura plus de Déluge pour ravager la terre'. Dieu dit : 'Voici le signe de l'alliance que je mets entre moi, vous et tout être vivant avec vous, pour toutes les générations futures. J'ai mis mon arc dans la nuée pour qu'il devienne un signe d'alliance entre moi et la terre. Quand je ferai apparaître des nuages sur la terre et qu'on verra l'arc dans la nuée, je me souviendrai de mon alliance entre moi, vous et tout être vivant quel qu'il soit ; les eaux ne deviendront plus jamais un Déluge qui détruirait toute chair. L'arc sera dans la nuée et je le regarderai pour me souvenir de l'alliance perpétuelle entre Dieu et tout être vivant, toute chair qui est sur la terre'. Dieu dit à Noé : 'C'est le signe de l'alliance que j'ai établie entre moi et toute chair qui est sur la terre'.¹

Il est évident que Dieu s'engage ici avec tous, hommes et animaux ; l'hagiographe a compris qu'il s'agit d'une alliance entre Dieu et la terre tout entière qu'il ne détruira plus jamais. L'arc en ciel devient le signe de l'alliance entre Dieu « et toute chair ».

Citons un dernier texte de l'Ancien Testaments qui montre, une fois encore, un monde en paix et en harmonie. Après les multiples négations et ruptures de l'alliance, lorsque le Messie sera arrivé, Isaïe décrit l'harmonie dans laquelle vivront les hommes et la nature. Dieu renouvellera toutes choses lorsqu'un rejeton sortira de la souche de Jessé (Is. 11, 1-9). La description paradisiaque est comme une nouvelle alliance entre Dieu et toute la nature : « Le loup habitera avec l'agneau, la panthère se couchera avec le chevreau. Le veau, le lionceau et

¹ L'italique est nôtre.

la bête grasse iront ensemble, conduits par un petit garçon. La vache et l'ours paîtront, ensemble se coucheront leurs petits. Le lion comme le bœuf mangera de la paille. Le nourrisson jouera sur le repaire de l'aspic, sur le trou de la vipère le jeune enfant mettra la main. On ne fera plus de mal ni de violence sur toute ma montagne sainte, car le pays sera rempli de la connaissance de Yahvé, comme les eaux couvrent le fond de la mer » (Is. 11, 6-9). L'ordre paradisiaque initial s'installe de nouveau dans la création. Toutes les choses sont en paix. Rien n'est superflu, tout est important et en parfaite relation avec les autres.

Quelques passages du Nouveau Testament montrent aussi l'universalité de l'alliance de Dieu avec toute la création. Saint Paul, dans l'épître aux Ephésiens (1, 3-14), parle du salut apporté par Dieu qui va réunir toutes choses, lorsque les temps seront accomplis, sous un seul Chef, le Christ, « les êtres célestes comme les terrestres » (1, 10). Ce ne serait pas forcer l'interprétation si l'on regarde ici l'accomplissement de la rédemption de tout l'univers. Celui qui a créé l'univers tout entier veut qu'il soit aussi entièrement sauvé. Le Christ lui-même va réconcilier « tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix » (Col. 1, 20). Par son sacrifice, le Christ a instauré l'ordre, la paix, au sein de la création. Mais, restons prudents, l'Écriture ne doit pas être utilisée pour justifier nos propositions et nos positions. Une position contraire à celle-ci pourrait être aussi démontrée à partir des textes bibliques.

Panikkar aime utiliser, lui aussi, autant les Écritures que les Pères de l'Eglise et les philosophes pour renforcer ses arguments. Citons quelques exemples. Pour dire que tout est en relation il emploie la corrélation « microcosme » et « macranthropos », ce qui veut dire qu'à chaque partie du corps humain correspond une partie de l'univers matériel. Citant H. de Lubac, le théologien espagnol affirme que « Si l'homme est un microcosme, le Monde est un macranthropos »¹, c'est pour cela que les interprètes de la Bible observent, qu'après la création, Dieu ne dit pas que l'homme est bon, comme dans les jours précédents (Gn. 1, 26-27), parce qu'en fait l'homme partage le même sort que l'univers tout entier, assure Panikkar. Si l'être humain n'est ni le Monde, ni Dieu, Panikkar croit que l'homme est image et reflet de toute la réalité, et c'est cela que d'être « image et ressemblance du Créateur » (Gn. 1, 26-27), tout comme disait Aristote : « Toutes les choses ont par nature quelque chose de divin »², ou Alanus

¹ H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*. Paris : Aubier, 1974 ; cité par R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 86, note 27.

² « πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον » ; cf. *Et. Nic.*, 1153 b 32 ; cité par R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 87, note 31.

ab Insulis : « chaque créature du monde est pour nous un livre, une peinture et un miroir »¹, voulant dire par là que tout est en tout. Augustin a eu, lui aussi, cette même intuition lorsqu'il affirme que Dieu est plus intime à moi que la partie la plus intime de moi.² C'est aussi pour cela que « tout parle de lui », parce que lui-même parle de tout, comme l'exprimait Thomas d'Aquin : « Parce que Dieu, se connaissant lui-même, connaît toutes les créatures [...]. Mais puisque Dieu d'un seul acte se comprend lui-même et toutes les choses, son unique Verbe exprime non seulement le Père, mais aussi toutes les créatures ».³ Panikkar affirme également qu'il faut récupérer les liens avec le Monde et cela pourra le faire non pas le puissant mais l'humble, l'homme d'esprit doux, comme dans Mt. 5, 4 (Heureux les doux : ils auront la terre en partage).

Tout est donc en relation : de même que les trois personnes de la Trinité Divine sont les unes dans les autres, de même l'Homme, le Monde et Dieu sont aussi les uns dans les autres (Jn. 10, 30, 38 ; 14, 9ss, 17, 21). L'Esprit de Dieu, Dieu lui-même, remplit toute la terre (Sg. 1, 7 : Oui, l'Esprit du Seigneur remplit la terre et comme il contient l'univers, il a connaissance de chaque son).

En résumé. Le premier présupposé de cette nouvelle éthique exprime la nécessaire valeur relationnelle de tout ce qui existe. Quand bien même les choses auraient une valeur en soi, d'après la proposition de notre auteur, les choses ont avant et par-dessus tout de la valeur parce qu'elles sont importantes pour que la réalité tout entière tienne d'une manière cohérente et ordonnée. Briser la relativité constitutive de l'ensemble de la réalité signifie mettre fin à l'unité de tout ce qui existe. La nouvelle éthique valorise les hommes, les plantes, les animaux et les choses en tant que membres d'une famille, d'une communauté inséparable dans laquelle tous ont besoin de tous pour exister. Les choses n'ont pas seulement une valeur en soi, comme l'affirmaient un certain nombre de philosophes, elles ont surtout une valeur relationnelle essentielle.

¹ Alain de Lille connu aussi comme Alain de L'Isle ou Alanus ab Insulis est un théologien et un poète français. Alanus de Insulis (*PL* 210, 599a) ; cité par R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 96, note 56.

² « Interior intimo meo et superior summo meo » ; Augustin, *Conf.* III, 6, 11 ; cité par R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 90, note 39.

³ *S. Th.* I, q. 34, a. 3, c ; voir aussi le Ps 39, 3 ss ; cité par R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 94, note 51.

2.2 Une anthropologie cosmothéandrique

Nombreux sont les auteurs qui croient que la crise écologique a révélé une profonde crise anthropologique¹, nous l'avons déjà dit. D'après eux, il faut repenser le concept de sujet, il faudrait « un changement dans la manière dont l'homme se pense et pense son être à la nature »², affirme C. Pelluchon. Le temps est venu d'un changement, « Notre temps est mûr pour cette mutation anthropologique »³, dit Panikkar. L'homme est remis en question par le monde lui-même, par une nouvelle relation avec les animaux, les plantes et les choses dites « inertes ». Nous croyons donc à l'urgence de mener une réflexion sérieuse sur l'anthropologie théologique chrétienne telle qu'elle est conçue dans l'actualité. A la lumière de l'intuition de Panikkar et en nous aidant de la thèse de José Luis Meza Rueda⁴, nous nous permettons de proposer le principe suivant comme base de cette nouvelle anthropologie, toujours à la lumière de l'intuition de R. Panikkar : « L'homme est une réalité cosmothéandrique ».⁵ Cela veut dire que l'être humain est en relation d'inter-in-dépendance vis-à-vis de Dieu et du Monde. Le principe cosmothéandrique fait reconnaître le divin, l'humain et le cosmique comme les trois dimensions de la réalité. Autrement dit, le divin, l'humain et le cosmique sont les trois dimensions de toute la réalité dont Dieu, Homme et Monde conforment leurs parties constitutives. Le *Theos* est donc la dimension divine de la réalité, c'est l'« impénétrable liberté »⁶, l'« indétermination absolue », « l'ineffable ». Cette dimension divine manifeste le caractère inépuisable de tous les êtres, de leur ouverture et de leur incomplétude. L'*Anthropos* est la dimension humaine de la réalité, c'est la conscience présente. Avec les mots de Panikkar : « les eaux de la conscience humaine baignent toutes les berges du réel – même si l'homme ne

¹ « La perte de la nature par la théologie (et déjà par la philosophie), la perte de la dimension philosophique et théologique par la science (les sciences de la nature) et donc la division entre la nature et l'être humain d'une part, entre la nature et Dieu d'autre part, le rapport de l'être humain à Dieu restant posé ou non selon qu'on affirme un humanisme religieux, chrétien, ou au contraire un humanisme non-religieux, athée, ceci conditionne (et sans doute est déjà conditionné par) une division de l'être humain lui-même entre ce qui est considéré appartenir à la nature et ce qui est plus spécifiquement esprit : l'unidimensionnalisme de la science appelle l'unidimensionnalisme de l'anthropologie et vice-versa ; et, comme l'être humain participe de fait de la nature et de l'esprit, est l'un et l'autre, l'un dans l'autre, le double unidimensionnalisme 'cartésien' conduit à un être humain potentiellement sinon réellement schizophrène (dans le sens de la division entre corps et âme ou nature et esprit). La crise de l'être humain de l'époque moderne, sa crise d'identité est ainsi le signe actuel de la faille qui traverse toute l'humanité » ; cf. G. Siegwalt, *Le défi scientifique*, op. cit., p. 18.

² C. Pelluchon, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*, op. cit., p. 143.

³ R. Panikkar, *Paix et désarmement culturel*. Arles : Actes Sud, 2008, p. 49.

⁴ J. L. Meza, *La antropología de Raimond Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, op. cit.

⁵ *Ibid.*, p. 106.

⁶ R. Hauser dit, suivant Luther, que « le Dieu occulte et mystérieux est entièrement impénétrable dans ses desseins » ; cf. R. Hauser, « Poder », *Conceptos fundamentales de teología II*. Madrid : Cristiandad, 1979, p. 482-500 ; cité par J. L. Meza, *La antropología de Raimond Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, op. cit., p. 107, note 8.

peut pas pénétrer le *cælum incognitum* de l'intérieur – et pour cela même l'être de l'homme entre en relation avec la réalité tout entière ».¹ Tout ce qui existe est compris par la conscience humaine, même si tout ne peut pas être réduit à la conscience. Finalement, le *Kosmos* désigne la dimension matérielle de la réalité. Tout être se trouve dans le monde et participe de sa singularité. Panikkar le dit ainsi : « Il n'y a rien qui, en entrant dans la conscience humaine, n'entre pas en même temps en relation avec le Monde. [...] toutes les choses qui existent ont une relation constitutive avec le Monde de la matière/énergie et de l'espace/temps ».²

Le monde en tant que matérialité est présent dans la chair de l'homme, Dieu l'est aussi dans ce qu'il y a d'inachevé et d'inépuisable en lui. Rappelons que l'intuition cosmothéandrique ne se contente pas de trouver la trace trinitaire dans la création et son image dans l'homme, mais elle considère la réalité tout entière comme étant elle-même la Trinité complète (Trinité Radicale) qui a une dimension divine, une dimension matérielle et une dimension consciente. Si tout est en tout, dans la nature il y a une présence divine, tout comme aussi dans l'homme. Et l'on pourrait dire que l'homme est un « dieu en puissance », pour utiliser des termes aristotéliens. Ces trois dimensions qu'on trouve dans l'homme *ad-intra* sont le reflet de la périchorèse qui existe entre Dieu-Homme-Monde, car ces trois dimensions sont inséparables, elles ne peuvent pas exister d'une manière isolée. Panikkar aimait bien dire qu'un monde sans hommes n'a pas de sens, un Dieu sans créatures cesserait d'être Dieu, un homme sans Monde ne pourrait pas subsister, et sans Dieu, ne serait véritablement pas un Homme.

En bref, lorsque nous disons que « L'homme est une réalité cosmothéandrique », nous voulons dire qu'il est un être en relation avec Dieu, le monde et les autres hommes. Il a une dimension abyssale, il est libre, ouvert et inépuisable. Il est imprégné par la divinité. Mais il a aussi une dimension consciente, proprement humaine. C'est cette dimension qui lui permet de connaître. Finalement, il a une dimension matérielle, cosmique, qui lui permet d'être dans le monde, partager sa sécularité et se mouvoir dans les limites de l'espace et du temps, non pas d'une manière accidentelle mais constitutive. Cela signifie que la réalité tout entière est faite de relations constitutives.

¹ R. Panikkar, *La nueva inocencia*. Estella (Navarra) : Verbo Divino, 1999, p. 58.

² *Ibid.*, p. 59.

Voilà le point de départ de notre anthropologie cosmothéandrique, ciment de notre éthique « éco-théo-sophique ». De ce principe général se dégagent une série d'affirmations qui sont, à vrai dire, des conséquences du principe général. Les voici :

- L'homme est un : corps, âme et esprit.
- L'homme est infini : transcendant et immanent.
- L'homme est une personne, il est donc relation.
- L'homme est un mystique.

Nous allons les décrire et les analyser à la lumière de notre souci de proposer une éthique éco-théo-sophique en conformité avec la pensée de notre auteur.

2.2.1 L'homme est un : corps, âme et esprit

Une certaine anthropologie chrétienne a mis l'accent sur un certain dualisme qu'il faudrait maintenant essayer de dépasser. Panikkar, nous le savons, résiste à la fragmentation de la réalité, à la fragmentation de l'homme lui-même.

L'homme en tant que réalité cosmothéandrique est corps, est âme et est esprit ; c'est une unité irréductible, indifférenciée et inséparable. Il n'a pas un corps, une âme et un esprit comme s'il s'agissait de trois parties juxtaposées. Il faut absolument récupérer la conscience de cette unité. L'homme contemporain l'a perdue, car la société consumériste ne veut ni d'âme ni d'esprit. Une machine qui marche et qui consomme suffit. Ces trois « éléments » ne sont donc pas trois parties, mais trois « dimensions constitutives de la nature humaine ».¹ Il faut que l'homme contemporain se redécouvre comme étant corps, âme et esprit, comme étant une unité inséparable.

Panikkar n'en reste pas là, il recourt à la tradition orientale pour souligner davantage cet aspect. Il affirme que l'homme est *ādhyātmico*, ce qui veut dire un être intégral fait de trois dimensions.² L'homme est une image de la réalité, mais la réalité est elle aussi une image de l'homme. Suivant la tradition grecque, le théologien espagnol dit également que ces trois

¹ La triade corps-âme-esprit est la plus citée par Panikkar. Il faut dire qu'il renvoie parfois aussi à certaines traditions grecques qui font de l'homme une unité qui articule *sōma*, *psychè*, *polis* et *aion*, c'est-à-dire corps, âme, communauté et monde des alentours. De l'anthropologie indienne, Panikkar récupère également *jīva*, *aham*, *ātman* et *brahmā*. *Jīva* désigne le principe vital de l'homme ; *aham* la conscience, le soi ; *ātman* le principe divin qui habite l'homme et *brahmā* le fondement de tout ce qui existe. Cité par J. L. Meza, *La antropología de Raimond Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, op. cit., p. 115, note 46.

² Cf. R. Panikkar, *La plenitud del hombre*, op. cit., p. 48.

dimensions peuvent aussi être appelées *ta aisthêta*, *ta noêta* et *ta mystika* (le sensible, le mental et le mystique), ou bien, suivant la tradition vedanta : *ādhybautica*, *ādhyātmica* et *ādhydaivica*, c'est-à-dire ce qui concerne les choses, ce qui concerne l'*ātman* (l'âme) et ce qui concerne le divin. Tout cela parle, finalement, des trois sens : le corporel (matériel), le mental (intellectuel) et le spirituel (divin). C'est notamment cette troisième voie ou dimension qui a été négligée par les contemporains ; la raison, elle, a été érigée en reine, nous le savons déjà.

Il est important que les contemporains récupèrent cette triple dimension pour qu'ils atteignent l'harmonie, avec eux-mêmes, avec les autres et avec le monde. La paix s'atteint lorsque la réalité tout entière suit un même rythme. L'homme a une responsabilité particulière due au fait d'être la conscience de l'univers. En coopérant avec l'univers, nous le transformons, affirme Panikkar. Il faut se sentir membre d'une même aventure, « l'aventure de l'Etre ».¹ Une éthique éco-théo-sophique doit tenir compte de toutes les dimensions de l'être humain, aucune ne peut être négligée. Une certaine pratique pastorale ou spirituelle tend encore à mépriser le corps, tout comme certains ont tendance à oublier l'importance de l'esprit. L'être humain a aussi besoin de spiritualité. Cette intégralité est reliée à l'intégralité de la réalité. Il y a trois dimensions constitutives dans l'homme (corps, âme et esprit), tout comme la Trinité Divine est aussi faite de trois personnes divines (Père, Fils et Esprit Saint) et la Réalité Radicale de trois dimensions (Dieu, Homme et Monde). Le sens de la vie ne se trouve pas à son terme, tout comme la justification des actes n'est pas dans le succès final. « Le but du chemin est le cheminement »², dit Panikkar.

2.2.2 L'homme est infini : transcendant et immanent

Panikkar souhaite récupérer l'idée qui dit que l'homme est un prêtre cosmique : « L'homme est un prêtre de l'univers, un médiateur entre le ciel et la terre ».³ Il est plus qu'une simple créature, il se trouve entre le ciel et la terre, entre l'infini et le fini, entre Dieu et le monde. Comme disait A. Rossi : « l'homme est en même temps le Mystère et l'accès au Mystère, mais ce mystère est trinitaire, car il n'est pas seulement humain, mais aussi divin et cosmique. L'être humain est l'une des dimensions trinitaires du Mystère ».⁴ L'homme se

¹ R. Panikkar, *Paix et désarmement culturel*, op. cit., p. 43.

² *Idem*.

³ R. Panikkar, « Man : The Medieval Being », *Actes del simposi internacional de filosofia de l'edat mitjana* (11-16 de abril de 1993), 51-52. Vic : Patronat d'Estudis Osonencs, 1996.

⁴ A. Rossi, *Pluralismo e armonía. Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar*. Rome : L'altrapagina, 1990, p. 51.

trouve donc au milieu, il a tout de même une place privilégiée. Notons que, bon gré mal gré, Panikkar doit reconnaître que l'homme a une place, sinon privilégiée, tout au moins très importante dans la réalité. Il est le pontife de la réalité, c'est bien lui qui « monte et descend » dans le sens où il fait le lien entre le « haut » et le « bas ».

L'homme transcende la réalité, car il n'est pas fait pour rester dans ce monde, il doit être capable d'aller au-delà. Mais, en même temps, il appartient entièrement au monde, car tout se joue *hic et nunc*. Cette constitution particulière de l'homme génère une tension en ce qui concerne le temps, l'espace et l'intentionnalité. Premièrement, l'homme se sent distendu dans le temps, car sa conscience est temporelle. Mais, en même temps, il se rend compte qu'il y a quelque chose en lui qui n'est pas distendu, qui n'a pas de temps ou qui n'est pas plein de temps. Deuxièmement, il sait que tout ce qui existe se trouve étendu dans l'espace et cet espace est matériel. Cependant, il sait qu'il y a plus que la matière. Il y a aussi l'esprit. Troisièmement, l'homme se dirige vers quelque chose, il chemine vers, il a une intention. L'homme sait qu'il y a une Transcendance : « Tout en nous tend vers quelque chose de plus ou vers une autre chose [...]. Il existe une Transcendance même si nous ne savons pas où. L'être humain a besoin de transcender, d'aller vers, c'est une tension vers le tout qui nous fait intentionnellement un microcosme et en dernière instance un microtheos ».¹ L'homme est ainsi tiraillé, d'un côté, par l'immanence et, de l'autre, par la transcendance. C'est dans l'*humanum*, dit Panikkar, qu'une telle tension doit être résolue. L'homme est spirituel et matériel en même temps. L'*humanum* révèle l'immanence et la transcendance de l'homme.

L'homme ne peut pas vivre éloigné du monde et de Dieu, comme le promet un certain dualisme qui propose soit Dieu et l'Homme soit l'Homme et le Monde, prolongation sans doute du dualisme corps-âme. Il n'y a plus une « cité de Dieu » dans le ciel et une « cité des hommes » ici-bas. Pour Panikkar, la construction de la « cité de Dieu » coïncide avec la construction de la « cité des hommes ». Il est question d'une véritable *consecratio mundi* : « Une des activités la plus importante de l'homme consiste à une consécration totale et personnelle en faveur des gens, des peuples, des groupes ou des ethnies qui ont besoin d'un coup de main dans le but de construire une vie plus juste ».² C'est justement cela la construction de la cité de Dieu et des hommes.

¹ R. Panikkar, « Jesús en el diálogo interreligioso », J. J. Tamayo (comp.), *Diez palabras clave sobre Jesús de Nazareth*. Estella (Navarra) : Verbo Divino, 1999, p. 453-488.

² R. Panikkar, *El mundanal silencio*, op. cit., 1999, p. 55.

L'intuition cosmothéandrique est en même temps traditionnelle et contemporaine, elle ne reste pas ancrée dans l'homme, elle cherche les racines les plus profondes de l'homme. Panikkar utilise le « mandala du cercle »¹, que nous avons déjà mentionné, pour montrer quelle est la place de l'homme dans la réalité et comment tous les éléments de cette réalité entrent en relation les uns avec les autres. Pour Panikkar, nous le savons déjà, la réalité est composée de trois éléments : Dieu, Homme et Monde. Reprenons brièvement ce mandala, dans lequel, souvenons-nous, chacun des éléments représente un élément de la réalité. En effet, il n'y a pas de cercle sans circonférence ni centre. Cercle, centre et circonférence constituent un tout inséparable. Le cercle en soi-même est invisible, il n'est ni la circonférence ni le centre, il est tout de même circonscrit par la première et s'inscrit autour du second. Le centre ne dépend pas des autres, car il n'a pas de dimensions, mais il ne serait pas le centre sans les autres. De même, le cercle ne pourrait pas exister sans la circonférence. Panikkar compare un à un les trois éléments : le cercle est le monde, la circonférence est l'homme et le centre est Dieu. Le cercle n'est visible (compréhensible) que grâce à la circonférence qui l'enveloppe et tous deux font un cercle parce qu'il y a un centre qui est partout. Faut-il, se demande l'auteur, distinguer le divin, l'humain et le cosmique ? A vrai dire, le centre se confond avec la circonférence et celle-ci est fusionnée avec le cercle. Il n'y a pas de séparation. Après tout, c'est comme si la circonférence était le centre développé, le cercle la circonférence pleine et le centre la semence des deux.

Nous voyons bien l'importance de cette double dimension pour la conception d'une éthique éco-théo-sophique. Quand bien même le « port d'arrivée » de l'homme ne se trouverait pas dans ce monde, c'est dans ce monde qu'il doit trouver son bonheur, sa réalisation. Le monde n'est pas qu'une « vallée de larmes », il est notre maison, notre point de départ vers quelque chose de plus. La nouvelle éthique doit donc trouver un appui ferme sur une anthropologie qui fait de l'homme un être engagé dans sa réalité et qui respecte sa maison, son monde. Une éthique qui méprise le monde, qui prêche l'abandon et le rejet du monde n'est plus acceptable. Il en va de même pour le corps. La sagesse dont on parle repose sur une conception toute particulière de l'être humain qui se sait d'ici et de l'au-delà. C'est un homme qui cherche le bonheur ici, il ne le reporte pas pour après, il est en relation avec tout et avec tous. Respecter

¹ R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 98. Les anciens utilisaient eux aussi cette image. Le pseudo-hermétique du XIIe siècle disait : « Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam », *Liber XXIV Philosophorum* (prop. 2) ; cité par R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 98, note 60. Alain de Lille offre une variante intéressante : « Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam » *Regulae theologicae* ; cité par R. Panikkar, *idem*.

son corps veut dire respecter aussi son Corps, respecter la nature. Mépriser l'un implique forcément mépriser l'autre. Il faudrait aussi penser à récupérer la spiritualité, une spiritualité éco-sophique qui n'implique pas forcément l'adhésion à une religion. « S'il n'y a pas de paix intérieure, il ne saurait y avoir de paix extérieure »¹, assure le théologien espagnol. Cela veut dire qu'il n'y aura pas de paix avec et dans le monde, tant qu'il n'y aura pas de paix dans le cœur des hommes. La paix avec la nature passe par la paix dans les cœurs.

2.2.3 L'homme est une personne, il est donc relation

Nous revenons ici sur l'un des aspects le plus important de l'intuition cosmothéandrique : tout est en relation.

Il paraît évident que cette vision de l'homme marque une rupture avec les anthropologies qui le précèdent. D'un homme centre de toute la réalité, on passe à une réalité sans centre où tous les éléments sont indispensables. Dieu, il est vrai, est un élément prépondérant, mais il se construit aussi dans la relation. Il n'est pas isolé dans un panthéon céleste, loin de la réalité humaine, loin du monde. Il n'est pas insensible, impassible, pourrait dire J. Moltmann. On assiste au passage d'une conception de l'être humain comme étant individu vers celle de l'être humain comme étant personne, c'est-à-dire que l'homme seul, isolé, indépendant, n'existe pas, il est un nœud de relations constitutives. La nouvelle éthique que nous proposons pose ses fondations sur une anthropologie relationnelle. Les autres (Dieu, Homme et Monde) ne sont plus l'*alter ego*, mais l'*altera pars mei*. Ils ne se trouvent plus devant moi, ils ne sont plus « autre chose » que moi, mais une partie de moi-même. Il n'y a pas de réalisation du moi sans la réalisation du Moi, comme disait A. Næss. Il est question d'une seule aventure, celle de toute la réalité et non pas des aventures solitaires qui se retrouveraient par ci, par-là, grâce ou à cause du hasard.

Rappelons que Panikkar croit que l'homme « est une personne, un nœud dans un réseau de relations et non pas un individu autonome. L'homme est un être ontosome (relationnel) ».² L'homme est donc *personne*, il est un *réseau de relations* et il est *ontosome*. Reprenons brièvement ces termes.

¹ R. Panikkar, *Paix et désarmement culturel*, op. cit., p. 44.

² R. Panikkar, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, op. cit., p. 148.

Qui dit personne dit relations et non pas individu. L'homme est en relation avec les autres, certes, mais aussi avec le monde et avec Dieu. Panikkar l'exprime ainsi :

L'homme n'est pas seulement individu : il est personne, c'est-à-dire, un nœud de relations qui s'étend jusqu'aux limites atteignables par son âme. Pour la tradition indienne, un saint est un *mahātma*, une grande âme ; pour les traditions abrahamiques le saint est celui qui a grandi, c'est-à-dire dilaté qui a son âme jusqu'à être capable d'aimer le prochain comme soi-même (non pas comme un autre) ; la sagesse chinoise enseigne qu'est sage celui dont le cœur est tout le peuple ; la philosophie hermétique soutient que l'homme est un *mikrotheos* ; tout est en relation avec tout, proclament aussi bien le bouddhisme (*pratītyasamutpāda*) que l'hindouisme (*karma*), le christianisme (corps mystique) et bien d'autres traditions, y compris la grecque. L'âme est, d'une certaine façon, toutes les choses, a dit Aristote. La paix est cette interrelation harmonieuse dans laquelle l'âme de l'homme joue un rôle capital.¹

L'homme est donc personne et la personne implique relations. Panikkar va très loin en disant que l'homme n'est une personne que lorsqu'il « a le ciel sur lui, la Terre en dessous et ses pairs autour de lui ».² Il n'y a pas d'homme isolé, seul ; cela fait de lui une entité complexe faite de relations. Et pourtant, pour notre auteur, cette relationalité est plutôt signe de simplicité, comme nous l'explicitons un peu plus loin. L'individu représente pour lui un système clos, aux limites bien définies, alors que la personne est un système ouvert, il n'a rien pour soi-même. Un individu est quelque chose d'abstrait, c'est une entité manipulable, « il est une pièce identifiable, isolée ».³ Il a un numéro d'identité, il porte un numéro de Sécurité Sociale, « l'individu est l'atome humain »⁴, mais les hommes ne sont pas des atomes. La personne est ainsi un tissu de relations constitutives. La société contemporaine devient de plus en plus « individualiste » dans le sens où les relations sont coupées, elles ne sont plus nécessaires. La société consumériste n'a pas besoin de personnes mais d'individus isolés qui peuvent être manipulés. Panikkar ne nie pas que l'homme ait une individualité, mais il est plus que cela. D'une manière prophétique, il croit que la « culture actuelle dominante, d'origine occidentale, semble avoir épuisé les avantages de l'individualisme, et certains, qui font partie de cette culture, commencent à découvrir qu'une telle position conduit au solipsisme philosophique, à l'atomisme sociologique, à la quantification politique de l'être humain, et donc à l'isolement, à la consommation, à la guerre non déclarée de tous contre tous. *Homo homini competitor : l'homme est le rival de l'homme* ».⁵ Mais cet homme contemporain commence à se rendre compte qu'il a besoin des autres pour exister ou simplement pour être. L'homme est donc une

¹ R. Panikkar, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*. Barcelone : Herder, 2006, p. 15-16.

² R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 97.

³ R. Panikkar, *Eloge du simple*. Paris : Albin Michel, 1995, p. 111.

⁴ *Idem*.

⁵ R. Panikkar, *La plénitude de l'homme. Une christophanie*. Arles : Actes Sud, 2007, p. 94.

personne, un *nœud* ou *réseau de relations* et non pas seulement un nœud solitaire fait de fils et de rien de plus. Il est en relation avec les autres hommes, avec le monde et avec Dieu.

Finalement, l'ontonomie, comme nous l'avons déjà dit, fait référence à la réalité comme un tout inséparable, c'est-à-dire que l'être est relation, et que rien n'existe de manière isolée. Nous ne pouvons pas nous attarder davantage sur cette question. On pourrait en effet se demander, par exemple, s'agissant de relations constitutives, jusqu'où peut participer le « je » de l'auto-conscience de l'autre ? Ou bien, de quelle manière le « je » fait l'autre différent ?¹ Panikkar ne fait qu'évoquer avec insistance et fermeté une vieille tradition théologique que maints théologiens ont su aussi rappeler.

Cette nouvelle vision de l'être humain met fin à la domination de l'homme dans le monde. Domination de l'homme vers l'homme et de l'homme vers la nature. L'éthique éco-théo-sophique se construit sur une anthropologie relationnelle dans laquelle toutes les entités sont en relation essentielle et constitutive. C'est une relation *écosphique*. La relativité radicale de l'intuition cosmothéandrique ne coïncide pas avec certaines théologies qui marquent tellement la différence entre Dieu, l'homme et le monde et qui en font davantage une séparation radicale. G. Müller² dans le contexte d'une théologie classique et extrêmement orthodoxe affirme que Dieu est, en raison de son être et de son essence, infiniment distinct du monde. Ni Dieu, ni l'homme ni le monde ne peuvent être conçus de manière isolée, ce serait une pure abstraction. Lorsqu'on conçoit l'homme comme individu, en dehors d'une relation constitutive, lorsque l'homme « rompt sa relation avec la terre en voulant se suffire à lui-même, il se transforme en un monstre ; en voulant la dominer, il se détruit lui-même. La conscience écologique contemporaine nous dit quelque chose sur ce sujet. Quand l'homme rompt sa relation avec les cieux et prend son indépendance, il se transforme en automate qui détruit les autres : la situation historique nous le montre aujourd'hui de façon concrète ».³

Il importe de s'arrêter, ne serait-ce que brièvement, sur la relation de l'homme au monde. C'est en effet la problématique écologique qui a fait que la théologie se sente concernée, elle aussi, par la relation de l'homme au monde. C'est comme si, peu à peu, la théologie redécouvre l'importance du monde. Une philosophie qui présente l'homme comme un être-dans-le-monde a sans doute aidé à mûrir cette réflexion, ainsi que le développement de

¹ Le lecteur intéressé par ce sujet peut consulter avec profit l'ouvrage de R. Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelone : Herder, 2007 ; ou sa version anglaise *Myth, Faith and Hermeneutics*. New York : Paulist, 1979 ; reprint Bangalore : ATC, 1983. Il n'a malheureusement pas encore été traduit en français.

² Voir, par exemple, sa *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*. Barcelone : Herder, 1998, p. 158.

³ R. Panikkar, *Paix et désarmement culturel*, op. cit., p. 63.

la science. Une théologie qui veut mettre en relation tous les êtres semble bien être en train de naître, en conflit avec une théologie toujours présente qui souligne la supériorité de l'homme, comme le montre bien ce passage de la constitution pastorale *Gaudium et spes* du concile Vatican II (n°14) :

En vérité, l'homme ne se trompe pas lorsqu'il se reconnaît supérieur aux éléments matériels et qu'il se considère comme irréductible, soit à une simple parcelle de la nature, soit à un élément anonyme de la cité humaine. Par son intériorité, il dépasse en effet l'univers des choses : c'est à ces profondeurs qu'il revient lorsqu'il fait retour en lui-même où l'attend ce Dieu qui scrute les cœurs et où il décide personnellement de son propre sort sous le regard de Dieu. Ainsi, lorsqu'il reconnaît en lui une âme spirituelle et immortelle, il n'est pas le jouet d'une création imaginaire qui s'expliquerait seulement par les conditions physiques et sociales ; bien au contraire, il atteint le tréfonds même de la réalité. (GS 14)

Une telle supériorité génère une relation asymétrique et accentue le dualisme dont nous avons déjà parlé. L'homme ne doit donc se préoccuper et s'occuper que de son salut, de sa relation avec Dieu en vue de la vie éternelle. Panikkar se bat contre une telle conception, la technologie, assure-t-il, n'a fait que renforcer ce sentiment de supériorité.¹ La théologie doit dire non pas que l'homme a un corps, mais qu'il est un corps, que « l'homme est terre et non seulement qu'il habite la terre ». ² Il faut donc un modèle théologique qui considère la terre comme l'*oïkos* de l'homme, son foyer, et non seulement un lieu de passage qui va disparaître, mais qui la considère aussi comme étant une partie de son être. Ce doit être une *théologie de la terre* dont nous parlerons un peu plus loin. Avec les mots de notre auteur :

Je crois que le but de l'homme n'est pas de dominer la nature, mais de la cultiver : se cultiver soi-même et la nature, car justement elles ne peuvent pas être séparées. Encore plus : se cultiver soi-même sans cultiver la nature (agriculture ?) n'est pas une culture de l'homme. [...]. L'homme doit cultiver la nature tout comme il doit se cultiver soi-même. Je n'établis pas de séparation entre culture du corps, culture de l'âme et culture de la nature.³

Panikkar croit qu'une nouvelle conscience écologique est en train de naître, une conscience qui implique une relation de respect et de réciprocité. Celui ou celle qui ne respecte pas son corps ne peut pas non plus respecter la nature et *vice versa*. La « nouvelle innocence » dont parle Panikkar est capable de « découvrir la vie de la terre pour entrer en relation

¹ Cf. R. Panikkar, *La nueva inocencia*, op. cit., p. 121.

² R. Panikkar, *L'esprit de la politique*, op. cit., p. 107.

³ R. Panikkar, *Ecosofía*, op. cit., p. 119.

personnelle avec elle »¹ et générer une autre culture qu'il aime bien nommer « technoculture ».² Tout cela veut dire que la relation de l'homme au monde n'est pas distincte de la relation de l'homme avec soi-même.

Tout ce qui précède invite notre auteur à faire un pas de plus. Il faut en effet passer de l'hétéronomie et de l'autonomie à l'ontonomie. En effet, Panikkar pense que l'hétéronomie renvoie à une vision du monde monarchique dans laquelle les lois qui régulent l'existence procèdent d'une instance extérieure supérieure, tandis que l'autonomie est une autodétermination, c'est-à-dire que l'individu fait ou choisit ses lois. L'ontonomie est un degré de conscience qui a dépassé aussi bien une vision monolithique de la réalité (monisme) qu'une vision individualiste (dualisme). L'univers est inter-in-dépendant. Ontonomie veut dire la réalisation à un niveau plus profond du *nomos*, de la loi de l'« on », autrement dit de l'être, dans lequel l'unité n'affecte pas la diversité et celle-ci est la manifestation de l'unité. Le principe de l'ontonomie *cosmothéandrique*³ est la relation constitutive entre Dieu-Homme-Monde. C'est pour cela que ses valeurs ont un penchant pour un non-dualisme : l'amour, la tempéternité et la mystique. Panikkar s'inspire de l'hindouisme et du bouddhisme pour construire cette notion. Smet le dit ainsi : « L'ontonomie repose sur le fait que l'univers est un tout, qu'il existe une relation interne et constitutive entre toutes les parties du tout, et que rien ne devrait être détaché de l'ensemble. Nous retrouvons l'influence védāntine de l'*advaita*, de la polarité non dualiste, du souci hindou de l'intégration dans le tout »⁴. Panikkar de rajouter :

La réaction humaniste contre une certaine *hétéronomie* divine, qui l'opprimait avec une fausse crainte de Dieu, a tant de fois fait tomber l'homme – dans sa tentative de libération – dans l'extrême opposé d'une prétendue *autonomie* de l'être humain, qui le transforme en esclave de lui-même et en victime de la haute opinion qu'il s'est formé de lui-même. Le Bouddha propose la voie moyenne, que nous appellerions ontologique, pour libérer l'homme tant de l'apothéose d'un Dieu extérieur que de l'absolutisation de l'humain. La voie moyenne n'admet ni la relativisation de l'absolu ni l'absolutisation du relatif ; d'où le sentiment de liberté de son message.⁵

¹ R. Panikkar, *Anima mundi-vita hominis-spiritus Dei. Alcuni aspetti di una spiritualità*. Città di Castello : L'Altrapagina, 1990, p. 4.

² R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 66.

³ Cf. R. Panikkar, *Culto y secularización*. Madrid : Marova, 1979, p. 93-100 ; cité par J. L. Meza, *La antropología de Raimond Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, op. cit., p. 156, note 110.

⁴ R. Smet, *Le problème d'une théologie hindou-chrétienne selon R. Panikkar*. Louvain-la-Neuve : Centre d'Histoire des Religions, 1983, p. 18.

⁵ R. Panikkar, *Le silence du Bouddha*, op. cit., p. 318.

Ainsi, l'ontonomie que propose Panikkar apparaît comme le juste milieu¹ entre l'hétéronomie et l'autonomie. L'ontonomie montre la relation constitutive qui unit les différents pôles d'une même réalité. Il existe un ordre que Panikkar appelle *ontonomique* qu'il faut découvrir, car c'est lui seul qui peut révéler une véritable structure de la réalité, structure qui ne nie pas les dimensions divine, humaine et cosmique. J. L. Meza nous rappelle avec raison, à propos de l'« attitude ontonomique », que pour l'homme sécularisé il n'y a rien de plus sacré que la réalité séculière, car la sacralité n'est pas une valeur en soi, mais une des dimensions de la réalité cosmothéandrique.² Pour Panikkar, il ne faudrait plus faire de distinction entre le sacré et le profane, le temps et l'éternité, la justice et la justification, l'humain et le divin, le naturel et le surnaturel. A propos de cette « attitude ontonomique » qui est en effet une nouvelle manière d'être dans le monde et qui va au-delà de l'hétéronomie et de l'autonomie, Panikkar écrit :

Le grand défi pour la culture qui est en ce moment en train de gagner la partie est celui d'arriver à s'adapter à l'*ontonomie* du réel. L'Occident a toujours oscillé entre l'hétéronomie du césaropapisme de la monarchie absolue, de la puissance du plus fort ou de la majorité et l'autonomie de l'individu qui aimerait faire ce qu'il veut. Cette dernière attitude représente la chute dans l'individualisme le plus féroce qui s'exprime dans la dictature du numéro (d'individus). Le terme qui exprime la connexion entre les différentes dimensions de la réalité serait l'ontonomie, c'est-à-dire le *nomos*, la régularité, la tendance, le *nisus* de l'*on*, des choses sur lesquelles ne s'exerce pas de violence.³

La liberté est ce qui se trouve entre l'hétéronomie et l'autonomie. Etre personne veut dire être libre. L'apport de Panikkar dans le contexte de notre recherche est important. L'homme doit toujours se poser la question de la liberté. Suis-je libre ? Oui, non, pourquoi ? La crise écologique a révélé une profonde crise anthropologique, nous dirions une crise de la liberté humaine. L'individualisme contemporain pourrait ne pas être une manifestation de liberté mais d'esclavage. L'homme contemporain est devenu esclave de soi-même et des autres, qui lui imposent ce qu'il faut faire et comment il faut vivre. L'invitation de Panikkar consiste à récupérer la liberté, la conscience. Il considère qu'une condition *sine qua non* pour la libération de l'homme est l'éveil. Il faut se réveiller de ce long sommeil dans lequel l'homme

¹ La tradition d'un « juste milieu » ou « équilibre » n'est pas exclusive du bouddhisme, on la retrouve aussi chez Aristote, Pascal (l'entre deux) et bien d'autres auteurs contemporains comme P. Ricœur. Nous allons voir plus loin que dans des circonstances extrêmes – comme par exemple celle de la crise écologique – il est nécessaire de briser ce juste milieu (A. Dumas) et d'opter pour une « extrémité » car le milieu pourrait justement ne pas être très « juste ».

² J. L. Meza, *La antropología de Raimond Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, op. cit., p. 157.

³ R. Panikkar, « Emanciparse de la ciencia », Gianni Vattimo et al., *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*. Barcelone : Anthropos, 2006, p. 55-56.

d'aujourd'hui a été induit. Une éthique éco-théo-sophique implique alors la récupération de la liberté de l'homme, elle demande un être humain conscient de ses actes. Cela se répercutera dans une attitude de responsabilité non seulement vis-à-vis de ses contemporains, mais aussi vis-à-vis des « lointains » (dans l'espace et dans le temps) et du cosmos lui-même.

Jusqu'ici nous avons parlé de la relation entre l'homme et ses similaires et l'homme et le cosmos, en faisant une rapide mention de la relation homme-Dieu. Il faudrait maintenant préciser de quelle manière être personne veut aussi dire être en relation avec Dieu et comment cela doit être compris. L'homme est un être qui tend vers Dieu.

2.2.4 L'homme est un mystique

Nous avons parlé longuement de la mystique dans la deuxième partie de ce travail. Arrêtons-nous maintenant sur un certain nombre d'aspects qui touchent plus précisément l'anthropologie et, du coup, l'éthique que nous voulons proposer.

La mystique pourrait être l'un des éléments le plus important de l'anthropologie de Panikkar, comme nous le rappelle J. L. Meza.¹ Trois éléments semblent être particulièrement primordiaux pour notre propos : la question de la foi, celle de la sécularité sacrée et enfin, celle de la sagesse.

2.2.4.1 La foi

La foi est immédiatement associée par nos contemporains aux religions. Ce sont les personnes qui pratiquent une religion ou bien celles qui ont une croyance particulière qui ont la foi. Panikkar n'hésite pas à briser cette relation en affirmant que la foi est la dimension la plus profonde de l'être humain qui le relie (*religare*) aux autres dimensions de la réalité. Ainsi, la foi ne doit pas être liée d'emblée à l'appartenance à tel ou tel groupe humain ou religieux. Panikkar comprend la religiosité comme « l'appartenance consciente à la réalité »² et la religion comme un pont entre l'Homme et la réalité cosmothéandrique. Il affirme que la religion est un « mouvement qui pénètre la totalité de l'être en reliant son existence de la manière la plus

¹ Cf. J. L. Meza, *La antropología de Raimond Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, op. cit., p. 240.

² R. Panikkar, *La plénitude de l'homme*, op. cit., p. 224.

profonde avec sa source ».¹ Le contenu des religions peut ne pas être le même d'une religion à l'autre, car elles sont toutes des chemins différents ou des manières différentes de répondre aux recherches de l'homme dans l'espace et dans le temps. Les religions sont ainsi comprises par Panikkar comme des chemins pour atteindre la plénitude humaine dans un moment déterminé de l'histoire.² La religion, soit-dit en passant, joue encore un rôle très important dans la vie d'un grand nombre de personnes, notamment sur le continent latino-américain. Il ne serait pas inopportun de passer par les religions pour éveiller l'esprit écologique des gens. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

La foi est, quant-à elle, une expérience, un don, et c'est pour cela qu'elle ne se trouve pas dans les propositions intellectuelles ou rationnelles, comme le dit Thomas d'Aquin : « Fides non est de enuntiabilibus ».³ Il faut une distinction entre l'*acte de foi* ou *croyance* et la foi elle-même, bien qu'elles soient toutes deux dans une relation dynamique. Pour le théologien espagnol, la foi est une dimension de l'être humain, de tout être humain sans exclusion. Il n'y a pas un seul homme sur Terre qui n'ait pas la foi, il suffit d'être homme pour l'avoir, tout comme il a la raison et les sens. Qu'est-ce donc que la foi ? Panikkar lui-même la définit comme une apertures à quelque chose de plus, une apertures à la transcendance. C'est grâce à la foi que l'homme est capable d'aller au-delà de soi-même, de transcender sa propre réalité rationnelle. Elle est si importante qu'« un homme sans foi s'effondrerait »⁴, assure notre auteur. Il y a là, nous le voyons, une mise en question de la foi comprise comme un don particulier reçu par quelques-uns d'une manière exclusive. J. L. Meza⁵ signale qu'il s'agit d'une vision interactive de la foi en contraste avec une vision passive. Celle-ci est basée, soit sur une relation de dépendance (hétéronomie), soit sur une relation d'indépendance (autonomie) entre l'homme et Dieu. Une vision interactive comme celle de Panikkar, explique Meza, considère que la relation entre Dieu et l'homme est marquée par l'interdépendance (ontonomie). L'être humain ne peut pas cesser de croire, cela fait partie de son être.

Cette conception de la foi pourrait être intéressante pour les contemporains qui ont de plus en plus tendance à s'éloigner des religions institutionnalisées. Malgré leur réticence, il faudrait tout de même accepter que la vie a un sens, et que tout ce qui existe a aussi un sens.

¹ R. Panikkar, *L'homme qui devient Dieu*, op. cit., p. 31.

² Cf. R. Panikkar, « Possiedono le 'religioni' il monopolio della religione », *Religioni & Scuola*, 1989, XVIII, 2, p. 7.

³ Cité par Panikkar dans *De la mística. Experiencia plena de vida*. Barcelone : Herder, 2005, p. 86.

⁴ R. Panikkar, « Faith, a Constitutive Dimension of Man », *Journal of Ecumenical Studies*, 1971, VIII, 2, p. 224.

⁵ J. L. Meza, *La antropología de Raimond Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, op. cit., p. 244.

C'est la question que se posaient les philosophes : pourquoi y a-t-il l'être et non pas le non être ? La réalisation du soi se trouve en outre dans la réalisation de l'ensemble. Avoir la foi signifie se savoir membre d'une communauté plus ample. Je ne suis pas né pour rester isolé et accomplir mes rêves indépendamment des autres.

Par ailleurs, comme nous l'avons déjà signalé, Panikkar propose trois formes d'identification de la foi : l'orthodoxie, l'orthopoiesis et l'orthopraxis. Nous ne reviendrons pas sur leurs définitions.¹ L'orthopraxis est le mot qu'utilise notre auteur pour définir l'homme qui possède, certes, la volonté et l'intelligence, mais pas uniquement. L'homme se lance vers l'avant attiré par la vérité et le bien ; avec la foi l'homme arrive à se réaliser, atteint sa plénitude d'être humain. C'est grâce à la foi qu'il est « sauvé, qu'il devient complet, atteint la plénitude et obtient la libération, son but final ».² La foi est ainsi ce qui permet à l'homme d'aspirer à quelque chose, c'est ce qui donne sens à sa vie. La foi est, chez l'homme, comme un vide qu'il faut remplir. La foi est étroitement liée à l'espérance et à l'amour. En effet, si la foi est le vide dans l'homme, l'espérance est l'élan vers ce quelque chose et l'amour la réalisation, ce qui remplit le vide. « Tandis que la foi est pure *stasis*, et l'espérance *epektasis*, l'amour est l'*extasis* »³, dit Panikkar. Alors que la *stasis*, comprise comme crise ou conflit, mobilise, l'*epektasis* renvoie vers Dieu et l'*extasis* est la réalisation, la plénitude. Il s'agit donc d'un chemin qui débute avec l'aperture que donne la foi et se termine avec la réalisation de l'amour.

La foi est donc considérée par Panikkar comme un élément essentiel de l'homme, elle est une dimension de son être de manière que personne ne peut affirmer ne pas avoir la foi. L'homme est ainsi un être essentiellement religieux dans le sens premier du mot, c'est-à-dire relié à la transcendance. La foi est le patrimoine de tous les hommes, non pas seulement des hommes dits croyants. Dans l'anthropologie écosophique que nous proposons, la foi est le trésor de tous les hommes. Elle représente donc le vide, l'aperture à la transcendance, alors que l'espérance serait l'élan. Et cet élan ne peut se vivre que dans le présent. Voyons comment.

2.2.4.2 La sécularité sacrée

Prenons d'emblée la définition que donne l'auteur de l'expression « sécularité sacrée » :

La sécularité sacrée défendra tant le caractère ultime de la temporalité que la nature inséparable des deux règnes [celui de Dieu et celui des hommes] ; elle sentira aussi le besoin de

¹ Cf. *Supra* p. 242.

² R. Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 424-426.

³ *Ibid.*, p. 222.

les distinguer. La relation n'est ici ni moniste ni dualiste, mais advaita, de non-dualité. Lorsque la sécularité est vue comme sacrée, l'*autonomie* se rompt. Il n'y a plus deux règnes indépendants. Le temporel est aussi religieux et le sacré est aussi séculier. [...]. Lorsque la sécularité est vue comme sacrée, l'*hétéronomie* est aussi rompue. Ledit règne religieux ne peut plus imposer de politique au règne profane.¹

La sécularité sacrée est en relation étroite avec la temporalité, car, pour notre auteur, l'Être est temporel, tout en ayant « quelque chose » de plus. Il a été dit maintes fois que la société actuelle a opté pour l'accélération. Ce rythme effréné ne respecte pas le rythme de la vie. Or, comme nous l'avons déjà dit, la vie est le temps de l'être et elle a ses propres rythmes, si bien que, pour Panikkar, le temps est rythmique et le rythme est toujours changeant. C'est cela le rythme de l'être. C'est la dynamique de la vie. La réalité entière est rythmique, elle a ses propres moments d'intensité et de repos. Il s'agit donc d'être en syntonie avec les rythmes du cosmos. C'est cela la sagesse de la terre. Nous avons aussi dit que Panikkar s'inquiète pour le *présent* d'une grande partie de l'humanité. Des gens qui ne croient plus à un meilleur futur et, pourtant, luttent pour subsister. « C'est un péché de lèse-humanité – auquel l'individu personnel de notre époque accède presque originairement – de laisser périr presque les deux tiers de l'humanité à cause de l'organisation spéciale de l'autre tiers »², dit, sévèrement Panikkar. La société de consommation, dans laquelle nous sommes, propose une vie qui ne respecte pas les rythmes naturels et, pour cette raison, une partie de l'humanité meurt tous les jours. La terre elle-même est en train de mourir. Encore une fois, la civilisation technologique moderne a une conception du temps qui est différente de celle de beaucoup de cultures, produisant un disloquement « des fibres les plus profondes ».³ Il faut le répéter : il est du ressort du théologien de poser la question de la libération dans le temps. Il est clair que la simple imposition de mesures exogènes n'est pas une solution. Le problème exige une autre réponse car les temps meilleurs promis n'arriveront jamais. Rappelons que, pour notre auteur, une ébauche de réponse se trouve dans la manière d'approcher et de décrire l'irrépétibilité du temps, qu'il appelle l'« irréductibilité du présent », car le passé n'est plus, sinon dans le présent, et que le futur n'est pas encore. C'est la question du présent temporel, dans lequel sont réalisées des actions véritables, voire authentiques et uniques. C'est cela la sécularité sacrée. Le réel est précieux, car il est irrépétible. Il est question d'un présent très dense qui n'est certes pas meilleur qu'un autre temps, mais simplement temporel. C'est un présent dans lequel on vit

¹ R. Panikkar, *El mundanal silencio*, op. cit., p. 47-48.

² R. Panikkar, « Le temps circulaire : temporisation et temporalité », S. Latouche (ed.), *Pluriversum. Pour une démocratie des cultures*, op. cit., p. 216.

³ *Ibid.*, p. 241.

la dimension intemporelle de l'existence, « un présent qui a transcendé le temps »¹, dit Panikkar. Il est question, nous le voyons, de la qualité du temps, de sa densité. Rappelons ici la lecture que fait Panikkar du message des béatitudes :

S'il n'y a pas d'éternité 'postérieure au temps', si le ciel ne vient 'après', quand vont-ils être rassasiés, quand vont-ils rire, ceux qui à présent souffrent la faim et la soif de pain et de justice ? Et c'est ici que notre devise s'applique. C'est à présent, dans le même *nunc, vñv*, qu'elle a sa valeur. Et la Bonne Nouvelle consiste à découvrir que ceux qui souffrent *maintenant* peuvent *maintenant*, dans ce présent même, qui est le maintenant du salut, de la réalisation, de la foi, être heureux, avoir la paix, obtenir la liberté.²

Cela veut dire que le Royaume de Dieu n'appartient ni au passé, ni au futur, il est une ouverture au présent. Il n'est localisable, ni dans l'espace, ni dans le temps. Ce Royaume est dans la relation constitutive entre tous les hommes, dans la solidarité interne de toute la création, avons-nous dit. C'est pour cela qu'il est question de qualité de vie, et non pas de quantité. L'intuition de Panikkar met en relation l'homme avec toute la réalité, matérielle et divine. Il s'agit d'une dimension qui vient imprégner la vie entière de l'homme sur terre, lui donnant un sens temporel et éternel. D'aucuns, dans le contexte de la crise écologique mettent tout leur espoir dans un futur meilleur. Malheureusement, il s'agit d'un futur quantitativement meilleur qui ne se soucie pas du présent. La tempiternité dont parle Panikkar met en relation l'éternité et le présent. L'éternité n'est pas en dehors du temps, ni en lui, mais le temps n'existe pas non plus en dehors de l'éternité, ni en elle. C'est un « moment » de densité qui ne peut être mesuré en termes temporels classiques. C'est le « maintenant » dont parlent maints philosophes et théologiens. La tempiternité est le symbole de toute la réalité, tout comme l'être est le symbole même d'une réalité qui ne se manifeste que dans l'être.

L'anthropologie qui nous est proposée est donc bien évidente. C'est un homme qui vit l'expérience du présent en toute profondeur. Il s'agit de se libérer de l'angoisse du temps, d'un temps qui nous poursuit et nous « étrangle », pour mieux vivre le présent. L'anthropologie proposée est une invitation à construire la cité terrestre, car il n'y en a pas d'autre, tout en sachant que la plénitude ne se trouve pas dans le fait de bâtir une cité, mais dans la joie de le faire. L'homme atteint ainsi une *conscience transhistorique* qui ne reconnaît pas de règne d'« en haut » ou de l'« au-delà » de ce monde-ci. L'homme dont on parle découvre une

¹ R. Panikkar, « Le temps circulaire : temporisation et temporalité », S. Latouche (ed.), *Pluriversum. Pour une démocratie des cultures*, op. cit., p. 257-258.

² *Ibid.*, p. 262.

dimension cachée dans la réalité, transcendant ainsi l'histoire tout en restant immanent à elle. Rappelons ce magnifique passage d'un ouvrage peu connu de notre auteur *L'éloge du simple* :

Le salut, *moksa*, *nirvana*, ainsi que d'autres expressions du sens profond de la vie humaine ne se projettent pas dans un futur qui a été d'une certaine façon purifié ou perfectionné, mais ils sont découverts dans une plénitude que nous sommes capables d'expérimenter 'dans' le temps, et 'plus tard'. Cette conscience découvre, *dans et à travers* ce qui est temporel, le noyau tempiternel de la plénitude de notre être, elle y découvre l'essence de la réalité, quelle que soit la façon dont nous voulons la désigner.¹

Les conséquences pour l'anthropologie sont considérables. Il s'agit d'un homme qui fait expérience de cette autre dimension de la réalité au cœur même de la réalité quotidienne. Le salut n'est plus renvoyé à un futur « incertain », il sera la réalisation de la plus grande plénitude et du plus grand bonheur dont nous soyons capables alors que nous sommes encore en vie. Panikkar appelle cela « l'expérience de la Vie dans la vie ».² La nouvelle anthropologie demande de s'ouvrir à la révélation selon laquelle la réalité est non duelle, trinitaire et simple, « d'une simplicité qui est en même temps porteuse de multiples facettes et dont l'interprétation – *périchorèse* – ne nous est pas toujours accessible par l'expérience »³, dit Panikkar. Comme la tempiternité est étroitement liée à l'espérance, l'homme de cette nouvelle ère est un homme d'espérance. Lorsqu'une personne vit un moment difficile, elle espère qu'il y aura un futur meilleur que ce soit dans cette vie-ci ou, dans l'autre, au ciel. Or, Panikkar affirme que l'attente d'une vie meilleure ou d'une « eschatologie pour après » ne va pas sauver le sujet qui vit son unicité comme un échec, car celle-ci est la seule dignité qu'il a. Il faut traverser la superficialité de l'histoire et du temporel, car l'homme n'est pas seulement histoire, ni non plus seulement temps. Une clef pour comprendre l'espérance n'est pas dans la diachronie présent-futur, mais dans la synchronie entre le visible et l'invisible. L'espérance révèle la dimension invisible de la réalité. Cette dimension n'est pas occulte dans un « après » ou dans un « au-delà », elle est transcendentale et immanente, même si elle est incommensurable par rapport au temps et à l'espace. L'espérance est donc une réponse dans le présent, une lutte pour une vie bonne, ici et maintenant, et non pas l'attente passive d'une vie meilleure dans le futur ou dans l'au-delà. Le théologien espagnol J.J. Tamayo le dit ainsi : « l'espérance n'est pas une vertu aux yeux fermés,

¹ R. Panikkar, *Eloge du simple*, op. cit., p. 106.

² *Idem*.

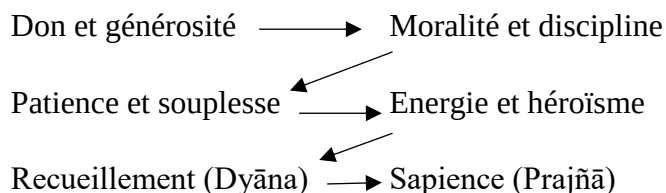
³ *Ibid.*, p. 108.

aux pieds immobiles et aux mains ligotées, elle a les yeux grands ouverts pour analyser la réalité avec un sens critique, elle a le regard dans le futur et les pieds en mouvement ».¹

2.2.4.3 La sagesse

L’auteur de cette recherche considère qu’il faut respecter l’ordre proposé, à savoir, foi, espérance et amour, non seulement parce que l’évangile lui-même suit cet ordre, mais parce que le théologien espagnol qui nous inspire croit aussi au fait que la sagesse (l’amour) est le dernier élément d’une hiérarchie bien concrète. Que le lecteur veuille bien excuser le fait que nous reprenions brièvement ici, pour mémoire et pour mieux en saisir les enjeux, ce que nous avons déjà développé dans une note en bas de page de la deuxième partie de notre travail.

Lorsqu’on parle de la sagesse, il faut sans aucun doute lire la proposition de Panikkar dans le cadre de la spiritualité orientale. Dans ce contexte, la sagesse ou *Prajñā* doit être comprise comme une vertu parmi les autres. D’après G. Bugault², on compte, le plus souvent, six vertus primordiales lesquelles montreraient le degré d’avancement dans le chemin des *bodhisattva* (l’illuminé)³. Elles s’ordonnent, en effet, par paires et chaque membre fait l’équilibre à l’autre. Les paires de vertus sont les suivantes :



Comme nous pouvons le constater, parmi ces vertus, les deux dernières sont en fait les premières. Asanga⁴ affirme que les quatre premières vertus préparent la cinquième et celle-ci, la sixième. Il y aurait donc une hiérarchie. « Tout se passe comme si, ayant progressé dans le don, la moralité, la patience et l’énergie, l’ascète reprenait un nouvel élan, en intégrant sur un

¹ J. J. Tamayo, « Esperanza », J. J. Tamayo (dir.), *Nuevo diccionario de teología*. Madrid : Trotta, 2005, p. 296.

² G. Bugault, *La notion de “Prajñā” ou de sagesse selon les perspectives du “Mahāyāna”*, op. cit., p. 19.

³ Dans le bouddhisme *mahāyāna*, le *bodhisattva* est celui qui, une fois atteinte la libération sur la terre, fait le vœu d’aider tous les êtres à rejoindre à leur tour la libération avant de rentrer lui-même dans le *nirvāna* ; cf. R. Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 460.

⁴ Moine bouddhiste du IV^e siècle fondateur de l’école Cittamātra et assimilé par la tradition bouddhique au *bodhisattva* Maitreya.

autre plan, plus contemplatif, le bénéfice de ses pratiques sur celui qui appartient davantage au monde et à l'action ».¹ De cette manière, la *Prajñā* (sapience, sagesse) serait le but que les bodhisattvas veulent atteindre. Enfin, il est important de rapprocher la notion de « *Prajñā* » ou « *paññā* » de celles d'« *avidyā* » et de son contraire « *vidyā* ». Le vocable « *avidyā* » peut être traduit par ignorance et celui de « *vidyā* » par connaissance (sagesse ?) et conscience. L'état de conscience signifie être éveillé. Il faut avoir une conscience pure et claire de la réalité. Cette conscience de la réalité est une connaissance directe et immédiate des choses. C'est une vision spirituelle, libre d'illusions et d'erreurs. Tout ceci expliquerait pourquoi Panikkar met, au-dessus de tout, la sagesse, comme le synonyme de l'amour.

Il est donc question de la relation connaissance-amour. Nous n'allons pas nous attarder trop longtemps sur ce point car nous allons y revenir dans le prochain paragraphe. Avançons tout de même par quelques mots.

Panikkar comprend la sagesse comme connaissance qui aime et amour qui connaît. Il affirme que la modernité a fait croire qu'on peut connaître sans aimer et aimer sans connaître. A cela il répond : « La connaissance sans amour est pur calcul et l'amour sans connaissance est pur sentimentalisme. La sagesse consiste à réconcilier de nouveau l'amour et la connaissance ».² Nous sommes renvoyés de nouveau à l'intuition cosmothéandrique : connaissance et amour de Dieu, de l'Homme et du Monde. Par rapport à Dieu, il ne faut pas oublier la relation étroite entre l'*amor Dei* et la *cognitio Dei*. Il n'est plus seulement question d'un amour rationnel de l'Etre Suprême, ni non plus d'un amour mystique qui fait l'expérience de l'immensité de Dieu. Par rapport à l'Homme, la connaissance sans amour, dit notre théologien, fait de l'autre un *aliud/alius* et non pas un *alter*. Lorsque autrui est considéré comme un *aliud/alius*, ce qui va primer c'est la méfiance et le pouvoir. Et, finalement, en ce qui concerne le Monde, si la connaissance ne se fait pas accompagner par l'amour, l'exploitation (ne serait-ce que rationnelle) du cosmos sera toujours la réaction normale. L'homme est donc appelé à chercher la sagesse, à joindre l'amour à la raison. Pour résumer, Panikkar invite à prendre en compte l'amour. L'amour qui connaît est divin et cosmique, c'est « l'amour le plus profond et le plus fort, mais aussi le plus humain car il atteint le cœur même de l'homme, sa personnalité, sa relation ontique avec Dieu et avec un autre qui lui ressemble ».³

¹ G. Bugault, *La notion de "Prajñā" ou de sapience selon les perspectives du "Mahâyâna"*, op. cit., p. 20-21.

² M. Abumalham, « Conversación con Raimon Panikkar », *Il. Revista de Ciencias de las Religiones. Samadhanam*, 2001, AnejoVI, p. 10 ; cité par J. L. Meza, *La antropología de Raimond Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, op. cit., p. 262, note 115.

³ R. Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 307.

L'amour est essentiellement relationnel, il renvoie toujours à un « tu » qui m'aide à me dévoiler : « Je ne suis pas capable, moi tout seul, d'enlever le voile de mon ignorance : il est nécessaire que quelqu'un se dévoile *lui-même* devant moi, se montrant comme un *tu* ». ¹ L'amour est aussi dialogal, il s'expose et pour cela il est aussi vulnérable. L'amour est donc la seule réponse, le seul chemin pour retrouver la justice et la paix.

Cela étant dit, il ne faut pas oublier la connaissance. Connaissance et amour doivent aller de pair. Nous reviendrons un peu plus loin sur cette réflexion.

Quelles conséquences tout cela peut-il avoir pour notre sujet ? L'anthropologie proposée considère donc l'homme comme étant un mystique. Cela veut dire qu'il a la foi, qu'elle fait partie de son être même car il est toujours projeté vers la transcendance, vers quelque chose de plus. La foi est le patrimoine de tous les hommes, pas uniquement de ceux ou celles qui se disent religieux. La foi et les croyances vont ensemble, bien qu'elles soient différentes. L'homme dont parle Panikkar est en outre un homme engagé avec son histoire, avec l'histoire dans son ensemble, car la Vie est l'aventure de tous : des hommes, mais aussi du cosmos et de Dieu. Il est donc question d'une anthropologie qui met l'accent sur le présent. Le salut ne se trouve plus dans un « endroit » lointain et en dehors du temps. Le Royaume de Dieu, la cité de Dieu, se trouve ici, se construit dès maintenant et elle comprend aussi le cosmos. Dieu y est présent, il évolue avec l'ensemble de la réalité. Cette anthropologie a un lien très puissant avec le *sæculum*, elles sont toutes les deux inséparables. En lien avec cela se trouve la relation amour/connaissance. L'amour a toujours été considéré comme un sentiment dont il faut se méfier ; il n'a presque plus de place dans la réflexion académique. La morale de Kant, par exemple, est fondée sur un impératif catégorique, c'est-à-dire sur une loi universelle qui puisse servir de principe à la volonté. Un acte charitable, dit-il, « si conforme au devoir, si aimable qu'il puisse être, n'a pourtant aucune valeur morale véritable [...] car il manque à la maxime de l'action le caractère moral qu'elle ne peut revêtir que si l'on agit non par inclination, mais par devoir ». ² Du coup, il faut sortir de la nature où règne le principe de l'amour de soi. Il est question d'accomplir une action par respect de la loi. Panikkar propose de revenir à une autre conception de l'éthique basée sur une anthropologie qui ne dissocie pas connaissance et amour. La sagesse est justement connaître dans l'amour et aimer dans la connaissance. Les problèmes

¹ *Ibid.*, p. 223.

² E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (Ed. 1904), *op. cit.*, p. 18-19.

de tout genre, y compris l'écologie, ne trouveront jamais une réponse adéquate tant que la raison sera loin de l'amour. La tête et le cœur doivent cheminer ensemble. Nous y reviendrons.

Valeur relationnelle et nouvelle anthropologie sont donc des présupposés fondamentaux de l'éthique que nous nous permettons de proposer, elles doivent néanmoins être accompagnées d'une nouvelle manière de connaître. Nous l'avons déjà insinué dans les alinéas précédents.

2.3 Une épistémologie perspectiviste

Panikkar rejette l'idée que l'homme puisse avoir accès à une réalité objective, sans tenir compte, par exemple, des différents contextes culturels. Car pour lui, il n'y a pas de faits objectifs ou en soi, tout comme il n'y a pas de connaissance d'une chose sans la *perspective* de celui qui connaît. Cela veut dire qu'il n'existe pas d'absolu métaphysique, épistémologique ou moral. Même la science qui a été mise au sommet le plus élevé de l'échelle de la connaissance n'est pas exempte du subjectivisme. Science et connaissance ne sont pas des synonymes. Une fois de plus, notre auteur tient à replacer l'amour dans ce contexte : « Il n'y a pas de science authentique sans connaissance. En outre, il n'y a pas de connaissance digne de ce nom qui n'intègre pas, d'une certaine manière, le sujet qui connaît. Une connaissance (*gnôsis*) sans amour 'gonfle', fait des individus arrogants, affirme l'Écriture ».¹

L'objectivité ou connaissance objective est telle dans la mesure où il existe un sujet qui définit et qui donne les critères d'une telle connaissance. Pour atteindre la connaissance pleine, il faudrait plus que la méthode scientifique. La science moderne, basée sur l'analyse et les mesures, ne peut pas « sauver » l'homme. La connaissance, oui ! affirme Panikkar. La totalité de la réalité, l'harmonie de cette réalité, ne peut pas être perçue par la raison dialectique. Pour atteindre cette harmonie il faut une troisième dimension que notre auteur appelle « intuition », « troisième œil », ou simplement « amour ». Il nous faut maintenant essayer de trouver une définition de l'amour à la lumière de la pensée de notre auteur.

Cette notion a de nouveau une connotation relative (dans le sens de relation) et s'inspire de la philosophie orientale. Pour que le « je » puisse exister il faut un « tu ». Le « tu » dévoile le « je ». Ce « tu », affirme notre auteur, est la conscience du « je ». Grâce au « tu » le « je » arrive à se connaître, même si cette connaissance n'est autre chose que celui-là même qui connaît. La connaissance se produit grâce au fait que celui qui connaît sort de soi-même, en

¹ R. Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento*, op. cit., p. 12.

d'autres termes, il aime cela même qu'il reconnaît à travers l'amour comme étant sa propre connaissance. Cette sortie de soi-même est l'amour. Aimer veut dire se donner soi-même.¹ Il y a là, nous le voyons, un parallélisme avec la Trinité Divine. L'amour du Père et du Fils produit l'Esprit Saint. C'est la donation totale du Père au Fils et du Fils au Père qui produit l'amour. L'amour, en fait, ne peut pas être défini si ce n'est que par ses « fruits », il est un « saut centrifuge, hors de notre centre ».²

Cela dit, si la connaissance et l'amour sont deux notions distinctes, elles ne peuvent (ne doivent !) pas être séparées. La science est *opus rationis*, elle est, certes, « un monument génial de la raison humaine »³, basée sur la quantification de la réalité ; cependant, elle est une réalité qui ne peut pas être mesurable, car la sagesse de Dieu est infinie. Mais, la science de l'infini n'est pas connaissance de l'infini. L'objet connu, en tant que connu, ne dépasse pas les limites de la connaissance. L'infini ne peut pas être pensé. C'est cela la sagesse qui ne peut pas être mesurable.

Il est donc question ici de penser une éthique écosophique qui soit capable d'aller au-delà du postulat de Parménide qui affirme que la pensée (*noein*) révèle l'être (*einai*), c'est-à-dire qu'ils sont équivalents. Une approche interculturelle montrerait la fausseté de cette affirmation. Nous y reviendrons. Encore une fois, la connaissance doit se faire accompagner de l'amour. C'est par la *foi* qu'on aurait accès à la totalité (non pas à l'objectivité). Dans l'actualité, la science ne peut pas prendre en compte la théologie, car la foi n'a aucune importance pour la science. Elle est de l'ordre du personnel, elle reste un domaine privé, individuel, *doxa*, opinion personnelle, elle n'est pas mesurable. La nouvelle éthique devrait donc mettre en rapport, rapprocher ces deux formes de connaissance qui ne sont pas exclusives. Ceci renvoie sans aucun doute au dualisme connu de longue date entre théorie et *praxis*, vie intellectuelle et vie spirituelle, science et connaissance. Panikkar invite à retrouver la connexion. La science n'offre qu'une vision partielle de la réalité. Le *logos* de la science doit cheminer à côté du *pneuma*. Pour l'éthique que nous proposons, les *sens* sont donc très importants. Il s'agit de la sensibilité comprise comme sentiment.

¹ Cf. R. Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 304.

² R. Panikkar, *Mystique, plénitude de vie*, op. cit., p. 378.

³ R. Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento*, op. cit., p. 13.

Le sujet est très ample, il est impossible d'entrer dans les débats¹, mais essentiel de développer au moins deux thèmes dans ce paragraphe. D'abord, la science comme connaissance et ses limites ; ensuite, la connaissance chrétienne et ses limites.

2.3.1 La connaissance scientifique

Il ne s'agit pas de rejeter ici en bloc la science ou la méthode scientifique. Il est plutôt question de reconnaître ses capacités mais aussi ses limites et, surtout, d'admettre qu'il faut faire un pas de plus. Bien que la science ait été aujourd'hui brandie comme la reine de toute connaissance, elle a ses propres limites.

Limites de la connaissance scientifique

La science moderne n'a que quelques siècles d'existence², bien que ses racines plongent dans la nuit des temps. Panikkar établit une différence entre « science traditionnelle » et « science moderne ». La première est comprise par l'auteur comme *scientia*, *gnôsis*, *jñāna*, c'est-à-dire que la science traditionnelle est sagesse qui mène vers la plénitude, la joie, le salut. C'est une connaissance profonde de la réalité. La science moderne est fondamentalement calcul, elle ne prétend pas comprendre toute la réalité ni offrir le salut, même si, de nos jours, la technologie scientifique devient peu à peu la source de salut ou la réponse à tous les problèmes, y compris bien entendu les problèmes environnementaux. La science moderne prend comme point de départ la rationalité de l'homme et reste dans les limites de cette rationalité.

Quelques caractéristiques de la science moderne aideront à mieux saisir ses limites :

- a) La science moderne est une *construction intellectuelle*, ce qui veut dire qu'elle est basée sur une forme d'observation particulière : la quantité.
- b) Elle trouve sa justification dans l'*expérimentation*, autrement dit dans les données observables permettant de projeter dans le temps et dans l'espace.

¹ Nous reviendrons sur la question de l'épistémologie dans la quatrième partie de notre recherche.

² 500 ans, considère notre auteur. Galilée étant un des premiers « scientifiques » ; cf. R. Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento*, op. cit., p. 25.

- c) La science moderne fait entièrement confiance à la *rationalité mathématique*, elle est, dit Panikkar, « sa Bible, à partir de laquelle elle fait son ‘exégèse’ ». ¹
- d) La science moderne est devenue un « édifice social », le plus important du monde moderne. Tout ce qu’elle dit est considéré comme parole sacrée. La science moderne fonctionne comme une Eglise dans laquelle on peut trouver un « magistère » (dicté par les scientifiques), des « prêtres » (les technologues) et une « organisation » (l’économie). Cette science est respectée par tous, les Etats, les universités, les multinationales, enfin, tous. Et tous veulent que leur manière de travailler soit considérée comme scientifique. La théologie elle-même veut que sa méthode soit « scientifique » pour qu’elle soit acceptable et recevable.
- e) La science moderne est devenue un *monde cultural* qui domine partout. La science moderne est une institution politico-sociale, une *forma mentis*, une manière de voir la réalité et d’interpréter les faits qui se présentent à la conscience humaine.

Ces quelques caractéristiques exposent aussi les faiblesses. La science moderne est limitée par la rationalité mathématique, ce qui n’est pas mesurable ou abordable en termes quantifiables échappe à la scientificité. Elle impose implicitement une manière de penser et de lire la réalité. Ce qui est encore plus intéressant, c’est qu’elle est devenue une nouvelle religion avec son corps doctrinal, ses ministres et ses fidèles. Et pourtant, la science n’est qu’une forme particulière et restreinte de pensée, elle n’est pas représentative de la globalité. La science moderne est une forme de pensée qui permet d’accéder par l’intelligibilité à une partie de la réalité. La méthode scientifique fait abstraction d’une partie du réel, elle ne peut prendre en compte que ce qui est mesurable. Tout ce qui est bon, mauvais, menaçant ou agréable, beau ou laid, les choses qui sont invisibles aux sens ou qui portent un message non rationnel, ne font pas partie de la pensée scientifique. En d’autres termes, la science exclut tout ce qui n’est pas « objectivable » et, de la sorte, elle ne se prononce pas sur tous ces aspects qui ne peuvent pas devenir une loi scientifique.

Pour le théologien espagnol, la science moderne est en définitive mono-culturelle, mono-rationnelle et pragmatiquement autosuffisante. Mono-culturelle car elle représente une vision du monde propre à une portion du réel. La science moderne est née en Europe et s’est étendue ensuite partout dans le monde occultant, voire méprisant, d’autres manières de voir la

¹ *Ibid.*, p. 26.

réalité. Une éthique écosophique ne fait pas simplement la critique de cette monoculturalité mais veut inviter à en prendre conscience. Il faudrait reconnaître en plus qu'il existe d'autres visions du monde qui sont aussi valides, quoique relatives, tout comme la vision scientifique du monde. Mono-rationnelle, dit-on, car elle ne prend en compte que ce qui est mesurable, que ce qui a une valeur numérique. Ce qui n'est pas « raisonnable » ne va pas être pris en compte. Elle est finalement autosuffisante car elle se suffit à elle-même, elle n'a pas besoin d'autres sagesses ou connaissances. Elle peut faire semblant de dialoguer, mais sa méthode est stricte et bien rigoureuse. Elle n'a pas besoin, avons-nous dit, de Dieu ni non plus d'aucune hypothèse spirituelle. L'éthique qu'on propose en tiendra également compte.

2.3.2 La connaissance chrétienne

Le christianisme est lui aussi un phénomène nouveau, même si les racines de la foi chrétienne lui sont antérieures. Le christianisme est né à une époque bien précise, facilement identifiable. Panikkar donne trois caractéristiques du christianisme qui nous aideront à identifier les faiblesses du type de connaissance chrétienne.

- a) Le christianisme traditionnel est une *construction intellectuelle* basée sur l'expérience spirituelle provoquée par Jésus de Nazareth et continuée par le Christ. Cette construction est une interprétation et des faits historiques et des expériences individuelles et communautaires. En outre, cette construction a été bâtie à l'intérieur de la matrice culturelle sémitico-hellénistique. Le christianisme est une construction intellectuelle et spirituelle profondément méditerranéenne.
- b) Le christianisme est aussi un *édifice social* qui a été durant très longtemps le plus important du monde européen et de ses colonies, confondu avec les pouvoirs politiques et économiques.
- c) Il est aussi un *monde culturel*. Quand bien même le christianisme aurait perdu le pouvoir qu'il avait dans le passé, la manière de penser des sociétés modernes, chrétiennes ou pas, a été modelée par la culture chrétienne. La *forma mentis* du monde contemporain plonge ses racines dans le christianisme.

Limites de la connaissance chrétienne

Tout cela révèle à l'évidence les limites de la connaissance chrétienne. Panikkar aime bien souligner que « la pensée chrétienne est une forme particulière et restreinte de pensée ».¹ Il s'agit, effectivement, d'une pensée exégétique basée sur l'interprétation d'une Ecriture considérée comme Sainte. C'est aussi une pensée exclusive vue comme étant universelle. Le salut proposé est pour tous et tous doivent y adhérer. Il est question en outre d'une pensée existentielle dont le salut est la pièce maîtresse. Enfin, la vision chrétienne du monde est, dit Panikkar, « (mono)théiste, anthropocentrique et acritique ».² De la critique du monothéisme nous en avons déjà parlé. La tradition chrétienne n'a pas dépassé le schéma monothéiste. C'est une vision du monde qui défend l'existence d'un Dieu créateur du ciel et de la terre. En outre, la pensée chrétienne est farouchement anthropocentrique : l'homme est le centre de l'univers. On parle du salut de l'homme. Le christianisme contemporain ne s'intéresse pas du « comment va le ciel, mais comment aller au ciel ».³ Dieu s'est fait homme pour que l'homme puisse avoir accès à Dieu, le cosmos est une réalité secondaire et relative. Finalement, la vision chrétienne du monde est acritique dans le sens où il s'agit d'une pensée qui n'a fait que déclarer non chrétiennes les visions du monde incompatibles avec la sienne. La cosmologie chrétienne s'est adaptée petit à petit notamment à la cosmologie scientifique. « Presque toutes lesdites 'théologies' chrétiennes sont tombées dans le dualisme dominant et ont débouché dans des visions du monde (et de l'homme) compatibles avec ce qu'on disait qu'était Dieu »⁴, affirme Panikkar sans ambages.

Pourquoi avons-nous voulu mettre en exergue ces deux types de connaissance en particulier ? Nous affirmons que la nouvelle éthique écosophique est inévitablement « perspectiviste » à la suite de la pensée de notre auteur. Toute pensée n'est qu'une perspective des choses. Pour reprendre une image utilisée par Panikkar, le mythe est comme si l'on regardait la réalité à travers le cadre d'une fenêtre. Cela donne du paysage un point de vue particulier. Cependant, comme on ne regarde pas la fenêtre, on croit voir la totalité du paysage. A vrai dire, on n'a de la réalité qu'une perspective particulière qu'on prend pour la totalité du réel ; c'est ce que Panikkar appelle l'effet *pars pro toto*. Il prend cependant bien soin de préciser

¹ R. Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento*, op. cit., p. 37.

² *Ibid.*, p. 40-42.

³ *Idem.*

⁴ *Ibid.*, p. 42

que ce n'est pas une partie de la réalité que nous voyons à travers la fenêtre du mythe, mais la réalité en entier d'un point de vue particulier. Comme l'a très bien vu D. Rondeau :

Les modèles subjectiviste et objectiviste s'effondrent tous deux ici, parce qu'il n'y a pas d'universalité, ni subjective, ni objective. Nous voyons tout ce que nous pouvons voir, mais seulement tout ce que nous pouvons voir, notre *totum*. Le tout n'est que ce qui est total pour nous. Par conséquent, l'effet *pars pro toto* invalide toute prétention à une perspective globale. Ainsi, les deux postulats sur lesquels repose le pluralisme de Panikkar, l'irréductibilité du réel au *logos* et le perspectivisme permettent à notre auteur d'affirmer l'illégitimité morale et l'invalidité théorique de tout système qui se prétendrait universel. Il en va de même pour la prétendue objectivité de la science. Selon Panikkar, l'objectivité est un leurre puisque toute affirmation sur le réel, même un jugement de fait, constitue une interprétation.¹

Les connaissances scientifique et chrétienne ont longtemps été élevées au rang le plus élevé, par-dessus toute autre connaissance au mépris bien entendu d'autres approches, dites parfois (encore aujourd'hui) « primitives ». La science et le christianisme ne sont pas porteuses d'universalité, elles sont toutes les deux culturellement identifiables, bien que leur message puisse être, d'une manière ou d'une autre, porté en « dehors de leurs frontières ».

L'éthique écosophique doit reposer sur cette certitude et doit surtout repenser la question de la relation entre la connaissance et l'amour. La sagesse est relation et doit mener vers le bonheur, c'est-à-dire vers « la plénitude de la personne, au-delà de l'individu ».² Il va peut-être falloir conjuguer une éthique « universelle » comprise comme *nomos* et des éthiques particulières qui renverraient plutôt au bonheur. Nous y reviendrons.

2.4 Conclusion : connexion et non pas séparation

Valeur relationnelle de tout ce qui existe et non pas seulement une valeur en soi ; une anthropologie centrée non pas dans la primauté, voire l'exclusivité de l'être humain, mais sur les relations constitutives entre l'homme et tout ce qui l'entoure, y compris Dieu, et une épistémologie qui met en perspective les connaissances sans octroyer de priorité et qui sait écouter d'autres voix. Tout ce qui vient d'être rappelé va dans le sens d'une « connexion » dans la distinction ; inter-in-dépendance, aime dire Panikkar. Les choses dépendent les unes des autres, tout en gardant leur propre individualité. Et pourtant, l'individu n'est qu'une

¹ D. Rondeau, *Prolégomènes à une éthique globale interculturelle*. Thèse doctorale. Québec : Université Laval, 2001, p. 101.

² R. Panikkar, *Eloge du simple*, *op. cit.*, p. 111.

abstraction, car l'être humain est fait de relations. Ainsi, il est avant tout une personne et non pas un individu.

Sachant maintenant que nous avons besoin en théologie d'une nouvelle éthique qui permette d'embrasser non seulement l'homme et Dieu mais aussi le cosmos, et connaissant les présupposés d'une telle discipline, nous pouvons faire un pas de plus dans la description de l'éthique éco-théo-sophique. A la lumière de l'œuvre de notre auteur, nous croyons ne pas nous tromper en disant que la nouvelle éthique devra privilégier la recherche du bonheur par-dessus l'accomplissement des lois, sans que cela signifie bien entendu le rejet des ces dernières.

Chapitre 3. Proposition d'éthique éco-théo-sophique

Reprenons ici une expression chère à Panikkar, à savoir, « *Colligite fragmenta* »¹ tirée de l'évangile de Jean (Quand ils furent repus, il dit à ses disciples : « Rassemblez les morceaux en surplus, afin que rien ne soit perdu » ; *ut autem impleti sunt dixit discipulis suis colligite quae superaverunt fragmenta ne pereant* ; Jn 6, 12). Il faut ramasser les fragments pour que rien ne se perde. La sagesse consiste à (re)trouver l'harmonie perdue, car « la réalité est harmonie ».² Il s'agit donc de réunir les parties dispersées, certaines même méprisées, voire négligées.

Il semble bien qu'il s'agisse d'une réalité brisée, fractionnée, divisée. Que le lecteur nous permette ici une citation *in extenso* d'un texte programmatique qui peut nous aider à compléter et à appuyer cette idée. Cette fois-ci, c'est A. MacIntyre qui fait une proposition tout à fait dérangement :

Imaginons que la science ait à subir les effets d'une catastrophe. L'opinion publique tient les savants pour responsables de toute une série de désastres écologiques. Des insurrections éclatent et se répandent, des laboratoires sont incendiés, des physiciens lynchés. Livres et instruments sont détruits. Un mouvement politique ignorantiste finit par prendre le pouvoir et parvient à abolir l'enseignement scientifique à l'école et à l'université ; les derniers savants sont emprisonnés ou exécutés. Plus tard apparaît une réaction contre ce mouvement destructeur et des esprits éclairés cherchent à ressusciter les sciences, pourtant largement oubliées. Ils ne disposent plus que de fragments : expériences détachées de tout contexte théorique qui leur donne sens, fragments de théories sans rapport entre eux ou avec l'expérience, instruments dont on a oublié l'usage, demi-chapitres de livres, pages isolées d'articles, parfois difficiles à lire car déchirées ou brûlées. Tous ces fragments reprennent néanmoins vie à travers un ensemble de pratiques désignées sous les anciennes appellations de physique, chimie et biologie [...]. Les enfants apprennent par cœur les fragments subsistants [...]. Personne ou presque ne sait qu'il ne s'agit pas à proprement parler de science. Tout ce qui est dit et fait obéit à certains canons de cohérence mais le contexte indispensable est perdu, peut-être à jamais. [...]. Des théories subjectivistes de la science verraient le jour, que critiqueraient ceux pour qui la vérité, incarnée dans ce qu'ils croient être la science, est incompatible avec le subjectivisme.³

Cette parabole sert à MacIntyre pour illustrer ce qu'il considère être la réalité de la morale dans nos jours. « Dans notre monde réel, le langage de la morale est dans le même état de confusion que le langage des sciences dans cet univers de fiction. [...] nous ne possédons plus que des fragments d'un modèle conceptuel, fragments auxquels manque le contexte qui

¹ R. Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento*, op. cit., p. 13 ; *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 16-20.

² R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 13.

³ A. MacIntyre, *Après la vertu. Etude de théorie morale*. Paris : Puf, 1997, p. 3-4.

leur donne sens. [...] nous disposons d'un simulacre de morale »¹ affirme avec dureté le philosophe écossais. Pour lui, les philosophies d'aujourd'hui sont incapables de penser ce qu'elles étaient dans le passé et, le pire, c'est qu'il ne semble pas exister un accord moral possible dans le présent. Il est convaincu que « L'émotivisme a pris corps dans notre culture ».² Peut-on en dire autant pour la théologie ? Dans ce contexte, il faudrait peut-être nuancer les affirmations sévères de MacIntyre, même si nous considérons qu'elles ne sont pas très éloignées de la réalité. Avant la théologie morale qui met l'accent sur la loi et qui domine notre monde actuel, il y avait une pratique qui s'inclinait plus vers la pratique des vertus et allait plus dans le sens de la recherche du bonheur. Elle prêtait davantage attention à la personne et non pas à l'individu. La société contemporaine insiste davantage sur l'individu et ses droits. Il faudrait, suivant aussi bien MacIntyre que Panikkar et sûrement bien d'autres auteurs, ramasser les débris et essayer de construire une théorie qui aille dans le sens contraire de l'individualisme. MacIntyre affirmait que la philosophie a joué un rôle bien différent dans le passé. En effet, elle faisait partie des activités sociales d'autrefois. Panikkar affirme à peu près la même chose de la théologie laquelle jouait un rôle fondamental dans les sociétés d'antan, rôle qu'elle ne joue plus dans notre société. La principale différence se trouve dans le rôle assigné par l'une et l'autre à la raison. Pour MacIntyre il est essentiel alors que Panikkar prétend retrouver la relation perdue entre le *logos* et la sagesse. Même si le théologien espagnol n'a pas construit une éthique écosophique comme telle, c'est donc à partir des éléments qu'il nous livre que nous osons maintenant ébaucher une telle éthique.

3.1 Introduction : moralité et mythe

Avant d'entrer dans la proposition elle-même, il faudrait dire deux mots sur la relation étroite qui existe entre la morale/l'éthique et le mythe, chez notre auteur.

Du mythe et de son importance dans la pensée de Panikkar nous en avons déjà parlé. Rappelons simplement qu'il décrit le mythe comme étant un « état de conscience »³ et non pas comme un objet. Le mythe est donc plutôt une attitude humaine qui « vit » à côté du *logos*. Le mythe ne peut pas devenir l'objet du *logos* sans cesser d'être un mythe. Or, lorsque le mythe devient un objet de la connaissance, lorsqu'il se convertit en matière d'analyse, il meurt. On

¹ *Ibid.*, p. 4.

² *Ibid.*, p. 24.

³ R. Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 64.

peut, dit Panikkar, « ramasser les fragments »¹, mais le mythe lui-même est déjà mort, car « il ne résiste pas à la lumière objectivante de la raison, il exige l'innocence de l'ignorance ».²

L'homme moderne a voulu démythifier le mythe. En effet, la mythologie est la science de la démythification des *mythos*, ce qui veut dire de s'approcher des mythes avec le *logos*. La mythologie est la responsable de la mort du mythe, même si par la suite le mythe peut encore être raconté. Vu à la lumière du *logos*, affirme Panikkar, le mythe n'est pas seulement faux, il peut être aussi immoral (« ne pas tuer » ou « ne pas mentir » - mais quand ? jamais ?). La mythologie moralise le mythe en le démythifiant, ce qui signifie lui enlève son visage dans le but d'atteindre la vérité. La vérité est comprise ici comme étant un concept. Or, la relation entre ce concept et la pratique a été supprimée. La démythification est donc le procédé qui extrait le concept du mythe. Il n'y a plus de mystère, tout est expliqué et accessible à la raison. Après avoir démythifié le mythe, il ne reste peut-être plus qu'une leçon morale, mais le mythe lui-même a disparu. Malgré cela, l'homme ne peut pas vivre sans mythes. Lorsque les mythes primordiaux disparaissent, d'autres viendront les remplacer.

Panikkar affirme qu'une fois qu'il a « tué » le mythe, l'homme rationnel peut aussi vouloir démythifier la morale. Les gens dits civilisés vivent selon leurs normes sans jamais se poser de question. Mais lorsqu'ils le font, la morale entre en crise. Le jour où l'on trouve les causes d'une telle morale, elle cesse d'être morale. Elle devient une logique ou une science. Cette morale devient un *logos* et cesse d'être un *ethos*. Ainsi, on peut accepter les règles du jeu de la vie car elles ont été examinées et qu'on trouve qu'elles sont logiques. Le bien devient une connaissance et le mal une erreur : « La morale cesse d'être morale, elle devient une réglementation pragmatique de la coexistence ».³ Pour notre auteur, la raison ne peut dire que ce qui devrait se faire à la lumière d'un certain nombre de présupposés, mais elle ne peut pas imposer ou exiger ce qui doit être fait. La raison ne peut donner ni les explications ni les motifs de ce qui sert d'appui à la morale, ce qui veut dire qu'on doit faire ce qui devrait se faire. En d'autres termes, on tuerait la conscience humaine si on la réduisait à une pure intellection rationnelle. Dans ce cas-là, la morale ne serait que le résultat de la rationalisation, posée après sous la forme de préceptes. Panikkar illustre ce point avec la question de l'obéissance. Pourquoi Adam doit-il obéir à Dieu au lieu de suivre Eve ou le serpent ? Une fois conscient de sa liberté, Adam est obligé de se demander : pourquoi obéir ? Cela étant fait, la possibilité de

¹ *Ibid.*, p. 65.

² *Idem.*

³ *Ibid.*, p. 75.

la désobéissance est évidente. Lorsqu'il commence à démythifier, il perd l'innocence et cesse de suivre le commandement en tant que tel. L'obéissance n'est plus immédiate, il doit faire appel maintenant à une troisième instance : les raisons qui se trouvent à la base de son questionnement. Il ne fait plus confiance à Dieu mais à lui-même, il découvre le fondement logique de son obéissance.

Pendant longtemps, les chrétiens n'ont fait qu'obéir à ce que l'Eglise ou les autorités religieuses disaient. Dieu était le fondement de l'obéissance. Ce n'est plus le cas dans la société contemporaine. Si on n'arrive pas à démythifier, l'obéissance devient aveugle et le comportement humain peut être considéré comme fanatique, voire insoutenable. Qui peut dire avec certitude qu'il s'agit de Dieu qui donne ces ordres ? Le « moi » devient l'instance d'appellation. Il faut accepter que l'homme soit un être qui questionne. Mais, il pourrait arriver, affirme le théologien espagnol, qu'on ne parvienne pas à trouver le pourquoi et qu'on décide de continuer à croire « mythiquement »¹ qu'il existe un principe caché qui ne peut pas être dévoilé. Nous sommes là devant un dilemme. D'une part, si l'on ne démythifie pas la morale, elle devient « cancéreuse, elle envahit tout, paralysant tout avec ses règles, ses tabous et ses irrationalités ».² D'autre part, si on démythifie la morale, elle disparaît comme telle laissant sa place à la pure rationalité privée de toute autorité. Dans notre société, il est devenu essentiel de trouver une explication aux normes établies ou pour établir. Panikkar croit qu'il faut plutôt « remythifier » la morale.

La morale est comme un iceberg, elle est cachée dans une très grande partie ; elle bouge d'une certaine manière « dans des mers qui ne sont pas encore touchées par la réflexion ».³ Panikkar est convaincu qu'il y a une relation inversement proportionnelle entre la morale et la raison. Ainsi, lorsque la connaissance augmente, la morale diminue et *vice-versa*, même si les deux sont interconnectées, si bien qu'il n'existe pas de morale sans connaissance (ce serait du fanatisme et de l'esclavage) et il n'y a pas de connaissance pure. On ne discute pas sur les valeurs morales qu'on accepte. On les accepte car on les considère comme étant définitives. Dans notre société, par exemple, il y a des valeurs qui n'acceptent pas de discussion : la justice, la démocratie, le bien commun, la loyauté envers son propre pays, entre autres. Ce sont des valeurs enracinées dans la « conscience collective » de l'humanité, pour utiliser un terme proposé par Jung. Il y a un ordre qu'il faut respecter, qu'il soit justifié par la divinité ou par la

¹ *Ibid.*, p. 79.

² *Idem.*

³ *Ibid.*, p. 80.

raison. Mais il est significatif que l'avènement de la raison a changé la donne. Prenons un exemple. Lorsque les gens vivent la morale sans la questionner, c'est-à-dire comme un mythe, la gravité du péché dépend de la volonté et des motivations qui ont conduit le pécheur à réaliser un tel acte. Lorsque la raison intervient, une personne peut expliquer ses propres actions et peut aussi les justifier rationnellement. Le mal disparaît. L'explication rationnelle équivaut à la justification morale. Panikkar cite un texte non canonique de l'Écriture chrétienne pour illustrer ce cas particulier. Il s'agit de Lc 6, 4 selon le codex D (Cambridge) concernant le sabbat. Cette glose dit : « Le même jour, en regardant Jésus quelqu'un qui travaillait le sabbat lui dit : 'homme, bienheureux sois-tu si tu sais ce que tu fais : mais si tu ne le sais pas sois maudit et transgresseur de la loi' ». Autrement dit, bienheureux l'homme qui agit directement et non pas d'une manière réflexive. Jésus cite ensuite l'exemple de David qui a mangé les pains que seuls les prêtres pouvaient manger. Doit-on alors conclure que, si on sait ce qu'on fait, on est libre pour faire quoi que ce soit ? Ce n'est pas sûr ! Il semblerait que si on sait, on est conditionné par le fait même de savoir. « La véritable connaissance est libératrice »¹, affirme Panikkar. En revanche, il y a un péché si on sait et qu'on n'agit pas. L'évangile de Jean dit que si on ne connaît ni le Père ni le Christ, il est possible qu'on ne connaisse pas une erreur, même s'il s'avère possible qu'on ignore une vérité ou qu'on considère comme étant bonne une action alors qu'elle ne l'est pas. Cette connaissance, assure Panikkar, vient de la foi et non pas de la raison. En paraphrasant le premier verset du Sermon sur la montagne de Matthieu (5, 3), à savoir, « Bienheureux les pauvres d'esprit » ou « Heureux ceux qui ont une âme de pauvre », notre auteur s'explique : « Bienheureux ceux qui ne sont pas conscients d'eux-mêmes, ceux qui nés à la Vie ne savent lui faire face qu'en la vivant. Bienheureux ceux qui ont atteint la *docta ignorantia*, ceux qui prient sans le savoir, ceux qui ont fait le bien et le jour du jugement demanderont quand ils l'ont fait, car leur main droite ne savait pas ce que la main gauche faisait. Bienheureux ceux dont la foi déplace les montagnes [...]. Bienheureux ceux qui chantent au Seigneur un cantique si nouveau qu'il exclut toute réflexion ».²

On commence à comprendre la position de notre auteur. Si l'obéissance est pure rationalité, elle n'est plus obéissance. Si elle est pure irrationalité, elle n'est pas non plus obéissance. J'obéis non pas parce que je vois le fondement logique des commandements, ni non plus parce que je ne vois pas ce fondement logique. Je le fais parce que je vois ce qu'il faut faire. C'est la foi qui donne cette capacité, cette vision particulière de la réalité. Ce n'est pas

¹ *Ibid.*, p. 83.

² *Ibid.*, p. 84.

un pur fidéisme, ni non plus un pur naturalisme. C'est cela « remythifier » la morale. On comprend maintenant que pour notre auteur la morale ou l'éthique ne peut pas être réduite au simple accomplissement des lois, elle est plus que cela, elle inclut aussi la réception ou l'acceptation du mystère, c'est la liberté – dont nous allons parler un peu plus loin – qui implique un certain retour vers soi-même, un recueillement intérieur, le silence, en d'autres termes, se cultiver soi-même. Nous y reviendrons.

3.2 Point de départ : la communauté comme corps total

Le point de départ de l'éthique, implicite dans la pensée de Panikkar, est sans aucun doute la notion de communauté, comprise comme corps total et cimentée sur les relations trinitaires. L'être humain et le cosmos sont insérés dans la vie trinitaire dans une relation constitutive.

La vie n'est plus conçue comme un espace limité à l'individualité, elle a maintenant des dimensions cosmiques ; notre corps individuel n'est plus isolé, ce n'est plus une chose solitaire qui se retrouve avec d'autres choses grâce au hasard ; il n'y a pas de hasard, car ce corps fait partie d'un Corps plus grand qui le comprend et le complète. Ceci est une intuition qui a tendance à se répandre parmi les écologistes, mais aussi chez les scientifiques et bien d'autres auteurs de multiples disciplines. Panikkar affirme qu'on vit « dans un cosmos, c'est-à-dire dans un ordre bien établi »¹ voulant dire qu'il s'agit d'un grand organisme qui fonctionne ensemble, même si chaque membre a aussi un fonctionnement particulier. La vie, en outre, n'est pas le privilège de l'homme, celui-ci participe de la vie de l'univers. Le Ciel, la Terre et l'Homme participent tous d'une même aventure. Panikkar croit profondément que la terre a une âme, c'est-à-dire qu'elle est un organisme vivant qui agit non pas d'une manière purement mécanique mais de façon spontanée, dynamique. C'est ce qu'il appelle le mythe de l'*anima mundi*. La terre est donc animée.

Reprenons ici une idée fondamentale de la proposition panikkarienne : la société contemporaine se trouve à cheval entre deux paradigmes, à savoir, celui de l'intervalle écologique et le moment catholique. Nous en avons déjà parlé dans la deuxième partie de ce travail. L'intervalle écologique correspond à une conscience toute particulière de la grave situation de la planète. L'homme prend peu à peu conscience des limites des ressources

¹ R. Panikkar, *El mundanal silencio*, op. cit., p. 37.

naturelles, il se rend compte que « l'être de la terre est fini ».¹ Même si l'*oikos* est encore dominé par le *logos*, un changement voit peu à peu le jour. L'être humain commence à se voir comme l'ami de la terre, comme le collègue du voyage, il n'est plus ni le chef ni le roi. C'est une vision différente, celle du moment dit « catholique »², où l'homme et le cosmos partagent un même destin. Il est question de retrouver ce que le théologien espagnol appelle l'ordre ontonomique qui prête attention tant à la globalité qu'aux exigences régionales. En clair, c'est la vision cosmothéandrique ou troisième moment kairologique de la conscience.

Il est question d'un nouveau mythe qu'on ne peut pas encore décrire, car si on le fait, il disparaît. Ce nouveau mythe récupère le sens de l'unité. Notre corps individuel appartient au Corps global, au Corps total. L'image de l'épître aux Corinthiens (1 Co 12, 12-27) est ici très appropriée. Un seul corps et de multiples membres, tous importants pour le bon fonctionnement de l'ensemble. Encore faut-il que les membres de ce corps soient en contact permanent. L'éthique écosophique est une invitation au dialogue, son point de départ est la relation constante et primordiale entre tous les membres du Corps. Sans dialogue, il n'y a pas de relations. Panikkar le dit, à propos de la théologie, mais cette affirmation est aussi valable dans n'importe quel domaine, notamment celui de l'écologie, œuvre commune qui exige foi, espérance et amour. « Il faut se jeter dans les bras les uns des autres »³, pour qu'on puisse commencer à marcher. Et, pour que cela puisse se faire, il faut un esprit de confiance et de solidarité. Tout ce qui m'entoure influe non seulement sur moi, mais fait aussi partie de moi-même.

Comprendre la communauté comme un « Corps total » signifie que la relation avec la terre est *sui generis*, qu'elle est différente de la relation qu'on a avec les êtres humains ou avec les animaux. Panikkar croit à l'existence de relations évidentes avec des êtres qu'il appelle « infra-végétaux »⁴ comme les pierres, les montagnes, les cristaux et les pierres précieuses. Il existe une relation d'amour entre les hommes et les choses qui ne peut pas être réduite à la simple utilité ou à l'esthétique. C'est une relation profonde qui ne peut pas être saisie par la raison, car « les choses ont un visage pour nous, elles ont un langage spécial propre, elles nous font nous sentir bien à l'aise ».⁵

¹ R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 63.

² Au sens étymologique (καθολικός, *katholikós*), c'est-à-dire « général, universel ».

³ R. Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 347.

⁴ R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 171.

⁵ *Ibid.*, p. 172.

Le point de départ de notre éthique éco-sophique implique une nouvelle cosmologie qui considère la Terre comme un tout. L'homme d'aujourd'hui a dévitalisé la terre, avons-nous dit, elle est morte, elle n'est plus que matière et énergie. Du coup, l'homme est devenu un être isolé, sans compagnons de voyage. « Le Ciel s'est transformé en un projet humain, un idéal plus ou moins heuristique ; et le cosmos n'est pas plus qu'une condition nécessaire pour l'existence humaine. Cependant, ni le Ciel ni le cosmos n'ont une réalité propre. C'est cela l'humanisme radical de notre temps. Il a converti l'homme en un *Dasein* isolé ».¹ Il était (il est !) sans doute salutaire que l'homme fasse cette expérience de solitude pour qu'il puisse redécouvrir, avec un degré plus important de conscience, que la réalité est faite de relations, que les dimensions divine, cosmique et humaine font partie du réel et qu'elles s'interpénètrent de manière que tout est à la fois divin, humain et matériel. C'est cela la nouvelle cosmologie que, souvenons-nous, Panikkar préfère écrire avec un « k »² pour souligner aussi bien la continuité que la nouveauté. La « kosmologie » de l'éthique écosophique décrit la réalité comme étant une réalité relationnelle à l'image de la Trinité Divine. En outre, le cosmos « parle », de manière qu'il s'agit d'entendre et de comprendre sa « voix » dans chaque lieu où elle est prononcée. La cosmologie qui domine notre société actuelle se veut universelle et, comme on vient de le dire, elle a dévitalisé la terre. L'éthique éco-sophique propose donc comme point de départ une réalité qui se bâtit avec les relations, la notion de communauté doit être comprise de cette manière. Les relations définissent les contours des êtres et de la réalité elle-même.

Les bases de notre éthique ayant été posées, il faut maintenant que nous en fassions une description plus concrète. L'éthique implicite dans l'œuvre de Panikkar semble aller dans le sens d'une éthique du bonheur et des vertus. Non pas que l'éthique déontologique ne soit pas importante, mais, dans la conjoncture actuelle et selon notre auteur, retrouver l'intériorité et recouvrer la pratique des vertus semble être indispensable, surtout que l'accomplissement de normes a déjà fait ses preuves et ne paraît pas mener vers une amélioration de la situation. L'éthique éco-théo-sophique que nous proposons est :

- a) Une éthique du sens de l'existence,
- b) Une éthique séculière de la vulnérabilité et du « *care* » et

¹ *Ibid.*, p. 178.

² R. Panikkar, *The Rhythm of Being*, op. cit., p. 369.

c) Une éthique des vertus.

Essayons maintenant de décrire cette éthique.

3.3 Une éthique éco-théo-sophique du sens de l'existence

« Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » C'est la question qui se posait Leibniz¹ et qui pourrait guider cette première approche. C'est non seulement l'énigme de l'être mais aussi du sens de l'être. Quelques-uns pourraient dire que la question ne mérite pas qu'on lui prête tellement d'attention. Car tout est simplement là devant nous. Ils affirment que la question du ne pas être n'est pas une vraie question, que c'est une chimère littéraire. Mais enfin, pourquoi y a-t-il autant d'êtres dans ce monde ? A quoi servent-ils ? Quelle est leur fonction dans l'univers ? On entend souvent dire que tout est là parce que le hasard a fait que les choses soient là, un point, c'est tout. Ou bien : « Ma vie est à elle-même sa propre fin ». ² C'est donc le hasard qui commande et qui a fait que je suis ici, au même titre qu'un caillou ou une tomate. Il ne faut pas chercher le sens de l'existence, car il n'y en a pas. Certes, personne ne peut être obligé de trouver ou de chercher le sens de sa vie, mais, lorsque le désespoir, la désolation et le chagrin adviennent, c'est la première question qui vient à l'esprit : Quel est le sens de ma vie ? Pourquoi vivre dans ces conditions ?

La question posée par Leibniz, mais surtout la réponse qu'on lui donne, se trouve sans aucun doute à la base de la compréhension du monde. De la réponse donnée découlent autant la manière de se comprendre soi-même que celle d'être au monde. Aristote pensait à un premier moteur que Leibniz nommait Dieu, tout comme Descartes. Calvin ouvre son catéchisme de Genève de 1542 avec la même question : « Quelle est la principale fin de la vie humaine ? » ³ Dans la société et la situation qui sont les nôtres, que peut-on ou doit-on en dire aujourd'hui ? Quel est le sens de l'existence ? Est-il important qu'on se pose cette question ? La réponse n'est pas univoque, il y a sûrement autant d'interprétations que de personnes dans le monde. Les crises mènent toujours vers une prise de décision qui n'est pas sans risque. Se poser la question du sens de la vie comporte aussi des risques. On pourrait également se demander pourquoi il y a autant de violence dans le monde ? Pourquoi les guerres existent-elles ? Pourquoi des personnes meurent autant de faim dans le monde alors que dans les pays dits

¹ G. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. Paris : Puf, 1954, p. 45.

² H. Küng, *Faire confiance à la vie*. Paris : Editions du Seuil, 2010, p. 115.

³ *Ibid.*, p. 108.

développés la nourriture est « préférablement » jetée ? Pourquoi ne comprend-on pas qu'on a dépassé les limites et que les ressources de la planète s'épuisent ? Pourquoi, enfin, ne change-t-on pas de chemin ? Il ne serait pas trop difficile d'ébaucher une image de l'être humain en fonction de la réponse donnée à toutes ces questions. Quelle image l'homme a-t-il de lui-même ?

Parler du bonheur semble être la réponse donnée par Panikkar. Tout ce qui existe a un sens, une fin et doit donc l'atteindre, sans que cela soit un déterminisme scolastique ou un fatalisme, comme nous le verrons. Il nous faut retrouver l'éthique du bonheur abandonnée, voire méprisée depuis un certain temps. Sens de l'existence et bonheur sont liés. Mais, le sens de l'existence d'une entité est lié au sens de l'existence des autres. Car tout est lié.

Il importe ici de comprendre deux notions qui aideront à mieux saisir la problématique de notre auteur. Il s'agit du « désir » et de l' « aspiration ». D'une part, le *désir* est défini comme étant la soif qu'a l'homme de posséder quelque chose, un objet, qui est justement l'objet du désir. Cet objet met l'appétit en mouvement dans le but de l'obtenir. Le désir est donc propulsé par un *telos* de la volonté, c'est une projection vers le futur de ce qu'on veut dans le présent. La définition du désir de notre auteur est sans doute proche de celle de Platon. On ne désire que ce qu'on n'a pas. Il y a, d'autre part, l'*aspiration* qui serait plutôt un dynamisme intérieur, une force qui vient vers l'être qui ne recherche aucun objet spécifique. Pour l'auteur, il est clair que l'existence est imprégnée d'une soif qui reste tout de même insatisfaite. C'est la cause, dit-il, « du dégoût et de la frustration que notre époque ressent si souvent ».¹ C'est l'aspiration – qui reste aussi insatisfaite – qui nous fait rester vivants. L'aspiration est « condition première pour le déploiement de l'espérance ».² C'est l'aspiration à l'infini, la trace de la divinité en nous. L'aspiration suscite donc la foi. Le bonheur doit être compris chez notre auteur espagnol comme la réalisation pleine de l'être humain qui est atteinte lorsque l'homme trouve un équilibre entre ses trois dimensions (matérielle, spirituelle et divine). L'éthique du bonheur est donc liée à l'intuition cosmothéandrique. Il n'est pas question de mon bonheur, de ma réalisation ; il s'agit du bonheur de la réalité tout entière. Mon bonheur se trouve au croisement du bonheur des autres. C'est vaincre la fragmentation de la réalité.

Il paraît que la question du bonheur était autrefois première en morale. Thomas d'Aquin lui donne la première place dans son traité sur la béatitude. On pourrait même affirmer que

¹ R. Panikkar, *Le silence du Bouddha*, op. cit., p. 295.

² *Idem*.

cette question est la clé de voûte de toute son œuvre. Mais cette question a été reléguée, mise à l'écart. Aujourd'hui, tout se passe comme si l'homme avait horreur du vide et utilisait, pour remplir sa vie et son temps, les moyens les plus variés : la recherche des richesses, le travail, le plaisir, la science, la politique, l'amour, enfin... Or, la question du sens de la vie est « la colonne vertébrale de celle du bonheur »¹, affirme Pinckaers. Tout comme cet auteur, Panikkar accepterait de définir la morale comme la « science qui enseigne à l'homme le sens de la vie »², à condition de mettre l'accent sur la dernière partie de la proposition, car l'éthique ne peut pas être une science dans le sens où elle ne peut pas faire des actions humaines une loi. A. MacIntyre développe très pertinemment ce point lorsqu'il aborde la question de l'imprévisibilité.³ Le sens qu'on donne à sa vie dépendra de tout ce qui a été reçu pendant les premières années de la vie. L'éthique devrait donc s'occuper de l'ensemble des actes humains et non pas seulement des obligations morales. S'agissant des actions humaines, l'éthique ne peut pas ne pas être subjective. Cela veut dire qu'il n'y a pas d'éthique universelle, même s'il n'y a qu'une réalité et qu'elle est reliée. Panikkar souhaite récupérer l'esprit, il veut aller au-delà de la physique, c'est pour cela qu'il dit que « nous nous trouvons dans une civilisation qui comporte de telles formes et qui est orientée de telle façon que tout, y compris la philosophie [...], nie toute métaphysique ».⁴ Par conséquent, il faut plus qu'un changement matériel, il faut « une 'conversion' qui engage le tout de l'être »⁵ ce qui veut dire croire à la puissance de l'esprit. L'éthique du bonheur est aussi une éthique de la sagesse en tant que savoir vivre ou expérience de plénitude.

Puisqu'on parle du bonheur et du sens de l'existence, il faut aussi dire un mot à propos de la liberté. Si on affirme en effet que tout est en relation et que mon bonheur est lié définitivement au bonheur des autres (y compris bien entendu celui des animaux, des plantes et de toutes choses), comment parler de la liberté dans ce contexte ? Qu'est-ce que la liberté ? Cela veut-il dire que chacun peut faire ce qui lui plaît ?

Panikkar a plusieurs sources d'inspiration, l'Aquinate en est une, ainsi que la philosophie ou religion orientale. Il en va de même de la tradition ancienne qu'il appelle authentique. Sur la liberté, Thomas d'Aquin est aussi très précis. Pour lui, la liberté plonge ses racines dans les inclinations spontanées de l'esprit vers la vérité et vers le bien. On avait déjà

¹ S. Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne*, op. cit., p. 34.

² *Ibid.*, p. 35.

³ A. MacIntyre, *Après la vertu*, op. cit., p. 87-105.

⁴ R. Panikkar, *Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, op. cit., p. 264.

⁵ *Ibid.*, p. 266.

dit que pour le docteur angélique la recherche de la vérité et du bien est une action naturelle de l'être humain. La quête du bonheur est étroitement liée à la liberté. L'homme est naturellement incliné vers la poursuite de la béatitude, vers la perfection du bien comme à sa fin ultime. Cela ne peut se faire que s'il est libre. La liberté ne consiste pas simplement dans le choix entre les contraires (le oui ou le non, le bon ou le mauvais) car s'il en était ainsi, les actes se fixeraient sur l'instant du choix et se sépareraient des actes eux-mêmes. Les actes seraient donc isolés. Or, l'éthique du bonheur s'intéresse principalement au sujet et non pas aux actes. Thomas d'Aquin appelle cette disposition d'esprit la « liberté d'indifférence ».¹ Mais il est aussi une « liberté de qualité » qui présuppose des dispositions naturelles, un genre de sens moral primitif que tous les hommes possèdent par nature. C'est ce que Thomas d'Aquin appelle les *semina virtutum*. Peu importe ici si l'on adhère ou pas à la théorie thomasiennne de la loi naturelle ; en revanche, ce qu'il faut comprendre c'est que pour cet auteur, de cette forme de liberté procédera une morale de l'attrait et non pas d'obligation. La liberté doit en outre s'acquérir par le moyen de la formation, de l'éducation. L'Aquinate suit ici Aristote : pour que l'homme atteigne sa réalisation, il faut qu'il soit formé ; une éducation à la liberté est nécessaire en imposant une certaine discipline qui implique la relation du disciple au maître qui lui inculque les principes et les règles de cet art qu'est la vie. C'est pour cela que cette éthique est avant tout une *sophia*. Il est évident que tout cela nécessite une communication et une formation de l'intelligence autant que de la volonté. Le disciple doit, de surcroît, accepter de se « plier » aux critères de son maître. L'art de l'éducation ne consiste pas à brimer la liberté mais à l'aider à grandir. Dans cette formation, la loi joue un rôle très important car elle est l'expression d'une volonté extérieure à la personne.

Une deuxième étape viendrait ensuite. Elle consiste en la prise en main de la vie morale par le développement des vertus. Il s'agit de faire grandir dans la personne une capacité personnelle d'action. Pour cela, il faut du temps : « La liberté de qualité a besoin de la durée pour croître, pour s'épanouir ».² Or, avoir le temps dans notre société est devenu une chose difficile, voire rare. Qui ne s'est jamais plaint de ne pas avoir suffisamment de temps ? Se former aux vertus est donc très difficile, voire impossible, sans qu'un changement radical voit le jour, autant et surtout au niveau des maîtres (enseignants) que des élèves et des structures formelles.

¹ Cf. S. Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne*, op. cit., p. 339.

² *Ibid.*, p. 371.

La troisième étape, chez Thomas d'Aquin, représente la maîtrise dans l'action. L'homme devient capable de prendre sa vie dans ses propres mains grâce au développement de l'intériorité. Ce dernier concept nous permet de faire le lien avec le théologien espagnol. Pour Panikkar, l'éthique renvoie d'abord et avant tout à une croissance intérieure.

Panikkar aborde lui aussi la question de la liberté. Il rappelle ce qu'est la liberté pour les contemporains : « La liberté est devenue un synonyme de contingence, de limites et d'imperfections humaines. L'homme est libre parce qu'il peut dire non à Dieu. Devant un choix, l'homme *doit* choisir le bien, c'est-à-dire la vérité ». ¹ La liberté implique un choix *sub specie boni*, ce qui veut dire choisir le bien, mais la rupture apparaît lorsque le bien subjectif n'est pas une vérité objective, car celle-ci est obscurcie par les passions et par l'égoïsme. Pour Panikkar, cette vision de l'homme « condamné à être libre » ² est un concept occidental. En effet, dans le passé et dans l'histoire de l'Eglise, l'hérétique était celui qui avait choisi librement l'erreur. Il n'avait pas voulu accepter la vérité dont l'Eglise était la dépositaire. En réalité, affirme notre auteur, cet homme n'est pas libre d'accepter la vérité, mais d'adhérer à une vérité prédéterminée. La seule manière d'être libre c'est d'adhérer à la vérité proclamée par l'Eglise. Au niveau socio-politique la situation est similaire. La réalisation personnelle doit toujours se faire dans le groupe auquel on appartient (maison, corporation, classe, nation). Le bien commun passe toujours en premier, mais c'est le *statu quo* de la hiérarchie qui établit quel est ce bien commun. La religion a aussi mis l'accent sur le devoir et l'obéissance, contraires à toute notion basée sur l'autonomie et la liberté : « La spiritualité chrétienne dans le passé a toujours souligné les aspects négatifs dans le but de promouvoir l'obéissance et l'humilité et pour maintenir la recherche de la perfection. La liberté était considérée comme la forteresse de la volonté auto affirmative de l'homme contre les droits de Dieu ou contre les droits objectifs de la vérité », affirme notre auteur. ³ La liberté a toujours été associée, dans un sens péjoratif, à l'autocratie, l'indépendance, l'affirmation de soi-même, voire aussi à l'autosuffisance. La conscience individuelle est devenue l'arbitre final. Mais, Panikkar se montre positif. Il croit, d'abord, qu'un changement commence à se profiler. Il affirme voir un déplacement progressif de la négation de l'objectivité vers l'affirmation positive de la subjectivité. C'est la naissance d'une nouvelle conscience humaine universelle, une conscience qui est plus relationnelle. Le théologien espagnol croit aussi qu'une nouvelle primatie de la dignité de la personne est en train de se frayer un chemin. La dignité de la personne n'est pas en dehors de l'individu, ainsi la

¹ R. Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 432.

² *Ibid.*, p. 433.

³ *Ibid.*, p. 434.

liberté de la personne est-elle ontologique et non pas objective. Cela équivaut, pour notre auteur, à dire que l'existence précède l'essence et les idées. L'expérience du pluralisme incite également à « relativiser » les croyances et à faire confiance à l'autre.

L'homme est essentiellement un *homo religiosus*, affirme notre auteur, et la religion ne s'oppose pas à la liberté, contrairement à ce qu'on a toujours dit ou cru. En effet, « sanctifier » la liberté a signifié lui mettre un frein, empêcher l'homme de cheminer vers son but. C'est pour cette raison qu'on met généralement des limites à la liberté personnelle extérieure par respect pour la liberté des autres. Institutionnaliser la liberté pourrait être considéré comme un acte de soumission. Panikkar ne voit pas ainsi la chose. Il n'est pas question, dit-il, « de transformer la liberté en une nouvelle forme de religion, avec ses lois, ses devoirs, ses rites, etc., mais de reconnaître que ce qui était représenté avant par la Loi, le Tout, le Devoir, etc., et qui a été appelé religion, a comme centre ou comme âme la liberté ».¹ Encore une fois, le théologien ne peut pas concevoir la religion séparée de la liberté. Quelle définition donne-t-il de la religion ? La religion est pour lui une « voie de salut »² ou de libération ; le terme « voie » est utilisé pour désigner un moyen quelconque (action, amour, volonté, etc.) employé par l'homme pour atteindre le salut, le destin, la finalité ou l'objectif de sa vie. La religion n'est donc pas le but lui-même mais l'outil ou le chemin emprunté pour y arriver. La religion a été identifiée aux institutions religieuses les plus connues. Panikkar croit pouvoir identifier le caractère religieux du communisme, de l'humanisme, voire aussi du sécularisme. Car la religion est tout ce qui permet d'atteindre le but de l'existence, elle est une dimension humaine indéniable, tout comme la foi, bien que notre auteur soit conscient que « la religion est une arme à double tranchant ».³ Dans ce sens, liberté et religion vont de pair, elles sont inséparables dans le sens où toutes deux veulent la réalisation pleine de l'être humain. Réalisation que Panikkar considère ontologique, c'est-à-dire en relation constitutive avec les autres.

L'éthique du bonheur est ainsi étroitement liée à la religion et inséparable de la recherche du sens de l'existence et de la liberté. La société contemporaine a besoin de libération. Panikkar affirme de manière un tant soit peu radicale que la fin de l'homme est la libération, libération de toute contrainte, de toute limite. Ainsi, « si la religion prétend sauver l'homme, elle ne peut le faire qu'en lui montrant le chemin vers la plénitude de son être ».⁴ Mais, il y a plus : la religion est elle-même conçue comme un acte de libération. Ce qui veut

¹ *Ibid.*, p. 443.

² *Idem.*

³ *Ibid.*, p. 445.

⁴ *Ibid.*, p. 446.

dire, avec les mots du théologien espagnol : « [qu'] est libre celui qui fait ce qu'il veut, mais aussi celui qui veut ce qu'il fait ».¹ Panikkar ajoute : « Seulement un être libre peut être vrai, car seulement ainsi il pourra exprimer ce qu'il est ».² Il n'est pas difficile maintenant de voir le lien que l'auteur fait entre religion, liberté et vérité. Dans toute recherche de liberté, il y a un désir de vérité. En résumé, l'essence de l'acte religieux consiste dans la pleine réalisation de la liberté. Soit il est libre, soit il n'est pas véritablement religieux. La liberté est essentielle pour que l'acte religieux puisse s'accomplir véritablement.³ S'il n'en est pas ainsi, ce qui se fait est de la magie. Encore une fois, l'éthique du bonheur proposée à la lumière de la pensée de Panikkar lie ensemble religion, liberté et vérité dans le cadre des relations constitutives entre tout ce qui existe. Il faut également le répéter : il n'est pas question ici de rejeter la loi ou l'éthique déontologique. Avec Panikkar, mais aussi bien d'autres auteurs (notamment Thomas d'Aquin), nous soutenons qu'à toute éthique adéquate du bonheur ou des vertus doit nécessairement correspondre une éthique des devoirs. MacIntyre le dit ainsi : « le fait de savoir appliquer la loi n'est possible que pour quelqu'un qui possède la vertu de la justice ».⁴

Le théologien espagnol parle en outre d'une religiosité séculière vécue aujourd'hui comme une authentique expérience d'immanence divine. Ainsi, on compte de plus en plus de gens qui se consacrent au service de la terre, de l'humanité, de la culture, de la société, de la science et de la technologie tout, comme avant, des hommes et des femmes se consacraient au service de Dieu. Le séculier devient peu ou prou sacré. L'homme projette dans le « mondain » les valeurs religieuses réservées auparavant au sacré. Ce qui est plus intéressant, c'est que le salut des hommes devient aussi le salut du cosmos. Il est aussi question de la libération du cosmos. Peu à peu le cosmos cesse d'être un ennemi qu'il faut vaincre et exploiter. Il n'est plus « un autre » qu'il faut aimer, car il fait partie de moi-même. Cela relève aussi de cette histoire de liberté.

Il faut donc atteindre sa plénitude, se réaliser mais en relation avec la réalité tout entière. Comme disait A. Næss, la réalisation du soi ne peut pas s'atteindre sans la réalisation du Soi. La recherche du bonheur n'est donc pas une quête de satisfaction et de bien-être individuel où

¹ Il y a ici un jeu de mots en espagnol avec le verbe « querer » qui pourrait être traduit soit par « vouloir », soit par « aimer ». Dans ce sens, l'expression pourrait être traduite ainsi : « Est libre celui qui fait ce qu'il aime, mais aussi celui qui aime ce qu'il fait ». Cette dernière traduction irait dans le sens de l'expression d'Augustin : « Aime et fais ce que tu veux ».

² R. Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 447.

³ Commentant les textes vétérotestamentaires qui parlent de l'exode, les exégètes font une réflexion extrêmement intéressante. Le peuple d'Israël ne peut pas rendre un culte à Dieu dans l'esclavage (Égypte), il faut qu'ils soient libres pour qu'ils puissent servir Dieu, mais aussi pour qu'ils puissent aussi recevoir la loi (décalogue) de Dieu.

⁴ A. MacIntyre, *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* Paris : Puf/Léviatan, 1993, p. vi.

chacun construirait son bonheur. L'éthique écosophique ne peut pas accepter ces affirmations. Il ne s'agit pas d'une expression de ma volonté, pas plus d'un acte de puissance absolue réalisé par un *surhomme*. C'est une seule et unique aventure de toute la réalité.

Mais, la réalité est complexe, la quête de sens et de bonheur est toujours accompagnée de la vulnérabilité. La réalité tout entière est vulnérable. L'homme en tant que conscience et pontife doit assumer son rôle. Il doit se cultiver pour pouvoir cultiver le monde qui l'entoure. C'est un autre aspect de l'éthique que nous voulons maintenant découvrir.

3.4 Une éthique éco-théo-sophique de la vulnérabilité et du « care »

Ne pas prêter seulement attention au sujet rationnel, nous semble être un élément constitutif d'une grande importance pour notre éthique. L'éthique écosophique dont nous parlons, basée sur les relations intrinsèques entre toutes les entités, doit pouvoir être pensée de deux points de vue, à savoir, la vulnérabilité et le « care ». Tous les êtres vivants partagent une certaine vulnérabilité et ont donc besoin du « care ».

Lorsqu'on parle du « care », on fait habituellement référence à la figure féminine. Le « care » dans la société occidentale a été assumé par les femmes. Les propos masculinisants doivent être abandonnés parce qu'ils se trouvent à la base de la conquête de la nature. Il faut adopter « un discours plus féminin d'amour et d'affection ». Ceci correspond très bien au souhait de Panikkar :

Nous avons besoin d'une attitude 'féminine' pour la recevoir [la paix]. Notre civilisation dominante a relégué le féminin à une position d'infériorité. Et, en disant 'féminin', je ne me réfère pas seulement aux femmes dans nos sociétés mais à l'attitude féminine sur laquelle, évidemment, les femmes en savent beaucoup plus que les hommes. [...]. Je me réfère à l'attitude réceptive face à la vie, les choses, la réalité ; à l'attitude qui, en recevant et embrassant, transforme.¹

C'est une attitude plus contemplative ou réceptive et moins rationnelle ou « agressive »² de la vie. Le terme qui résume bien cette idée est celui de sagesse. Pour trouver une solution adéquate aux problèmes écologiques, affirme C. Larrère, il faudrait changer de métaphore, c'est-à-dire renoncer à la « wilderness » masculine pour faire place au « jardin » comme

¹ R. Panikkar, *Paix et désarmement culturel*, op. cit., p. 31-32.

² R. Panikkar, *La plénitude de l'homme*, op. cit., p. 31.

métaphore du féminin « qui n'implique pas de rapport immédiat à la domination ».¹ Comme le précise C. Pelluchon, il est question d'une éthique « antispéciste »², quoique Panikkar n'en resterait pas là, il irait plus loin : tout ce qui existe est sujet de la vulnérabilité car il s'agit d'êtres inachevés. Cette affirmation renvoie, une fois de plus, à l'interrelation qui existe entre tous les êtres : rien ne subsiste isolé. Vulnérabilité et interdépendance s'opposent à l'abstraction d'êtres isolés et indépendants. Dans ce but, S. Laugier invite à déplacer « le questionnement de la valeur de l'objet aux relations que nous entretenons avec lui »³, afin de fournir de nouveaux arguments. C'est ce que propose d'ailleurs Panikkar, en rajoutant néanmoins qu'il faudrait préciser en quoi consistent ces relations. Les théories de la vulnérabilité et du « *care* » nous en donnent le cadre.

Nous le savons déjà : l'écosophie de Panikkar est une invitation à s'engager activement dans et pour la vie ; il est question de « cultiver » l'amour envers tout ce qui nous entoure. Le mot « cultiver »⁴, très cher à Panikkar, nous permet d'établir un lien entre l'intuition cosmothéandrique et l'éthique du « *care* ».⁵ « Cultiver » et « prendre soin »⁶ semblent aller à peu près dans la même direction. Il suffit de lire cette proposition dans le contexte théologique pour trouver les idées communes.

J. Tronto donne une définition intéressante du « *care* », qu'il vaut la peine de reprendre ici :

[Le *care* est] une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre 'monde', de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie.⁷

Il est fort connu que le « *care* » a été réduit à certaines activités réalisées par, voire réservées pour, certaines femmes d'une catégorie subalterne. Le « *care* » est donc maintenant

¹ C. Larrère, « *Care* et environnement : la montagne ou le jardin ? », S. Laugier, *Tous vulnérables ? Le care, les animaux et l'environnement*. Paris : Payot, 2012, p. 250. Dans l'ouvrage *Penser et agir avec la nature. Une enquête philosophique*, C. et R. Larrère insistent sur le caractère viril de certaines activités promues par les amants de la wilderness : « Chasse au gros gibier, longues marches, descentes dangereuses de rivières » ; cf. *op. cit.*, p. 32-33.

² Cf. C. Pelluchon, *L'autonomie brisée, bioéthique et philosophie*. Paris : Puf/Léviatan, 2009.

³ S. Laugier, *Tous vulnérables ? Le care, les animaux et l'environnement*, *op. cit.*, p. 175.

⁴ Voir, par exemple, R. Panikkar, *Eloge du simple*, *op. cit.*, p. 87-90

⁵ Développée aux Etats-Unis par Carol Gilligan dans les années 1980 dans le cadre d'une psychologie du développement moral.

⁶ Joan Tronto propose de traduire le mot « *care* » à la fois par sollicitude et soin ; cf. J. Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*. Paris : La Découverte, 2009, p. 142.

⁷ *Ibid.*, p. 143.

compris comme étant une activité dont nous avons tous besoin et qui doit être exercée par tous. Il est question ici d'une activité et non pas d'une réflexion ou d'une activité intellectuelle : « ce n'est pas seulement affaire de connaissance ou d'affection, elle est affaire d'apprentissage de l'expression adéquate et d'éducation de la sensibilité ».¹ Panikkar aurait sans doute préféré le mot « expérience ». Le « *care* » serait dans ce cas pour notre auteur, non seulement une activité qui se fait et qui passe, mais une expérience qui jaillit du plus profond de l'être. Prendre soin de tous les êtres vulnérables fait partie de notre essence, mieux encore, de l'essence même de tous les êtres, même si « on ne naît 'caring', on le devient [...] par le travail ».² Le « *care* » s'apprend, il peut devenir une vertu. Dans un système où tout est en interdépendance, chaque membre du système doit soigner les autres de manière directe ou indirecte. Directe, c'est-à-dire en les protégeant ou en leur prêtant une assistance immédiate ; indirecte, c'est-à-dire en respectant le rôle de chacun dans la chaîne de la vie. « Maintenir », « perpétuer » et « réparer » sont les mots employés par Tronto. Panikkar y adhérerait, nous semble-t-il, sans problème. Tout ce que nous faisons (*praxis*) doit être fait dans le seul but de maintenir et perpétuer l'aventure de la vie. Dans le cadre actuel de la crise, il faudrait chercher les moyens nécessaires pour réparer le monde abîmé par l'action même de l'homme. Nous savons déjà dans quel sens va la proposition du théologien espagnol. Le « *care* » ne se limiterait donc pas aux relations entre personnes humaines, il comprendrait aussi les objets et l'environnement en général. Dans le réseau dont parle Tronto, il faut sans doute rajouter le divin, élément indispensable de la pensée de Panikkar. Il faudrait tout de même faire attention car Dieu est un terme « homéomorphe »³, c'est-à-dire unique en sa graphie mais qui peut prendre une pluralité de sens. Il faudrait ici le comprendre non pas comme la divinité, mais comme ce qu'il y a d'inachevé dans tous les êtres.

Nous avons insinué dans la première partie de cette recherche que la crise écologique touchait de manière particulière le pauvre. Comprenons maintenant la pauvreté non exclusivement en relation à l'être humain mais, par extension, à celui qui a moins de pouvoir

¹ P. Molinier, S. Laugier et P. Paperman, *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*. Paris : Payot, 2009, p. 24.

² *Ibid.*, p. 12.

³ Panikkar parle d'équivalents homéomorphiques. « Les équivalents homéomorphiques sont 'équivalents fonctionnels' ou correspondances profondes qu'on peut établir entre paroles et concepts qui appartiennent à des religions ou à des cultures différentes, en allant au-delà de la simple analogie. C'est ce que Panikkar définit par «*analogie fonctionnelle de troisième degré*» dans lequel ni le signifiant et ni la fonction, même si similaires, ne sont les mêmes. Par exemple : Dieu et *Brahman*, ou le Christ des Chrétiens et l'*Ishvara* de l'Hindouisme. 'Par homéomorphisme, nous entendons la fonction 'topologique' ou analogie correspondante (un équivalent fonctionnel) à l'intérieur d'un autre système' » (*Il Cristo Sconosciuto dell'Induismo*, Milano : Jaca Books, 2008). Voir le site <http://www.raimon-panikkar.org/francese/gloss-equivalents.html>, consulté le 28/09/15.

ou d'importance dans la société. Tronto parle du « *care* » comme étant le « pouvoir des faibles »¹ pour dire que ceux qui prennent soin des autres procurent une assistance essentielle à la vie. Dans la chaîne de relations que la réalité conforme, tous les éléments doivent se soucier des autres, pourrait dire Panikkar. C'est le sens des expressions « se cultiver » et « cultiver » que notre auteur aime tout particulièrement utiliser. Il affirme : « Le sens de la vie consiste à faire de chacun de nous une œuvre d'art. Pour réaliser cette création artistique nous avons besoin de la collaboration de tout l'univers, depuis le divin jusqu'à la matière ou jusqu'à nos prochains ».² Panikkar montre aussi une sincère préoccupation pour les pauvres :

La situation historique du monde actuel est simplement désespérée. Il n'y a pas de véritable issue de 'développement' pour les masses faméliques qui constituent plus de la moitié de la population mondiale. Il n'y a plus de consolation pour les millions de personnes qui ont été lésées mentalement et physiquement à cause d'une mauvaise nutrition. [...]. Les biens doivent être répartis maintenant, et non pas lorsque Dieu et le (c'est-à-dire, mon) parti auraient gagné.³

Apporter un soin au plus faible devient ainsi une action naturelle. Dans la chaîne de la vie, soigner le faible est indispensable. Nous le voyons déjà chez les animaux qui prodiguent des soins particuliers envers les blessés ou les faibles. L'éthique éco-théo-sophique invite d'une manière toute naturelle à la sollicitude envers les plus faibles. Panikkar rejoint ici les propositions de L. Boff dont nous déjà avons parlé antérieurement. Etre moralement bon signifie donc que chacun s'efforce de répondre aux demandes de soin. C'est ce qui doit être fait pour qu'une société soit considérée digne d'admiration, elle doit « apporter une sollicitude adéquate à ses membres et à son territoire »⁴, dit Tronto. On pourrait encore une fois se poser la question : quelle image doit-on se faire de l'homme violent et égoïste de notre société industrialisée et développée ? Comment l'homme se perçoit-il lui-même ? M. Gaille parle du « miroir moral » et se pose une autre question : « qui voulons-nous reconnaître dans ce miroir ? Il s'agit de définir la personnalité morale que nous souhaitons incarner dans cette relation ».⁵ Une éthique éco-théo-sophique est telle parce que tous les membres de la communauté de vie se soucient les uns des autres, non pas parce que Dieu ainsi nous le recommande ou parce que tous sont des créatures de Dieu, mais parce que l'amour qui jaillit à l'intérieur de la Trinité se

¹ J. Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, op. cit., p. 168.

² R. Panikkar, *Ecosofía*, op. cit., p. 147.

³ R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 138-139.

⁴ J. Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, op. cit., p. 172.

⁵ M. Gaille, « De la crise écologique au stade du miroir moral », S. Laugier, *Tous vulnérables ? Le care, les animaux et l'environnement*, op. cit., p. 227.

répand dans toute la création, de Dieu vers tous les êtres et entre les êtres eux-mêmes. Ce n'est donc pas parce qu'il est un commandement qui exige la justice et le respect d'autrui qu'il faut agir, mais parce que cela surgit de l'intérieur comme un besoin, une exigence. C'est un état d'esprit qui doit s'acquérir, tout en étant en même temps un don, une grâce. On pourrait faire référence ici à maints textes de l'Écriture, notamment celui de Jérémie, chapitre 20 :

⁸Car toutes les fois que je parle, il faut que je crie, que je crie à la violence et à l'oppression ! Et la parole de l'Eternel est pour moi un sujet d'opprobre et de risée chaque jour. ⁹Si je dis : Je ne ferai plus mention de lui, Je ne parlerai plus en son nom, il y a dans mon cœur comme un feu dévorant qui est renfermé dans mes os. Je m'efforce de le contenir, et je ne le puis. ¹⁰Car j'apprends les mauvais propos de plusieurs, l'épouvante qui règne à l'entour : Accusez-le, et nous l'accuserons ! Tous ceux qui étaient en paix avec moi observent si je chancelle : Peut-être se laissera-t-il surprendre, et nous serons maîtres de lui, nous tirerons vengeance de lui !

Mais aussi Job 32, 18 : « Car je suis plein de paroles, l'esprit me presse au dedans de moi » et le Psaume 39, 3 : « Mon cœur brûlait au dedans de moi, un feu intérieur me consumait, et la parole est venue sur ma langue ». Avec Panikkar, on peut affirmer qu'il s'agit de l'action, de l'élan, de l'énergie de l'Esprit qui se manifeste en nous. Il est question d'apprendre à laisser agir cette force intérieure.

Dans ce sens, un réflexe doit se cultiver : penser nos objectifs individuels, nos ambitions, nos projets en fonction du tout ; il faut apprendre à rester attentifs aux autres. L'égoïsme dans lequel nous nous complaisons dans cette société de consommation fait qu'il est si facile d'ignorer et d'écarter les autres et de nous préoccuper exclusivement de nous-mêmes ou, tout au plus, de nos proches (et encore !). Tronto l'exprime clairement : « L'aspect le plus préoccupant de l'inattention est la réticence que nous avons à orienter notre attention vers les autres ».¹ Car le moi a aussi besoin de « *care* », autrement dit de l'amour inconditionnel de l'autre. L'espérance ne peut pas nous faire tomber dans la résignation. Notre théologien invite à la « lutte ». L'éthique du « *care* » et celle que nous proposons ici demandent de descendre de son ego érigé en piédestal. Il ne s'agit pas de renoncer à son projet individuel, mais d'apprendre à le construire en tenant compte de tout ce qui m'entoure (les choses et les êtres vivants). L'interdépendance est sans doute difficile à accepter. Mais c'est la vie trinitaire elle-même qui nous le demande. Construire dans l'amour trinitaire implique de tenir compte d'autrui dans

¹ J. Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, op. cit., p. 176.

tout ce qu'on fait ou entreprend. Mais implique aussi de vouloir bâtir ensemble et non d'exclure l'autre parce qu'il représente un obstacle pour atteindre mes objectifs.

Il est sans doute aussi question de responsabilité. Celle-ci ne peut pas être limitée à un ensemble de règles à respecter ou à accomplir. Ce n'est pas seulement ce qu'on a ou n'a pas fait. J'agis parce que l'autre qui est dans le besoin fait partie de moi-même, parce qu'en lui tendant une main, j'œuvre pour le bien et l'intérêt commun. Je le fais parce que je sais que j'ai moi-aussi besoin du « *care* ». « *Care* » et amour deviennent des synonymes. C'est seulement de cette manière que chacun arrive à atteindre sa plénitude. La vie n'est plus une aventure solitaire. Le bonheur que nous évoquions devient ainsi une tâche pour aujourd'hui. C'est le sens qu'il faudrait donner à la tempéternité panikkarienne. Disons-le avec les mots d'A. Comte-Sponville : « Il s'agit d'habiter cet univers qui est le nôtre, ou plutôt qui nous contient, où rien n'est à croire, puisque tout est à connaître, où rien n'est à espérer, puisque tout est à faire ou à aimer ».¹ Lui-même cite une phrase émouvante qui va tout à fait dans le sens de notre auteur espagnol : « Je ne désire rien du passé. Je ne compte plus sur l'avenir. Le présent me suffit. Je suis un homme heureux, car j'ai renoncé au bonheur »², ou bien, comme disait M. Eliade citant le Sâmkhya-Sûtra : « Seul est heureux celui qui a perdu tout espoir ; car l'espoir est la plus grande torture qui soit, et le désespoir le plus grand bonheur ».³ Le sage n'espère rien, dit la tradition orientale, car il ne désire plus que le réel.

Il est clair que dans cette perspective, l'universalisme n'est plus possible ou, du moins, n'est plus le plus important. Il ne s'agit plus de trouver une norme universelle qui permette d'agir dans le bien de tous ou du plus grand nombre.⁴ Les réponses seront ainsi toujours données dans un contexte et une histoire bien précis. A. MacIntyre le dit ainsi : « D'abord, toute morale est toujours, à un certain degré, socialement liée au particulier et au local, et l'aspiration de la morale moderne à l'universalité sans particularité n'est qu'une illusion. Ensuite, nous ne pouvons posséder les vertus qu'en tant qu'éléments d'une tradition, au sein de laquelle ces vertus et la compréhension que nous en avons sont héritées d'une série de prédécesseurs dont les sociétés héroïques sont la première étape ».⁵ Le « *care* » doit toujours

¹ A. Comte-Sponville, *Le bonheur, désespérément*. Paris : Editions Pleins Feux, 2010, p. 47.

² J. Renard, *Journal*, 9 avril 1895 (Edition 10-18, 1984, tome I, p. 265) ; cité par A. Comte-Sponville, *Le bonheur, désespérément*, op. cit., p. 49.

³ Sâmkhya-Sûtra, IV, II ; cité par M. Eliade, *Le Yoga*. Paris : Payot, 1972, chap. I, rééd. 1983, p. 40 ; cité par A. Comte-Sponville, *Le bonheur, désespérément*, op. cit., p. 48.

⁴ L. Raïd affirme que l'éthique du « *care* » va « contre les éthiques dominantes universalistes concevant la moralité comme application de principes impartiaux » ; cf. L. Raïd, « De la 'Land ethic' aux éthiques du *care* », S. Laugier, *Tous vulnérables ? Le care, les animaux et l'environnement*, op. cit., p. 174.

⁵ A. MacIntyre, *Après la vertu*, op. cit., p. 124.

être placé dans un lieu culturel et politique concret. « Si nous nous contentons d'énoncer des principes universels sur la nécessité du *care*, nous serons alors dans l'incapacité de déterminer dans quelle mesure il est bien accompli au cours de son processus. [...] La solution à nos problèmes actuels consiste à changer nos conceptions des intérêts, des besoins, des frontières morales, de sorte qu'il semblera plus coûteux d'ignorer les préceptes de la morale [...] il nous faut un nouveau type de théorie politique et sociale »¹, dit Tronto, avec qui Panikkar serait tout à fait en accordance. L'éthique doit donc toujours être contextualisée, on ne peut plus continuer à chercher une éthique qui réponde à toutes les situations. L'éthique éco-théo-sophique ne croit pas qu'on pourra résoudre les problèmes par l'invocation de principes abstraits. Penser l'éthique sous la catégorie de la relation plutôt que de l'objet a sans doute un sens politique. Pour cela, l'éthique et la politique sont inséparables. Nous y reviendrons.

En résumé : l'éthique du « *care* » et l'éthique éco-théo-sophique que nous proposons déplacent le questionnement de la valeur de l'objet aux relations existantes et constitutives de la réalité tout entière. Il s'agit de mettre en place une éthique relationnelle et contextuelle, non pas contextualisée. Il devient impératif de passer d'une théologie de la domination, où la nature est un objet entre les mains de l'être humain, à une théologie de l'amour où il n'y a pas d'objets mais des relations essentielles et constitutives. La Trinité Divine en est le symbole et la source. Le « *care* » initialement pensé entre les humains doit être élargi au cosmos en général et doit aussi inclure l'aspect divin. Nous devons « soigner » nos relations avec les autres, avec le cosmos et avec Dieu.

Pour que nous puissions avoir une propension vers le « *care* », il faut aussi une disposition intérieure qui porte la personne vers ceux qui ont besoin d'aide, y compris nous-mêmes. Il faut nous reconnaître comme étant vulnérables et donc nécessiteux d'aide. Cette disposition ne pourra venir que d'une acquisition de vertus particulières. C'est le sens que nous croyons pouvoir dégager de l'expression panikkarienne « se cultiver ». Il faut d'abord « se cultiver » soi-même pour pouvoir ensuite cultiver d'autres champs.

¹ A. Comte-Sponville, *Le bonheur, désespérément*, op. cit., p. 203.

3.5 Une éthique éco-théo-sophique séculière des vertus

L'homme d'aujourd'hui a peur du silence, a peur de se retrouver seul avec lui-même. C'est pour cela qu'il s'entoure de choses matérielles qui lui « parlent ». De la proposition de notre auteur, nous pouvons inférer un intérêt tout particulier pour un retour vers le soi-même. L'éthique séculière des vertus que nous nous aventurons à présenter insiste sur deux aspects. D'une part, l'importance de la sécularité et, d'autre part, l'intériorisation comme condition essentielle pour l'acquisition des vertus.

De la sécularité, nous avons déjà longuement parlé. Rappelons tout de même quelques éléments importants pour le développement qui suit, toujours dans le cadre de l'écosophie. Panikkar met l'accent sur le présent, si bien que c'est *ici et maintenant* que tout se joue et non pas dans un hypothétique avenir. Sans rejeter explicitement l'eschatologie chrétienne traditionnelle, notre auteur souhaite dévoiler une spiritualité fataliste qui fait que le pauvre et ceux qui souffrent se résignent à leur condition en pensant au « futur » heureux dans le ciel. Le Royaume des cieux est ici. La vie heureuse ne doit pas être reportée ou renvoyée à plus tard, elle est possible même au milieu des souffrances, *ici et maintenant*. La sécularité, le *sæculum*, est ainsi le lieu où se joue le destin de tout ce qui existe, non seulement de l'homme mais de tout : « Les choses humaines sont divines, le ciel est sur la terre, la compassion et l'amour sont les vertus suprêmes, la quotidienneté est la perfection et le séculier est sacré ».¹ Panikkar parle d'une « sécularité sacrée » en rapport étroit avec la temporalité qui est à l'intérieur d'une réalité qui ne s'épuise pas dans sa temporalité. L'être est temporel, certes, mais il a aussi quelque chose de plus, avons-nous dit plus haut. La sécularité renvoie donc à la question du temps et de l'espace, c'est-à-dire à la dimension matérielle de la réalité. Rien dans la conscience humaine n'échappe à la matérialité. Avec radicalité, notre auteur affirme qu'il ne faut pas attendre un monde meilleur dans un endroit paradisiaque où il n'y aurait plus de douleur ou de souffrance. Dire que ce monde est un lieu de souffrance et de douleur et qu'il y en aura un autre où tout cela sera dépassé invite au rejet du monde présent. Au milieu des maux de ce monde il faut construire sa béatitude. La temporalité a donc un caractère ultime. L'éthique éco-théo-sophique insiste ainsi sur l'importance du présent. Elle ne le méprise, ni ne le présente comme un pas préalable ou inférieur à la vie bonne définitive. Il n'y a plus deux cités, les dieux sont engagés ici dans la seule aventure de la réalité. Ils ne nous attendent pas dans l'*Ouranos* pour y vivre dans la plénitude et le bonheur. Panikkar croit profondément qu'un Dieu sans le monde

¹ R. Panikkar, *El mundanal silencio*, op. cit., p. 56.

n'est pas un Dieu réel. Pour lui, la dimension cosmique n'est pas un simple et superflu appendice des autres dimensions de la réalité, mais une partie également importante du tout. En outre, nous l'avons vu, un être purement immatériel n'est qu'une abstraction, autant qu'un être uniquement matériel. Il n'existe pas d'âme sans corps ni de dieux désincarnés. Il n'y aurait pas non plus de matière, d'énergie ni de monde spatio-temporel sans les dimensions consciente et divine.

Les conséquences de tout cela pour l'éthique sont lourdes. Elle invite avant et surtout à l'engagement personnel, ici et maintenant. « Se cultiver » est la condition *sine qua non* pour atteindre la plénitude ou la réalisation personnelle, mais aussi pour vivre en harmonie avec toute la réalité. « Se cultiver » veut dire, dans la pensée de Panikkar, rentrer en soi-même et comme premier pas vers l'acquisition des vertus. Arrêtons-nous un peu sur ce dernier point.

3.5.1 L'intériorisation : chercher le silence

La poursuite du plaisir et de l'avoir a fait qu'un bon nombre de contemporains se soient égarés en chemin. Ils cherchent à remplir le vide en satisfaisant leurs désirs, mais sentent le besoin urgent de retrouver l'unité perdue. L'homme est de nos jours, un être fragmenté, scindé, divisé ; dans sa recherche de sens, il a cru pouvoir remplir le vide en se tournant vers l'extérieur. Or, ce n'est pas en dehors de lui-même qu'il va retrouver la route. Panikkar croit qu'il faut plutôt se tourner vers l'intérieur. Parler d'intériorisation implique, pour Panikkar, de parler de mystique et suppose inévitablement de parler du silence.

Souvenons-nous que, pour notre auteur, tout homme est un mystique. Mais comprenons bien ce mot qui porte une lourde charge sémantique. Le réel ne peut pas être perçu uniquement par le *logos* ; il y a aussi l'indescriptible, le spirituel, le *mystique*, qui n'est perçu que par un œil spirituel, c'est-à-dire par la foi. Il faut donc que le *logos* et la *sophia* s'embrassent : la raison ne doit pas être le seul chemin d'accès au réel. Le mot mystique renvoie à une expérience qui se fait à l'intérieur de la personne. C'est une véritable expérience et pas seulement une « doxa ». Celui qui fait cette expérience sait qu'elle est vraie. La mystique, avons-nous dit, évoque l'intuition cosmothéandrique dans laquelle tout est connecté (le cosmos, la divinité et l'homme), dans un système de relations trinitaires. Il s'agit sans doute d'un tournant décisif. La mystique est pour Panikkar une « expérience intégrale de la Vie ».¹ C'est l'expérience elle-même et non

¹ R. Panikkar, *Mystique, plénitude de vie*, op. cit., p. 17.

pas une interprétation de l'expérience. La société d'aujourd'hui, affirme le théologien espagnol, n'invite pas à réaliser des expériences complètes, les gens vivent distraits, à un niveau superficiel. Dans ce sens, la mystique est une conscience profonde d'être vivant. Dans le contexte qui nous occupe, l'éthique éco-théo-sophique demande de réaliser une introspection personnelle profonde dans le but de recouvrer la conscience d'être vivant. « Le chemin est l'introspection, le voyage intérieur »¹, assure Panikkar. Cela peut paraître banal et aussi quelque peu obvie. Qui n'est pas conscient d'être vivant ? Nous croyons que, malheureusement, une grande partie de la société se trouve aujourd'hui « endormie », plongée dans un « sommeil » profond qui fait qu'elle n'est plus consciente de la réalité qui l'entoure ; les contemporains ont été « anesthésiés » par le consumérisme et par l'abattage médiatique et publicitaire qui lui donne du prêt-à-penser. Et lorsque le vide intérieur réapparaît, consommer est la solution palliative. La mystique est inséparable du *sæculum*, autrement dit, de la vie de tous les jours. Il n'est pas ici question d'expériences spirituelles bizarres, mais de vivre et de faire une expérience² totale du temps présent. L'homme est un mystique, car il « ...est plus un esprit incarné, un animal spirituel, qu'un vivant rationnel ».³ La mystique a rapport à la vie, elle n'est pas étrangère à l'homme. Le lieu de la mystique est alors la vie, l'ordinaire de tous les jours. Rappelons la belle phrase de Panikkar : « Le siège de la mystique n'est pas dans la stratosphère, mais sur cette 'terre des hommes', même si le mystique a l'audace d'en escalader les plus hauts sommets. Il ne rêve pas d'aller sur la lune, où il n'y a pas d'atmosphère, mais il tente de monter sur le Tabor, sur le Sinaï, sur le Méru, sur le Kailasa, [...] : c'est-à-dire ces lieux terrestres où le ciel et la terre se rencontrent ».⁴ L'homme mystique est un homme qui vit en plénitude *sa* vie et non celle *des autres* ou celle que *d'autres* lui proposent de vivre. L'invitation à rentrer dans soi-même n'a pour but que de recouvrer cette conscience. C'est le point de départ pour toute autre action.

Il en résulte la très intéressante relation étroite que tisse notre auteur entre mystique et vie monastique. « Tout le monde, dit-il, porte en soi une dimension monastique qui devrait être

¹ R. Panikkar, *Eloge du simple*, op. cit., p. 34.

² Souvenons-nous de ce que Panikkar entend par expérience : « la conscience d'un *contact immédiat avec le réel*. L'expérience *sensible*, par exemple, concerne ce toucher immédiat, moyennant les sens. Mais l'expérience sensible n'est pas la seule possible ; on parlera aussi d'expérience *rationnelle*, ou encore, à un autre niveau, d'expérience *intellectuelle* – l'expérience du troisième œil – pour recourir au langage de la scolastique qui distingue raison et intellect. Mais ce langage est fluctuant. A ce troisième niveau, plutôt que d'expérience intellectuelle, je préférerais parler d'expérience *mystique* ; cela, en suivant Platon, qui distingue ainsi ces trois niveaux : *ta aisthêta*, *ta noêta*, *ta mystika* » ; cf. R. Panikkar, *Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, op. cit., p. 229.

³ R. Panikkar, *Mystique, plénitude de vie*, op. cit., p. 14.

⁴ *Ibid.*, p. 209.

cultivée »¹, affirme avec certitude notre théologien. Nous retrouvons là le mot « cultiver » que nous connaissons déjà, à côté d'une dimension que nous n'avions pas encore rencontrée, mais qui renvoie finalement à une autre dimension déjà connue, à savoir, la foi. Pour Panikkar, l'état monacal est un constituant, une partie, une dimension de l'être humain, un archétype. Panikkar l'exprime ainsi : « l'état monacal, c'est-à-dire l'archétype dont le moine est l'expression, correspond à une dimension, cet *humanum*, de sorte que tout être humain a potentiellement la possibilité de réaliser cette dimension, qui doit être intégrée aux autres dimensions de la vie humaine pour que l'*humanum* puisse être atteint ».² On pourrait paraphraser Panikkar : tout homme est un moine dans le sens où tous cherchent la réalisation de l'être humain qui est en lui, la perfection, une vie pleine de sens et de bonheur. On ne devient pas moine pour faire quelque chose mais pour être. Il est donc question d'être plus humain et dans ce but il faut se demander quel est le sens de la vie, sachant qu'il ne s'agit plus d'une vie isolée, mais en relation constitutive avec tout ce qui existe. Retrouver la dimension monastique de l'homme signifie retrouver la « dimension constitutive de l'être humain »³, c'est pour cette raison que Panikkar considère que l'état monacal n'est pas le monopole de quelques-uns. Chacun doit trouver le chemin pour réaliser cette dimension, à sa manière et selon son histoire et ses possibilités. Il n'est pas question de s'enfermer dans une enceinte physique, il est question de vivre « comme un moine » dans la vie de tous les jours.

L'intériorisation dont parle Panikkar comme représentant une urgence renvoie également à ce qu'il appelle la « quête du centre ». Ne pourrait-on pas rapprocher cette idée de celle d'Augustin lorsqu'il dit de Dieu qu'il est *intimior intimo meo* ? Non pas que Dieu se substitue à mon moi individuel, mais dans le sens où Dieu, la transcendance, l'Absolu, l'Inachevé, etc., se trouve aussi au plus profond de l'être humain, à l'intérieur et non pas en dehors de lui-même. Le centre dont parle Panikkar est une image pour indiquer l'« endroit » le plus profond ou significatif de l'être humain où se trouvent les stimulations, les motivations, les intuitions, enfin le lieu où tous les mouvements trouvent leur origine. Avec des mots toujours surprenants, le théologien écrit : « Le centre, d'autre part, n'a pas de dimension. Et finalement, il n'existe pas ; il est vide, et c'est dans la mesure où il le sera qu'il restera immobile pendant que la surface est agitée. Une autre façon de le décrire serait de dire qu'il est absolu, c'est-à-dire illimité, sans liens, libre et pour cela compatible avec tout dans la mesure où il reste

¹ R. Panikkar, *Eloge du simple*, op. cit., p. 29.

² *Idem*.

³ *Ibid.*, p. 31.

détaché ».¹ Si ce centre est vide c'est parce que l'homme a plutôt opté pour l'extérieur et que la vie n'aura alors pas de sens. Le centre doit rester vide pour que les conflits de l'extérieur ne lui fassent perdre le sens. C'est seulement de la sorte qu'il deviendra l'élan pour la mobilisation extérieure.

Thomas d'Aquin a souvent été, nous le savons, une source d'inspiration pour notre auteur. On pourrait voir ici, reformulée, la théorie thomasiennne des actes intérieurs et extérieurs laquelle renvoie en même temps à Aristote. Comme on le sait, pour l'Aquinate, la moralité se place, d'abord et surtout, au niveau de l'acte intérieur et ensuite à son niveau extérieur. C'est pour cette raison qu'il faut privilégier l'acquisition des convictions profondes bien ancrées dans le cœur (comme étant le lieu des émotions) et pas simplement dans la tête (comprise comme le lieu de la raison). Pour lui, la loi évangélique est avant et surtout une loi de liberté. Seul celui ou celle qui agit par lui-même selon un « instinct » naturel perfectionné par la vertu peut agir en pleine liberté. Cet « instinct » naturel renvoie à la loi naturelle dont nous avons déjà parlé et qui pourrait poser un problème grave. En effet, comme l'a très bien vu MacIntyre, la théorie morale de Thomas d'Aquin court le risque de rester un tant soit peu figée. Elle ne semblerait pas avoir une connexion réelle avec la réalité physique, culturelle et historique mais davantage avec une loi inscrite pour toujours dans le cœur des hommes. Le théologien espagnol ne serait sans doute pas d'accord avec cette interprétation. Pour Panikkar, si nous l'avons bien compris, l'éthique est étroitement liée au contexte culturel et historique. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

Avant de passer au point central de cette partie, il convient de dire quelques mots sur le silence, notion très chère à notre auteur.

Intérioriser pourrait être un synonyme de « faire silence », se taire pour pouvoir écouter la voix intérieure. Le silence passe avant la parole, dit Panikkar, il n'y a qu'un silence, alors que les paroles sont multiples.

Il s'agit, dit-il, de la priorité du *mythos* sur le *logos*. [...] il s'agit de l'innocence nouvelle qui peut seulement dire pourquoi elle sent que tout est déjà dit et que le parler n'est qu'un masque posé sur la réalité, qui la noie, quand elle ne constitue pas sa tombe. Ceux qui écoutent le silence d'où émerge la parole n'ont souvent pas besoin des mots ; par contre, le silence est noyé dans les paroles de ceux qui ne l'ont pas encore découvert.²

¹ *Ibid.*, p. 33.

² *Ibid.*, p. 80.

Non pas que les mots ne soient pas importants, mais ils sont simplement secondaires ; pour qu'ils soient remplis de sens, il faudrait qu'ils soient non pas précédés, car le silence n'est rien, mais accompagnés par le silence. Cette position peut paraître un peu itérative, ou ressembler à des discours déjà connus, prononcés et démodés. Et pourtant, nécessaire dans une société où le bruit prend le dessus, masque l'être, mais révèle aussi une manière d'être. Le bruit excessif n'est qu'une manifestation de plus du vide intérieur. Pour notre auteur, les paroles doivent être prononcées lorsque la conscience a été éveillée, ce qui permet « de voir que la parole est parole précisément parce qu'elle-même est incarnée par l'œuvre et la grâce de l'esprit ».¹

Pour Panikkar « le silence fleurit dans la prière »², une prière qui ne prononce pas de paroles. Il y a donc un lien étroit entre silence et prière. Il n'est pas question d'ouvrir en ce moment une discussion sur ce sujet. Pour notre propos, il est important de souligner le besoin et l'urgence pour l'homme contemporain de retrouver le silence et le calme, il est essentiel pour lui de réapprendre à « perdre le temps » dans la méditation, dans la prière ou dans n'importe quelle activité qui suscite le recueillement, qui coupe et donne en même temps un air nouveau ; il s'agit donc d'arrêter le temps linéaire et accéléré qui détruit tout sur son passage. Dans la société moderne, où la communication (enfin, l'information !) semble être le plus important, arrêter le temps et les mots est indispensable. Il est question de récupérer le sens du sabbat. Nous reviendrons sur ces points un peu plus loin.

Un pas important a été franchi vers le cœur de notre proposition. L'intuition cosmothéandrique de Panikkar semble nous porter vers la récupération d'une éthique des vertus qui ne soit pas détachée de leur contexte, culturel et historique. Lorsqu'on parle de vertus, il faut toujours penser au contexte. Il reste tout de même une question : Comment faut-il parler des vertus aujourd'hui dans le contexte d'une profonde crise écologique ?

3.5.2 Les vertus dans le contexte de la crise écologique

Il ne faut pas perdre de vue le contexte dans lequel cette réflexion se tient : la crise écologique et la possibilité qu'elle implique d'une destruction totale de la vie sur terre, voilà

¹ *Ibid.*, p. 81.

² *Ibid.*, p. 82.

l'horizon qui nous motive. Dans ce sens, il n'est pas pour nous question de relancer la discussion générale sur les vertus, ni de proposer une liste renouvelée de vertus. Comme MacIntyre l'a bien démontré dans son ouvrage *Après la vertu*, celles-ci apparaissent et disparaissent en fonction de plusieurs facteurs, notamment du contexte historique et culturel. Ainsi, par exemple, pour Homère, un homme est vertueux s'il réalise véritablement son rôle social. Aristote, quant-à lui, prête une attention toute particulière à l'accomplissement du *telos* de l'homme en tant qu'espèce, et pour les utilitaristes les vertus seront un moyen en vue d'une fin. On pourrait continuer cette liste de manière presque indéfinie. Le thème de la vertu ou des vertus sera toujours l'objet de farouches discussions. Une harmonie est peu probable. Cela dit, il faudrait trouver, dans le contexte qui est le nôtre, un accord minimal. Un premier écueil, en effet, semble déjà avoir été franchi : ce n'est pas seulement moyennant les normes ou l'accomplissement des normes qu'on arrivera à discerner une solution à la crise. A la suite de Thomas d'Aquin et de notre théologien, nous réaffirmons le besoin, voire l'urgence, de faire accompagner les normes de leur esprit. Il faut donc recouvrer la sagesse dans laquelle les normes plongent leurs racines.

Il faut aussi dire que le concept de vertu est pour nous secondaire, car il est en relation étroite et dépendante avec la théorie ou simplement avec la vie qui la précède. C'est pour cela que nous donnerons ici beaucoup d'importance aux récits, à la vie comme étant une unité de sens et non pas de fragments isolés. MacIntyre affirme avec raison que : « L'unité d'une vertu dans une vie n'est intelligible que comme la caractéristique d'une vie unitaire, d'une vie qui peut être conçue et évaluée comme un tout ».¹ Ce qui correspond très bien à la visée de notre théologien, R. Panikkar. La vie est un tout inséparable, elle n'est pas faite de moments décousus et sans liens les uns par rapport aux autres. Il en va de même des vertus. Elles ne sont pas déconnectées les unes des autres, tout comme elles ne peuvent pas être présentes certaines fois dans un contexte et absentes dans un autre. Ce fait invite par conséquent à donner une place privilégiée au récit. La vie est un récit enchâssé dans une multitude de récits. Mais tous ces récits sont interconnectés (ou « inter-in-dépendants, aimerait dire Panikkar). Je suis le personnage principal de mon récit, mais le personnage secondaire de nombreux autres. Ainsi, les « morceaux » d'histoire se retrouvent dans une seule et même histoire ou, comme aime dire notre théologien espagnol, « dans une seule et même aventure ».²

¹ A. MacIntyre, *Après la vertu*, op. cit., p. 200.

² R. Panikkar, *Ecosofía*, op. cit., p. 45.

Dans cette unique aventure de toute la réalité, l'homme doit remplir un rôle particulier. Il est le pont entre le ciel et la terre, affirme Panikkar. Mais, l'homme n'est pas une machine programmée pour fonctionner toujours de la même manière. Les actions humaines sont plurielles, car elles appartiennent à plusieurs récits. De même qu'une parole doit être située dans son contexte, de même les actions de l'homme doivent être reliées au récit auquel elles appartiennent. Dans ce sens, il convient aussi de bien définir en quoi consiste la quête du bonheur. « L'unité d'une vie humaine est l'unité d'une quête narrative »¹ dit MacIntyre, ce qui veut dire que, même s'il n'y a qu'une seule aventure, des aventures ou des quêtes seront toujours présentes et devront être prises en compte. Les quêtes singulières du sens – ou du bonheur – sont la manière toute particulière de réaliser l'*humanum* présent en tout un chacun. La recherche du bonheur personnel ne peut plus être séparée du cadre dans lequel nous vivons. Le bonheur personnel est intimement lié à la possibilité de rester en vie de tous les êtres. Si parler des vertus va de pair avec la recherche du bonheur, il faut également être conscient que cette quête peut dévier. Les vertus peuvent aussi être la source du mal lorsque le désir d'exceller et de vaincre peut corrompre une personne. La vertu ainsi comprise sera n'importe quoi d'autre sauf une vertu. Dans le contexte théologique, il ne faut pas oublier la question du mal et du péché présents dans la nature humaine.

Cette recherche personnelle du bonheur se fera donc toujours dans une communauté particulière laquelle favorise ou peut favoriser un certain nombre de formes institutionnelles qui aideront ou non à apprendre l'exercice des vertus. Il importe ici de souligner le fait que les vertus ne peuvent être détachées ni de leur contexte historique ni des autres personnes. Ce qui veut dire qu'une éthique éco-théo-sophique accorde beaucoup d'importance à la tradition. La société individualiste contemporaine a voulu rayer toute relation et toute tradition pour instaurer un nouveau style de vie dans lequel la seule chose qui compte est l'individu solitaire. Or, l'histoire de ma vie s'insère dans l'histoire d'une famille, d'une communauté, d'une tribu, d'un pays et, bien entendu, de la communauté planétaire qui se glisse aussi dans une histoire plus vaste mais inconnue ou méconnue : la vie du cosmos. Vouloir supprimer les origines signifie donc couper les racines et déformer les relations. Il s'avère donc fondamental de reconquérir la conscience. C'est, croyons-nous avec notre auteur, le premier pas et le plus important à faire. Toutes les actions menées ensuite en découleront.

¹ A. MacIntyre, *Après la vertu*, op. cit., p. 212.

Ajoutons que le contexte pluriel dans lequel on se trouve, oblige à suivre une ligne de conduite plutôt qu'une autre. S'il est vrai que nous allons privilégier une certaine lecture chrétienne des vertus, il est non moins vrai qu'une nouvelle lecture s'impose à la lumière du contexte et de la situation présentes. En effet, la gravité de la situation exige une réponse radicale. Il ne sera pas toujours possible de rester dans le juste milieu aristotélicien. La justice demande, par exemple, qu'on s'incline davantage en faveur de ceux qui portent le poids imposé par les favorisés. Dans ce sens, l'appel d'André Dumas¹ à l'indignation est tout à fait pertinent. Dans son ouvrage *Les vertus... encore*, Dumas prend quelques « risques » pour parler des vertus, alors que la tradition opte pour la prudence. Prenons trois exemples pour illustrer le pouvoir de la réflexion dans ce texte. Il s'agit, d'abord, de « La vertu, jamais »², des vertus de « L'indignation »³ et de « La violence ».⁴ Même s'il est difficile d'y déceler une structure, il y a, dans ces chapitres, une manière particulière de procéder : une question ou des questions qui sillonnent la rédaction, le renvoi constant à l'Écriture Sainte, la préoccupation toujours présente pour la société d'aujourd'hui et la référence à la tradition philosophique et théologique. Pour essayer de mieux saisir l'intention de l'auteur, il est opportun de reprendre ses mots : « La vertu n'a plus à se hausser comme un idéal. Elle se cueille comme un fruit inconscient de sa valeur »⁵. André Dumas semble ne plus vouloir parler de la vertu comme d'un sommet. En tant que chrétien, il préfère parler des fruits ; il distingue, en effet, ce qui vient de l'activité de la volonté et ce qui est un don, et affirme que la grâce de Dieu ne dispense pas l'homme du travail car « Dieu donne, fonde et plante mais c'est à l'homme de bâtir, de labourer, de prendre soin et de travailler »⁶. D'une certaine manière Dumas rejoint, semble-t-il, Aristote et, à sa suite, Thomas d'Aquin, lorsqu'il indique qu'il faut tout de même un certain effort, tout en s'en éloignant car, pour lui, il ne s'agit pas seulement d'une conquête personnelle.

L'auteur part d'une constatation : là où fleurit la vertu, peut aussi surgir le vice. On vient de le signaler. La vertu revient à chaque fois qu'il y a décadence. Surgit donc la question : Qu'est-ce que la vertu qui attire tellement de regards ? N'est-ce pas le pire des vices ? Il faut constater que notre époque – ou celle de Dumas – paraît ne plus vouloir en parler. La vertu n'est plus ce qu'elle était, il se peut qu'elle ne soit plus à la mode, en tout cas le mot vertu ne l'est plus. De cette constatation se dégagent deux définitions pour la vertu ; il est d'abord dit

¹ Voir A. Dumas, *Les vertus... encore*. Paris : Desclée, 1989.

² *Ibid.*, p. 9-16.

³ *Ibid.*, p. 57-77.

⁴ *Ibid.*, p. 103-123.

⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁶ *Ibid.*, p. 15.

que « La vertu c'est un sursaut des dégoûtés de la vie et de la société. La vertu est le rêve d'avenir qui permet de ne pas désespérer du présent, même si ce rêve vertueux peut engendrer des monstres, quand le réel refuse de se conformer au souhaitable »¹ ; ensuite, « la vertu est une déesse, trop abstraite et trop solitaire, pour ne pas risquer de se muer en idole inexorable, puis en ogresse aveugle »². Remarquons que ces deux définitions partagent un double aspect ; d'abord, l'aspect individuel de la vertu (un rêve d'avenir, une déesse solitaire), et ensuite, la possibilité de déviation (devenir un monstre, une idole inexorable ou une ogresse aveugle). C'est pour cela que la vertu ne doit jamais s'énoncer au singulier. Entre ces deux définitions, notre auteur parle des révolutions de Montesquieu, Rousseau, Robespierre. Les révolutions, dit-il, se font toujours au nom de la vertu et elles tirent de celle-ci leur « élan et [leur] énergie ». Que doit faire le chrétien ? Que dit la Bible sur les vertus ? Le mot *arété* (*virtus*) est presque absent du Nouveau Testament ; en effet, il n'apparaît qu'à trois reprises, une fois dans l'épître aux Philippiens (4, 8) et deux autres fois dans les lettres de Pierre (1 Pi 2, 9 ; 2 Pi 1, 3). Pourquoi ce manque ? L'auteur pense que le mot est trop fort pour évoquer ce que l'homme fait et trop faible pour désigner les actions de Dieu. Ainsi a-t-il été substitué par les termes grâce et foi. Par ailleurs, la Bible adopte plutôt un vocabulaire symbolique. Effectivement, les vertus sont des fruits, des talents, des dons, des semences, ou enfin, comme le dit Dumas, des « grâces non méritées »³. Les fruits de l'Esprit sont aussi les vertus humaines : amour, foi, espérance, paix, joie, entre autres. Il est donc question, chez Dumas, sur l'un des plans, d'un don reçu inconsciemment et gratuitement et sur l'autre, de savoir le garder.

Le deuxième exemple est tiré de *L'indignation*, présentée comme une vertu. L'auteur se sert d'un texte de Durkheim pour avancer sa thèse : l'homme actuel vit dans l'inquiétude, les contestations et les insatisfactions. Dès le début de son texte, Dumas fait alors une invitation qui traversera tout son écrit : il faut aimer l'indigné dans sa révolte sans vouloir le tempérer. Effectivement, s'indigner veut dire « aller trop loin », ne pas rester dans le calme du milieu, mais dans la bourrasque des extrémités. Ces démesures, malheureusement, n'ont pas été bien reçues, ni dans la tradition chrétienne ni dans la sagesse grecque. Les extrémistes appartiennent aux ténèbres.

Constatons qu'aucune liste des vertus ne mentionne l'indignation. Il en va de même avec les philosophes et les théologiens qui, eux, se tournent plutôt du côté du juste milieu

¹ *Ibid.*, p. 10.

² *Idem.*

³ *Ibid.*, p. 15.

aristotélicien. En effet, Aristote, et avec lui toute la morale chrétienne classique, dit que « la disposition permanente de choisir en se tenant dans le milieu déterminé par la raison »¹ est juste ; il y a sans doute en arrière pensée l'idée d'ordre et d'équilibre. Il en va de même pour saint Thomas qui affirme que « dans sa substance, la vertu est toujours un milieu ».² A la lumière de ces assertions, la foi sera aussi définie comme un milieu, et ne sera jamais placée dans les extrémités. Elle se trouvera entre l'audace et la timidité, tout comme la tempérance se situera entre la gourmandise et l'insensibilité, et l'espérance entre la présomption et le désespoir. Les vertus représentent donc plutôt un milieu. Pour les traditions philosophique et théologique, étant un excès, l'indignation n'aurait pas pu être comptée comme une vertu. Qu'en est-il des Réformés ? On aurait pu penser, avance notre auteur, que Luther, « l'homme du trop-plein de colère et de vie »³, mais aussi le luthéranisme et le calvinisme, allaient plutôt pencher du côté de l'indignation. Il n'en a pas été ainsi. Le protestantisme, assure Dumas, « sera lui aussi le prédicateur de la retenue... ».⁴ Pour les Réformateurs, l'indignation pêche contre la patience, la modestie évangélique et l'attente des rétributions du seul Seigneur. Nous assistons donc à un retour à la soumission du christianisme primitif et à une évolution de toute la piété chrétienne vers l'intimisme. Anabaptistes et millénaristes sont comptés parmi les agitateurs, ils pourraient donc être classés parmi les indignés.

L'indignation est violence ; elle est une arme dangereuse et à double tranchant qui peut blesser aussi bien celui ou celle qui la subit que celui ou celle qui la manie. L'indignation porte aussi vers le futur. Dans ce sens, elle est aussi un risque, c'est-à-dire une hâte de ce qui est urgent. L'indignation frappe, d'abord, celui qui en est mû. Comme on vient de le dire, l'indigné est quelqu'un qui aime courir des risques : le risque de rester seul mais aussi le risque de s'exposer aux autres. Mais, ce qui pourrait être une vertu peut vite devenir un vice. Le monde peut changer les bonnes intentions des indignés ; celui qui était sensible et ouvert peut muter en insensible et fermé. Le monde peut faire de l'indigné ce qu'il n'était pas au départ. La vertu peut devenir un vice. Cette thèse de l'auteur fait penser à Rousseau pour qui l'homme est naturellement bon mais, lorsqu'il vit en société, il est susceptible d'être corrompu. C'est, d'une certaine manière, l'endurcissement dont parle Dumas.

Ceux qui reçoivent la colère des indignés se trouvent tout de suite sur la défensive. Ils font un pas en arrière pour laisser seuls ceux qui crient, par exemple, contre les injustices. Le

¹ *Ibid.*, p. 60.

² *Idem.*

³ *Ibid.*, p. 61.

⁴ *Idem.*

monde est ainsi scindé en deux. D'une part les indignés qui agressent et, d'autre part, ceux qui reçoivent cette agression. Et la voie vers des indignations réciproques est ouverte. Un face à face devient un dos à dos, dit l'auteur. Le fruit de l'indignation initiale d'un seul peut produire des réactions en chaîne. Mais l'indignation peut avoir un autre visage auquel, affirme Dumas, nous n'avons pas été sensibilisés. L'indignation peut être une vertu. Voyons dans quel sens.

Encore une fois, de prime abord notre auteur nous fait revenir au présent : la sensibilité des indignés concorde bien avec celle de notre temps. Nos contemporains ont appris des révolutionnaires que la société peut être changée, qu'elle n'est pas immuable. La foi en a aussi bénéficié. Dumas assure que les théologiens de la rupture sont beaucoup plus proches de nous que les dogmatiques de la récapitulation, c'est-à-dire que ceux qui posent des questions et non de ceux qui y répondent.

En fait, pour l'auteur, il peut y avoir deux types d'indignation, une vraie et une fausse. La vraie indignation sait espérer, elle a dans son sein l'amour comme fruit. Elle se fait toujours accompagner d'humilité, « l'indigné doit vivre sa colère en humilité »¹, dit notre auteur. La fausse indignation, en revanche, est synonyme de blessure, de division, d'humiliation.

L'indignation peut être une vertu à condition qu'elle porte vers la fraternité humaine, à condition qu'elle rende les êtres humains capables d'entendre la voix de leurs contemporains étouffés et qu'elle rende les hommes sensibles aux problèmes de ceux qui sont « du mauvais côté de l'existence ». L'indignation peut se constituer comme la seule arme pour s'affranchir de la peur et briser l'indifférence, grâce à l'élan et à la force qu'elle donne ; c'est la seule façon de quitter le juste milieu pour prêter attention aux besoins de ceux qui ne peuvent plus attendre : « sans l'indignation, le demain serait encore hier »², dit l'auteur. Sans elle, il serait impossible de rejoindre les préférés de l'Evangile. Dans ce sens, l'indignation est une vertu, mais toujours une vertu « humble » et « avant-dernière » car, pour être vraie, elle doit toujours laisser sa place à l'espérance. Par conséquent, le Royaume a un lieu et un temps bien précis : ici et maintenant.

Prenons enfin un troisième exemple qui défend l'idée de la violence comme vertu. Si le début de l'article de Dumas oppose l'amour et la violence, la conclusion nous porte vers l'harmonisation des deux concepts sans en faire pour autant des synonymes : l'« humanité doit transiter par la violence pour arriver à l'amour »³, dit l'auteur. Même si une réciprocité s'établit,

¹ *Ibid.*, p. 74.

² *Ibid.*, p. 72.

³ *Ibid.*, p. 123.

celui ou celle qui aime ne pense qu'à se donner ; la violence, elle, veut tout pour soi, elle s'empare et domine. Cette apparente contraposition initiale conduit, comme d'habitude, l'auteur, à se poser la question : peut-il y avoir une relation de proximité entre ces deux actes (aimer et violenter) plutôt qu'une radicale opposition et, dans l'affirmative, dans quels cas ? La réponse à la première question est positive : « Il nous faut refuser ici tout apartheid entre ceux qui croient à l'amour, et ceux qui font face à la violence (...). Amour et violence peuvent se rejoindre sans se trahir ».¹

Répondre avec amour à la violence est, pour Nietzsche, une réaction de faibles, une morale d'esclaves. L'amour ne serait que manque de noblesse et le sacrifice absence de courage. Or, dit Dumas, le « véritable amour devrait être la faiblesse impétueuse du cœur dans un corps, et non pas la faiblesse résignée d'une âme hors du corps »². Marx affirme, quant à lui, le contraire de Nietzsche : le christianisme primitif est lié aux classes laborieuses mais il s'est détourné en renvoyant « l'espoir et la révolte vers la résignation dans l'ici-bas et la compensation dans l'au-delà »³. Pour Freud, la pratique chrétienne est absurde, elle ne s'accorde ni à l'expérience ni à la raison. Notre époque paraît être plus volontiers du côté de la violence que de l'amour, car se présente aussi bien comme la seule façon de construire le moi que de faire connaître les opprimés. Affirmation de soi et libération sociale. Nos contemporains continuent de soupçonner l'amour comme une attitude de faibles, comme une fuite. Or, la thèse de Dumas dit que l'amour est un idéal terminal.

La deuxième grande partie de cet article veut montrer la relation étroite entre l'amour et la violence tout en respectant certaines conditions. En effet, l'auteur va choisir un certain nombre de vocables pour parler de cette relation (aimantation, élection, alliance, patience...) et en les employant il va donner plusieurs définitions de l'amour. Aimer c'est d'abord être *aimanté*, c'est-à-dire être attiré par quelqu'un ou par quelque chose. Il y a là l'idée de rapprochement. C'est un élan qui surgit au plus profond du cœur ; même s'il n'a rien à voir avec la raison ou la connaissance, cœur, corps et esprit sont concernés. Il est question pareillement d'*élection* car aimer c'est choisir parmi la multiplicité des possibles, c'est aller vers le goût et la tendresse. L'amour ne peut pas avoir une seule direction, il faut qu'il y ait un échange. C'est ainsi que l'auteur passe de l'élection à l'*alliance*. Aimer, c'est donner et recevoir et ceci est une condition *sine qua non*. Dumas choisit le mot « commerce » pour

¹ *Ibid.*, p. 110.

² *Ibid.*, p. 105.

³ *Ibid.*, p. 106.

décrire la situation. Il doit donc y avoir réciprocité : « contribuer et jouir » dit l'auteur. Si cela ne se fait pas, la vertu peut devenir un vice et lorsque c'est le cas, l'amour devient un fardeau. Dans la routine de tous les jours, il est fort possible que « l'aimantation tourne à la répulsion et le commerce au silence ».¹ Cela ne veut pas dire que tout est perdu car l'amour a la capacité de la *patience* qui est la disposition à soutenir. Il est intéressant de constater que pour cet auteur, la patience constitue les égards négatifs de l'amour, tout comme l'alliance et le commerce en constituent les égards positifs. Dans la Bible, la passion se transforme en résurrection, la patience en espérance, la distance en retrouvailles. Cela veut dire, semble-t-il, que dans l'obscurité et le froid, lorsque l'amour n'est plus passion, le recommencement est toujours possible. Savoir qu'il est possible de recommencer est important. C'est dans ce contexte que nous lisons la belle phrase de l'auteur : « Sans la patience, l'élection ne serait qu'une émotion initiale, et le commerce de l'alliance qu'un souvenir perturbé. Mais sans le recommencement, la patience ne serait que le cri d'un long courage ».²

Quel rapport y a-t-il entre amour et violence ? Comment surgit la violence ? Il y a violence lorsqu'il y a méfiance et/ou arrogance. La méfiance ne peut plus se confier, elle devient soupçon et le soupçon éloigne. Il se transforme en solitude. La solitude est, elle, la conseillère de la violence. Dans la Bible, lorsque l'homme ne peut ni se défendre ni fuir, il tue. La violence contient la peur et la peur engendre le meurtre. Ce qui est contradictoire, c'est que la violence n'a lieu qu'entre ceux qui sont appelés à aimer. L'arrogance est, elle, le besoin de tout prendre pour soi, la nécessité de grimper les sommets pour regarder vers le bas.

Tout semble indiquer qu'entre violence et amour, il n'existe aucune relation possible. Dumas emploie un autre mot-clé pour la compréhension de son propos : la gestion. Il est question de gérer la violence. Notons que, pour l'auteur, la violence se trouve à l'intérieur de nous tandis que l'amour est extérieur. En effet, l'amour appelle et la violence habite. Comment cela se peut-il ? La Bible donne une nouvelle fois la réponse. Elle propose deux chemins : d'une part, il faut désarmer le méfiant et rendre confiance au violent et, d'autre part, bloquer l'arrogant. Dans le premier cas, il s'agit d'accueil, de recréation de l'estime perdue. Le plus important est de dissoudre la peur. Mais, il existe des personnes, c'est le deuxième cas, que « rien n'arrête ». Il faut donc être forts et remettre chacun à sa juste place.

¹ *Ibid.*, p. 115.

² *Ibid.*, p. 117.

André Dumas finit son article avec une phrase étonnante qui fait référence une fois encore à l'intériorité et à l'extériorité : « Si la violence est le lieu de l'humanité, l'amour en est la destination ».¹

Que le lecteur veuille bien nous excuser. Nous avons voulu faire un détour et prendre le temps de lire Dumas, car il écrit ce que nous voulons aussi proposer ici : le juste milieu ne suffit plus, la radicalité d'une révolte est nécessaire pour qu'on puisse sortir de l'impasse. Panikkar fait de même. Tout en suivant la tradition, il arrive à s'en détacher et à proposer d'autres chemins à suivre. Redisons-le : les vertus que nous proposons dans les paragraphes qui suivent ne sont pas du tout exhaustives. Il n'est question ici ni de faire un traité sur les vertus, ni d'exposer une nouvelle table actualisée et revue de vertus en fonction du contexte actuel. Il est vrai cependant qu'un travail devrait être fait sur ce point, car, la responsabilité, l'amitié, la générosité, l'humilité, la loyauté, la patience, la prudence, le respect, et tant d'autres vertus, sont toujours d'une incontestable actualité. La crise écologique appelle à revoir toutes nos catégories et nos manières d'être dans le monde. Les vertus ne sont pas des qualités humaines figées pour toujours et elles ne doivent pas non plus être considérées comme ayant un caractère universel. Il faudrait plutôt essayer de bâtir des formes locales de communauté dans lesquelles la pratique des vertus puisse être recouvrée et renouvelée. Il ne faudrait tomber ni dans le pessimisme ni dans le défaitisme. L'espérance n'est pas perdue.² Dans le contexte d'une « révolution » écologique, et à la lumière de la pensée de notre théologien espagnol, nous croyons ne pas nous tromper en privilégiant la justice, la confiance, le dialogue, la collaboration et la charité, comme étant les vertus du nouvel âge écosophique.

3.5.2.1 La justice

Cette vertu est le fruit d'une longue réflexion. Les auteurs, de l'Antiquité à nos jours, ont mis l'accent sur un certain nombre de points. Homère, par exemple, désigne la justice comme un ordre éternel à respecter dans le monde naturel et social, alors que pour Platon la justice est une vertu qui assure l'ordre dans la cité et qui permet de soumettre les passions à la raison. Pour Aristote, la justice est la première des toutes les vertus car elle conditionne toutes

¹ *Ibid.*, p. 123.

² Avec une forte phrase A. MacIntyre clôt son ouvrage *Après la vertu* : « Si la tradition des vertus a pu survivre aux horreurs des ténèbres passées, tout espoir n'est pas perdu. Cette fois, pourtant, les barbares ne nous menacent pas aux frontières ; ils nous gouvernent déjà depuis quelque temps. C'est notre inconscience de ce fait qui explique en partie notre situation. Nous n'attendons pas Godot, mais un nouveau (et sans doute fort différent) saint Benoît » ; cf. *op. cit.*, p. 255.

les autres. Elle consiste à rendre à chacun son dû selon l'égalité. Les stoïciens, eux, reprennent la notion d'ordre dans la nature que la raison peut discerner. Enfin, dans la philosophie contemporaine, J. Rawls est celui qui reste la référence lorsqu'il s'agit d'étudier la vertu de la justice. Il affirme, nous le rappelle A. Thomasset, qu'« à l'origine d'une société politique on peut imaginer un accord fictif entre ses membres ».¹ A partir de là Rawls parvient à établir ce qu'il nomme les principes de base qui devraient être acceptés par les législateurs rationnels ignorant quels seraient leurs intérêts et leur place dans la société (voile d'ignorance). Pour lui, ces personnes seraient capables de se mettre d'accord sur un ordre social où chacun aurait un droit égal à la liberté la plus ample possible compatible avec la même liberté pour tous. Nous n'allons pas entrer ici dans le détail de sa proposition mais ce qui est vrai en revanche c'est que le degré d'abstraction de sa proposition ne nous permet pas aujourd'hui de faire des telles affirmations. La crise écologique donne sans doute un nouveau contexte aux débats, car la justice ne peut plus seulement se rapporter aux hommes mais aussi à la nature et à toutes les choses existantes.² Enfin, la justice fait partie des quatre vertus cardinales (prudence, tempérance, courage et justice), « la seule, dit Comte-Sponville, sans doute qui soit bonne absolument ».³ Réfléchir sur la justice peut être facile, le plus difficile est cependant de l'accomplir : « La justice sera si on la fait. Voilà le problème humain »⁴, a dit Alain.

Toujours préoccupé par le fait que la société actuelle a fragmenté la réalité, Panikkar traduit le mot grec *dikaïosynè* aussi bien par « justice » que par « justification ». La justice est donc pour lui « la reconnaissance du véritable ordre des choses et l'engagement d'une *praxis* qui soit en harmonie avec cet ordre ».⁵ Tout comme les anciens, Panikkar parle d'ordre, en opposition au désordre, à la disharmonie. Justice, ordre et harmonie deviennent dans la pensée de Panikkar presque des synonymes. Harmonie veut dire « un espace dans lequel il y a place pour tous, sans réductionnismes unitaires »⁶, ce qui veut dire aussi que rien ne doit être superflu. Cet ordre suppose la reconnaissance de ce qui est juste et une *praxis* en accord avec cette conviction. On retrouve ici les inséparables théorie et *praxis*. Une théorie convenable et une *praxis* qui lui correspond. Panikkar croit à un véritable ordre cosmique ou à ce qu'il appelle « la plénitude de la réalité ». La justice inclut le concept oriental de *dharma*, c'est-à-dire ce qui

¹ A. Thomasset, *Les vertus sociales*, op. cit., p. 37.

² P. Taylor parle de justice restitutive comme étant un devoir de réparation des dommages provoqués par l'homme ; voir P. Taylor, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. Princeton : Princeton University Press, 1986 ; cité par C. et R. Larrère, *Penser et agir avec la nature*, op. cit., p. 214.

³ A. Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus*. Paris : Puf, 1995, p. 80.

⁴ Propos du 2 décembre 1912 (Pléiade, *Propos II*, p. 280).

⁵ R. Panikkar, *Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, op. cit., p. 198.

⁶ R. Panikkar, *Paix et désarmement culturel*, op. cit., p. 127.

maintient la cohésion de l'univers. Le *dharma* est l'ordre adéquat et le lieu naturel des choses. Si quelqu'un exploite un autre, cela rompt l'ordre des choses, tout comme si quelqu'un collabore à un système qui a pour fin l'enrichissement des uns au détriment des autres. L'injustice serait donc pour notre auteur le « péché foncier »¹ car il va à l'encontre de la réalité. Injustice et violence (non pas dans le sens qui lui donne Dumas) vont ensemble. Le premier pas et le plus important est de récupérer la conscience de l'ordre pour pouvoir reconnaître le désordre causé et pour retrouver la paix. « L'œuvre de la justice est la paix »² dit notre auteur, faisant référence aux Ecritures (Is. 32, 17).

L'injustice peut être multiple : individuelle, personnelle, intérieure, mais aussi institutionnalisée. Pour le théologien, un signe du changement qui se fraie un chemin aujourd'hui est la conscience de plus en plus aiguë de l'injustice institutionnalisée. La justice doit être replacée dans le contexte de l'intuition cosmothéandrique, c'est-à-dire que l'injustice est une « violation de la divinité de tout être »³, un péché contre l'ordre. L'ordre, pour être un peu plus clair, renvoie aux relations entre tout ce qui existe. Il n'est pas question d'un certain figisme, monisme ou uniformité. Le désordre s'impose lorsque les choses sont vues comme étant isolées et indépendantes, sans relations et sans dépendance. L'individualisme contemporain n'est qu'une recherche désordonnée du bonheur pour soi. Les autres n'ont aucune importance.

La justice est donc la vertu de l'ordre, du respect et de la reconnaissance de la place de chacun dans la chaîne de la Vie. Vouloir se détacher de ou nier importance à quelqu'un est un synonyme d'injustice, de désordre et/ou de disharmonie. Lorsque l'homme se place comme centre du réel et oublie que le cosmos et Dieu font aussi partie de la réalité, l'injustice commence par se frayer un chemin. L'ordre est perdu. Récupérer la justice veut dire récupérer une vision du monde qui prenne en compte aussi bien l'homme que le cosmos et le divin. Dieu, Homme et Cosmos forment un tout indissociable.

Les conséquences pour notre thématique de recherche sont évidentes. Couper l'homme de sa dimension divine veut donc dire instaurer un régime d'injustice. Oublier que le cosmos fait partie de l'homme est aussi injuste. Il ne s'agit pas maintenant de parler d'injustice de l'homme qu'envers ses semblables, mais de tenir aussi compte des autres dimensions de la réalité. Supprimer la dimension divine impliquerait également de réduire les choses à leur

¹ *Ibid.*, p. 199.

² R. Panikkar, *Paix et désarmement culturel*, op. cit., p. 134.

³ R. Panikkar, *Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, op. cit., p. 199.

dimension matérielle. Cela ne serait ni vrai ni juste. La justice est fondamentalement relation, elle se réfère à nos relations avec les autres. En outre, il ne faudrait pas confondre la justice avec la légalité, car tout ce qui est légal n'est pas forcément juste.

La justice est alors inséparable du dialogue et celui-ci implique l'hospitalité. Voyons ce que cela peut bien signifier.

3.5.2.2 Le dialogue

Dialogue et hospitalité vont ensemble dans la pensée de Panikkar. On pourrait les prendre pour synonymes. L'hospitalité est une notion d'une très grande actualité. Elle consiste simplement à accueillir chez soi des visiteurs ou des étrangers avec générosité. Ce « recevoir chez soi » implique également de passer du temps avec le nouvel arrivé pour permettre un approfondissement de notre relation. On quitte donc la superficie pour aller en profondeur. Tout altruisme intéressé est d'emblée exclu de l'hospitalité.

Dans l'Antiquité, l'hospitalité était une vertu très importante et représentait une espèce de convention sociale, affirme A. Arterbury.¹ Il en allait de même pour la tradition biblique. De nombreux textes, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament en portent témoignage, le principe étant toujours le même : « Tu aimeras l'étranger comme toi-même, car vous avez été étrangers au pays d'Egypte » (Lv 19, 34). Dans la philosophie contemporaine, deux auteurs peuvent être cités. E. Levinas est sans doute celui qui a le mieux parlé sur la question de l'autre. Il accuse la tradition occidentale d'avoir accordé plus de place à l'ontologie qu'à l'éthique, tombant ainsi vers une « égologie ».² Pour Levinas, l'altérité ne peut pas être réduite à la même. L'éthique commence lorsqu'on renonce à être le centre d'attention pour prendre l'autre en considération. P. Ricœur a lui aussi réfléchi sur la notion d'altérité. Pour lui, l'altérité fait partie du soi, c'est ainsi que nous devons considérer « soi-même comme un autre ».

La Trinité Divine ainsi que la Trinité Radicale sont telles car il existe en elles un dialogue intrinsèque permanent, autrement dit des relations constitutives. Les différentes dimensions qui les constituent font que les unes « dialoguent » avec les autres. Même si Panikkar ne dit pas explicitement que le dialogue est une vertu, nous croyons ne pas nous

¹ A. E. Arterbury, *Entertaining Angels. Early Christian Hospitality in its Mediterranean Setting*. Sheffield : Sheffield Phoenix Press, 2005 ; cite par A. Thomasset, *Les vertus sociales*, op. cit., p. 224.

² Cité par A. Thomasset, *Les vertus sociales*, op. cit., p. 221.

tromper en le proposant comme tel. Il est si important dans sa pensée que lui-même l'appelle l'« inévitable dialogue »¹, indispensable notamment dans notre contexte actuel.

En effet, la société contemporaine individualiste a du mal à reconnaître l'autre comme un partenaire, comme un compagnon de voyage. L'homme contemporain a du mal à accueillir, il a du mal à recevoir dans l'hospitalité parce qu'il a peur. C'est inévitable, il faut dialoguer car l'autre fait partie de moi, de nous ; ne pas le faire signifie se couper de nous-mêmes. Rappelons-nous, l'autre est *altera pars mei*, il est « cette dimension cachée et inconnue qui fait partie de moi ».² Or, autrui est devenu un obstacle, il est un « étranger ». L'autre, de surcroît, brise l'individualité. La meilleure manière et la plus rapide de vaincre l'autre semble être de le supprimer, de le faire disparaître. Lorsqu'un arbre fait obstacle : on le coupe ; lorsqu'un collègue du travail fait obstacle : on fait tout pour l'éliminer ; lorsqu'un pays devient un obstacle pour atteindre nos objectifs : on mobilise la machine économique pour le faire sortir du chemin. Le dialogue est devenu une denrée rare, tout comme l'hospitalité. La violence et le rejet d'autrui³ ont tendance à s'imposer dans tous les domaines. Panikkar parle du dialogue comme d'une vertu, il faut le cultiver, mais ce n'est pas n'importe quel dialogue ; ce qu'il faut cultiver c'est le « dialogue dialogal ou dialogique »⁴, en d'autres termes, l'aperture mutuelle et sincère à l'autre. Le dialogue dont parle le théologien espagnol n'est pas dialectique, c'est-à-dire un dialogue qui pose une thèse face à une antithèse pour avoir comme but la synthèse. Ce dialogue reste dualiste. Le dialogue proposé ici est dialogique car il implique un processus sans fin et qu'il appartient à la Vie. Ce dialogue est une relation entre deux *logoi* qui sont attirés l'un vers l'autre grâce au *pneuma*. Le dialogue est toujours trinitaire car ceux qui dialoguent sont toujours dépassés ou transcendés par un tiers, qui peut être :

Tout à fait inaccessible à notre pensée, dans la mesure où nos pensées ne nous permettent pas de transgresser les lois de la pensée. Le troisième élément n'est pas lié à nos façons de penser. [...] C'est une structure trinitaire qui garantit l'ouverture et l'évolution continuelle du dialogue. Le troisième participant, invisible, n'est pas nécessairement une Essence existant en soi et immuable, ou un Dieu omniscient. Les participants ne devraient pas

¹ C'est le titre d'un petit mais très « grand » livre où l'auteur prône l'urgence du dialogue entre les religions : « Nos problèmes actuels de justice, d'écologie et de paix exigent des peuples du monde entier une compréhension mutuelle qui est impossible sans dialogue » ; R. Panikkar, *L'inévitable dialogue. Dieu, Allah, Bouddha...* Saint-Amand-Montrond : Edition du Relié, 2008, p. 10-11.

² R. Panikkar, *Pluralisme et interculturelité*. Paris : Cerf, 2012, p. 310.

³ R. Panikkar et G. Siegwalt partagent cette idée ; ce dernier affirme que « Le refus du dialogue critique revient à un assassinat de l'autre, à son refoulement, à son ignorance » ; cf. G. Siegwalt, *Le défi scientifique. L'ébranlement de la civilisation moderne – l'université et la théologie – la sauvegarde de la création*, op. cit., p. 38.

⁴ Panikkar utilise l'expression espagnole « diálogo dialógico » que nous traduisons par « dialogue dialogal ou dialogique » ; cf. R. Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanque : Ed. San Esteban, 1990, p. 51 ; R. Panikkar, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*. Barcelone : Herder, 2006, p. 49-57.

être tenus par des fondements platoniciens ou théistes. Mais ce troisième élément du dialogue est quand même là : un Esprit qui souffle où, quand et comme il veut.¹

Ce dialogue est un art, il « suppose *technê* et *praxis*, gnose et théorie ».² Il implique aussi d'aller au-delà de nos paramètres pour nous submerger dans un processus participatif. Dans ce processus une « herméneutique diatopique »³ s'impose, à savoir entrer dans l'univers de l'autre pour essayer de le comprendre. Le dialogue implique d'abord de se connaître soi-même autant que l'autre. Il suppose aussi de faire des efforts pour parler, pour comprendre et donner à comprendre. Il nous faut « une transformation héroïque »⁴, assure Panikkar, un changement radical, dans le but de s'ouvrir à une existence dialogale.

Le dialogue est une vertu car il doit être appris et entretenu. Le dialogue implique hospitalité et elle doit s'apprendre. Pour être une personne qui dialogue, il faut s'entraîner, il faut simplement dialoguer. Cela veut dire apprendre à penser, à parler et à discuter. La société développée contemporaine souffre, dit Panikkar, d'un terrible sous-développement. Le dialogue ne semble plus être important, du fait d'une tendance malade à l'universalisation. Si quelque chose n'est pas universel, elle suscite la méfiance. Ainsi, parle-t-on du gouvernement mondial, de l'universalisation du modèle de ville, de la perspective globale, d'une culture planétaire, du réseau informatif transnational, du marché mondial, de la valeur universelle de la technologie, de la démocratie, des droits humains, des Etats-nations, etc. L'universel est devenu synonyme de véritable, si bien que ce qui est véritable et bon (pour quelques-uns !) l'est aussi pour tous. Le théologien espagnol fait sans doute référence ici au dialogue entre les cultures. Panikkar affirme : « J'ai la suspicion que la recherche d'une 'théorie universelle', que ce soit en physique, en religion ou en politique, est une tendance qui appartient à l'Occident ».⁵ Sans trop de contraintes, il ajoute :

On a présupposé trop vite que les 'autres' cultures devaient s'approcher de notre table où l'on mange avec le couteau des dollars et la fourchette anglaise, sur la nappe de la démocratie (comprise à notre manière), dans des plats servis par l'Etat, en buvant le vin du progrès et en utilisant les cuillers du développement technologique, assis sur la chaise de l'histoire. [...] j'affirme en revanche que l'une des erreurs fondamentales est de prétendre faire asseoir tout le monde à une seule table où l'on parle par commodité la langue anglo-saxonne. Nous avons

¹ R. Panikkar, *L'inévitable dialogue. Dieu, Allah, Bouddha...*, op. cit., p. 92-94.

² R. Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, op. cit., p. 51.

³ *Ibid.*, p. 91.

⁴ R. Panikkar, *Pluralisme et interculturalité*, op. cit., p. 317.

⁵ R. Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, op. cit., p. 102.

besoin de ‘duologues’ qui se transforment ensuite en ‘multilogues’ entre les différents peuples de la Terre.¹

En clair, il ne peut pas y avoir de dialogue en condition de déséquilibre. Il faut donc d’abord respecter l’ordre, chercher la justice, pour qu’il y ait un dialogue ouvert et sincère. Il n’est pas difficile de se parler entre semblables, la difficulté commence lorsqu’il faut s’entretenir avec ceux qui ne sont pas similaires, parce que la dissimilitude dérange. Ce point est d’autant plus évident dans le contexte qui nous concerne. Les puissants se réunissent (‘accueillent’ dans leur foyer) avec leurs semblables pour discuter et décider du sort de la planète. Il faut absolument réduire les émissions de gaz à effet de serre pour que la température atmosphérique n’augmente pas de plus de deux degrés. Qui, cette augmentation de deux degrés, va-t-elle toucher le plus ? Ne s’agit-il pas des plus pauvres ? Où est la justice ? Ne faudrait-il pas respecter d’abord l’ordre, c’est-à-dire les relations essentielles entre tous les membres de la famille humaine ? Les riches et les puissants prennent des décisions en fonction de leur bien-être. Les pays dits sous-développés subissent depuis longtemps les charges imposées par les riches. Ils sont même endettés vis-à-vis des puissants, alors que leur pauvreté plonge ses racines dans le fait qu’ils ont été pillés pendant des siècles. Dans ces conditions le dialogue, l’hospitalité, ne sont pas possibles. Panikkar préfère instaurer des petits groupes de dialogue qui pourront ensuite faire entendre leur voix dans des contextes plus larges. Il faut donc privilégier le dialogue entre cultures locales pour pouvoir passer ensuite à un autre niveau.

Le dialogue ne se met pas seulement en place pour trouver une solution quelconque aux problèmes qui se posent. L’objectif le plus important du dialogue est d’être. Le dialogue mène vers la paix, car « Le désir de paix équivaut à un désir de dialogue, et le désir de dialogue surgit quand nous pensons pouvoir apprendre de l’autre en même temps et l’amener à notre propre point de vue, si possible. Les fanatismes et les absolutismes empêchent de cheminer ensemble parce qu’ils nous font croire que nous sommes autosuffisants ou en possession plénière de la Vérité ».² La véritable justification du dialogue se trouve aussi dans les relations constitutives entre toutes les entités existantes. Un non au dialogue signifie la division, voire aussi la mort dans l’isolement. Rien ne peut subsister seul dans l’univers.

Pour notre auteur « toute théorie universelle [...] nie le pluralisme. Toute prétendue théorie universelle est une théorie particulière qui prétend être universelle, outrepassant les

¹ R. Panikkar, *Paix et désarmement culturel*, op. cit., p. 180-181.

² *Ibid.*, p. 182.

limites de sa propre légitimité. Encore plus, aucune théorie ne peut être absolument universelle, car par le fait même d'être une théorie, la contemplation de la vérité n'est pas une contemplation universelle, tout comme n'est pas non plus une 'vérité' (théorique) tout ce qu'il y a dans la réalité ».¹ Une théorie universelle prétend être un langage universel, un langage dans lequel tous les langages sont reproduits. Or, un tel langage n'existe pas encore, et si tel devait être le cas, ce serait un appauvrissement de la richesse qui implique la diversité de langages. Pour qu'un dialogue puisse s'instaurer, il faut faire confiance à l'autre, il faut se dénuder, se libérer des préjugés et s'ouvrir dans la sincérité et la confiance. Sans sincérité et sans confiance, il n'y aura que recherche du profit. Dans la conjoncture qui est la nôtre, dominée par le bénéfice et les intérêts des Etats-nations, il est difficile de croire qu'un véritable dialogue pourrait s'instaurer.

Que doit-on alors faire si l'on rejette toute théorie universelle ? Il faut un déplacement vers la confiance en l'autre. Il faut réapprendre à accueillir l'autre dans la sérénité. Le dialogue ne peut pas être multitudinaire, il doit se réaliser entre quelques-uns. En tout cas, on ne peut pas dialoguer si l'on ne fait pas confiance à l'autre. La confiance est donc elle aussi une vertu essentielle.

3.5.2.3 La confiance

Le thème de l'espérance est très présent dans les écrits pauliniens et dans les évangiles. Elle apparaît aujourd'hui comme une question cruciale, non seulement pour les croyants mais aussi pour les non-croyants qui espèrent en un meilleur futur. Le théologien méthodiste américain, Stanley Hauerwas, a largement souligné l'importance de cette vertu.

La confiance chez Panikkar renvoie à l'espérance. Confier veut dire, dans ce contexte, espérer et ce mot renvoie en même temps à la foi. Avoir confiance peut aussi être traduit comme avoir foi en quelqu'un. L'auteur lui-même définit le mot : « Par espérance, j'entends cette attitude qui, espérant contre tout espoir, est capable de franchir les obstacles humains initiaux, notre faiblesse et nos adhésions inconscientes, mais qui est aussi capable d'aller au-delà de toutes les formes de visions profanes, au cœur même du dialogue, comme un appel supérieur vers l'accomplissement d'un devoir sacré ».² L'espérance comme la confiance est donc une attitude humaine qui va au-delà de tout, qui est capable de franchir tous les écueils, pour arriver

¹ R. Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, op. cit., p. 120.

² R. Panikkar, *Le dialogue intrareligieux*. Paris : Aubier, 1985, p. 90.

au but comme s'il s'agissait d'un devoir sacré. L'espérance est un élan particulier, une force qui mobilise.

Dans la société contemporaine évolue une progressive et contagieuse méfiance, implicite dans toutes les relations. Méfiance de tout et de tous. Panikkar est convaincu que cette attitude est due à l'isolement dans lequel se trouve l'homme d'aujourd'hui. En supprimant les relations ou en les basant sur la méfiance, l'homme est incapable de vivre dans l'harmonie et la sérénité. La méfiance porte vers l'animosité et la guerre. On se méfie de tout, de l'autre, de la nature, des proches et des lointains. Tous me souhaitent le mal. C'est une véritable paranoïa. L'homme est devenu un prédateur, *homo homini lupus*, disaient les anciens, un loup non seulement pour ses semblables mais aussi vis-à-vis du cosmos. La confiance, en revanche, porte vers la paix et l'amour. Il faut commencer à croire au projet humain, à la collaboration entre tous les humains dans la seule et même aventure de l'être, dit Panikkar.

La confiance doit aussi s'apprendre et implique rompre avec le cycle de la violence que la société consumériste impose. Autrui n'est pas mon ennemi mais mon partenaire. Dans le contexte actuel, la confiance est aussi une vertu. Il faut croire en Dieu et en l'homme mais aussi au cosmos. Panikkar parle de faire confiance au « principe cosmologique »¹ qui a rapport à la question que nous avons posée au début de notre travail : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Cela veut dire croire qu'il y a quelque part un fondement, un dernier fondement de tout. « L'ultime fondement pour cette confiance cosmique repose sur la conviction, quasi universelle, qui croit que la réalité est ordonnée, en d'autres mots, elle est bonne, belle et vraie ».² Nous retrouvons ici l'idée de l'ordre dont nous avons déjà parlé.

Lorsque Panikkar parle de la confiance, il a sûrement dans l'esprit l'idée d'une confiance cosmique qui fait référence à un ordre bien établi. Notre théologien dit que dans le passé l'idée que l'« univers est gouverné par *rta*³, par Dieu, par *pratityasamutpada*⁴ » était reçue sans difficulté. Ainsi, « les enfants pouvaient faire confiance à leurs parents, les gouvernés à leurs gouvernants, les agriculteurs à la terre, le citoyen aux lois ».⁵ Même si aujourd'hui la réalité est autre, une idée demeure pour notre auteur : « la discipline et la hiérarchie sont nécessaires,

¹ R. Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, op. cit., p. 142.

² *Idem*.

³ « Ordre cosmique et sacré, sacrifice comme loi universelle ; également, vérité ; l'ultime structure dynamique et harmonique de la réalité » ; cf. R. Panikkar, *La plénitude de l'homme*, op. cit., p. 282.

⁴ « Doctrine bouddhiste du surgissement conditionné ou dépendant qui affirme que rien n'existe en soi et par soi, rien ne porte en soi les conditions de son existence, tout est en relation et conditionné avec tout, dans le cycle de l'existence » ; cf. R. Panikkar, *Invitación a la sabiduría*, op. cit., p. 245.

⁵ R. Panikkar, *El mundanal silencio*, op. cit., p. 37.

parce qu'elles correspondent à la nature même de la réalité ».¹ Ce qui montre d'une manière évidente la place préférentielle qu'a la vertu dans la pensée de Panikkar. Celui qui obéit ne se trompe pas, dit également une certaine tradition. Cependant, la sécularité moderne a malheureusement sapé cette confiance, si bien qu'il serait naïf de simplement laisser faire. L'opinion qui prévaut aujourd'hui est qu'il faut prendre en main son propre destin. La vie a maintenant des proportions cosmiques, le futur ne dépend pas que de nous. L'ordre cosmique prêché auparavant n'est plus une sécurité. Il n'est pas rare d'entendre aujourd'hui que l'individu peut échouer, tout comme peut disparaître l'univers. Dans ce contexte, il faudrait tout de même croire qu'il y a un ordre à respecter dans l'univers, tout en prenant dans ses propres mains le cours de l'histoire. Il n'est pas question d'un ordre établi par une divinité ou souveraineté quelconque, comme celle qui a mis en route l'horloge de Descartes. Il s'agit d'une autre forme d'ordre. Dès leur apparition dans le monde, les choses « savent » quelle est la tâche qu'elles doivent réaliser. Un pommier ne donne pas de poires et d'un chien ne naissent pas des chevaux.

Le problème est apparu d'une manière encore plus évidente lorsque l'homme a altéré, consciemment ou pas, l'ordre naturel. Les rythmes dont nous avons parlé plus haut ont été brisés, certains animaux ne se trouvent plus dans leur habitat approprié car ils ont été mis intentionnellement dans d'autres lieux. Il en va de même des plantes et d'autres organismes. L'ordre de l'univers n'a pas été et n'est plus respecté. Il est difficile dans ces conditions de faire confiance à l'homme, mais il faut pourtant croire qu'on pourra retrouver la route de retour vers un certain ordre qui finira par s'imposer. Les défenseurs de l'hypothèse Gaïa croient, eux aussi, que comme organisme, la planète trouvera d'une manière ou d'une autre l'équilibre requis pour continuer à tourner, au préjudice notamment de la vie humaine. Panikkar ne l'exprime pas ainsi, il croit, certes, qu'un effondrement est envisageable, mais encore plus à la possibilité (elle est déjà là !) d'un changement. Sa vision est entièrement positive contre toute manifestation ou preuve évidente d'égarement.

Mais l'espérance ne demeure pas jusqu'à la fin. Elle est la valeur basique de l'homme historique, comme nous l'avons déjà dit. L'homme préhistorique selon Panikkar, rappelons-nous, est fasciné par le passé. Dans l'ordre établi, certains jouaient le rôle de mémoire, de transmetteurs de la tradition. C'est ce que notre auteur a voulu nommer la « conscience non-historique ». De nos jours prévaut le mythe de l'histoire où se trouve l'homme historique,

¹ *Idem.*

l'homme civilisé dont la caractéristique principale est la transcendance. L'espérance dans ce contexte se voit renforcée. L'homme historique a mis toute sa confiance non pas en un ordre déjà existant ou préétabli, mais dans celui qu'il a lui-même suscité. L'ordre technologique est venu remplacer un ordre qui préexistait. Dans ce contexte, l'homme vit en fonction du futur. Il attend des jours meilleurs liés aux promesses technologiques. L'homme historique a surtout confiance en lui-même, il se fait confiance à lui-même. Il a du mal à faire confiance aux autres, il a du mal à travailler en équipe, pour le bien d'une communauté plus large que sa famille, voire que lui-même. Il ne défend plus que ses intérêts. Et pourtant, une lueur d'espoir est là, la crise de l'histoire est évidente pour Panikkar. L'homme contemporain commence à comprendre et à réagir autrement. Il se rend peu à peu compte que la technologie promise ne fait pas surgir une meilleure société. Les pauvres deviennent de plus en plus pauvres. La nouvelle conscience, elle, sait espérer autrement. Elle croit profondément en l'homme qui fait partie d'une famille plus grande, un homme qui a besoin de tous, des autres hommes, du cosmos et aussi de Dieu. L'homme de cette conscience transhistorique croit en la collaboration, car il croit que tout est lié. Celle-ci devient une vertu dans ce nouvel âge.

3.5.2.4 La collaboration

Dans l'actualité¹, la solidarité est comprise en relation aux pauvres, aux exclus, aux victimes. Au XIX^e siècle, Léon Bourgeois parlait déjà de la solidarité entre les hommes et entre les générations car pour lui « l'individu isolé n'existe pas ».² Les hommes sont tous interdépendants. A. Comte-Sponville lie la solidarité à une sorte de socialisation de l'égoïsme : « Etre généreux, c'est se libérer, au moins partiellement, de l'égoïsme. Etre solidaires, c'est être égoïstes ensemble et intelligemment. [...] La solidarité est le contraire de l'égoïsme. La solidarité serait plutôt sa socialisation efficace ».³ Si tout est lié dans la réalité, on ne peut pas ne pas collaborer les uns avec les autres. Chez Panikkar la collaboration est rattachée à la solidarité. Etre solidaire signifie se sentir membre d'un ensemble plus ample. La solidarité s'exerce envers tous ceux qui ont besoin de moi et pour qui ma présence est définitivement nécessaire.

¹ Intéressante est la notion de « solidarité écologique » qui revient dans le contexte de la crise écologique et que l'on pourrait rapprocher de la pensée de notre auteur. C. et R. Larrère la définissent comme « un devoir résultant de la prise de conscience de l'interdépendance de tous les êtres vivants (humains compris) au sein d'une communauté multispécifique » ; voir *Penser et agir avec la nature*, op. cit., p. 125.

² Cité par A. Thomasset, *Les vertus sociales*, op. cit., p. 93.

³ A. Comte-Sponville, « Solidarité », *Dictionnaire philosophique*, op. cit., p. 544-547.

Dans son ouvrage *Paix et désarmement culturel*, notre auteur exprime l'une de ses plus profondes convictions : « Aucune culture, religion ou tradition ne peut résoudre isolément les problèmes du monde ».¹ Comme toile de fond de la collaboration et de la solidarité se trouve le pluralisme. Panikkar dit encore : « Si tout se répercute en tout et si néanmoins les hommes et les cultures sont divers, la caractéristique essentielle que doivent cultiver les cultures, les religions et les traditions est le pluralisme, comme fondement de l'interculturalité ».² Une autre manière d'exprimer cette idée, positive cette fois-ci, serait de dire que toute culture, religion et tradition offre une voie de salut à qui découvre en soi le noyau ineffable de l'homme. L'acceptation du pluralisme est donc essentielle. Il ne pourra pas y avoir de collaboration sans avoir accepté auparavant l'existence précieuse d'autrui. Cette idée est d'une très grande importance.

En effet, l'uniformité et l'unicité n'ont pas besoin de la solidarité. Un esprit unique n'a pas besoin des autres, « L'autre en tant qu'autre n'existe pas ».³ C'est dans le pluralisme que la collaboration et la solidarité peuvent voir le jour. C'est dans l'acceptation de la diversité en tant que richesse que l'esprit d'entraide naîtra. Sans s'opposer directement et ouvertement à la globalisation, Panikkar rejette une tendance contemporaine évidente qui veut faire disparaître les différences, notamment culturelles en imposant une culture universelle. C'est pour cela que l'interculturalité est une urgence. Comprises comme vertus, la collaboration et la solidarité ont besoin de développer un esprit interculturel.

Il faut cependant penser à bien définir les mots. Pluralisme ne veut pas dire pluralité, il faut davantage qu'une multiplicité de « choses » pour qu'il puisse y avoir pluralisme. Il existe beaucoup de familles, de tribus, d'églises, de religions, mais cette pluralité d'expressions ne fait pas le pluralisme. Le pluralisme renvoie, selon notre auteur, à une harmonie inaccessible : la diversité est une nécessité. Le problème du pluralisme (parce qu'il s'agit vraiment d'un problème !) surgit lorsqu'on ne peut pas exclure l'autre qui est différent de la réalité qui est la mienne. « Le problème du pluralisme, dit Panikkar, surgit lorsque nous sommes confrontés à un conflit insoluble de valeurs essentielles : d'une part, nous ne pouvons renoncer aux exigences de notre conscience personnelle ; de l'autre, nous ne pouvons renoncer à ce qu'exige notre compréhension de la situation. [...] Le problème du pluralisme est le problème du cas limite, de l'instance suprême [...]. Le pluralisme naît dans le domaine de ce qui, pour nous,

¹ R. Panikkar, *Paix et désarmement culturel*, op. cit., p. 50.

² *Ibid.*, p. 51.

³ R. Panikkar, *Pluralisme et interculturalité*, op. cit., p. 40.

n'est pas négociable ».¹ Il est question pour notre auteur de transformer la « tension dialectique » en « tension dialogique ». Il s'agit donc d'accepter qu'il y a quelque chose qui nous dépasse, de non compréhensible. Nous sommes ici de nouveau rapportés à la vertu du dialogue et à la confiance, montrant ainsi l'interconnexion qui existe entre toutes les vertus. Notre auteur l'exprime ainsi : « La manière de traiter un conflit pluraliste n'est ni l'effort de chaque partie de convaincre l'autre, ni le recours à la seule dialectique, mais un dialogue dialogal, lequel conduira à une ouverture réciproque aux intérêts de l'autre, à la recherche d'une participation à quelque chose de commun ».² Panikkar cite et interprète l'évangile, surtout le kérygme de Jésus dans le sermon sur la montagne : « Je vous dis de ne pas tenir tête au méchant » (Mt 5, 39), d'autres versions traduiront : « Ne te dresse pas contre l'homme qui te fait du mal ». Pour notre auteur, ce texte est un exemple de ce qu'il faut faire :

Nous pouvons nous opposer au mal, nous devons résister au démon, comme le dit Jacques, mais nous ne devrions pas opposer de résistance à l'homme qui fait du mal ; nous devrions même lui tendre la joue gauche et, lui offrant notre manteau, l'accompagner un mille de plus. Pourquoi ? Parce que, si vous agissez autrement, vous serez entraîné dans le jeu dialectique ; vous devrez construire un autre pouvoir pour l'opposer au premier. C'est ainsi, de réaction en contre-réaction, d'élan en contre-élan, que se produit ce mouvement de balancier du monde qu'on ne connaît que trop. [...] 'Ne pas tenir tête au méchant'. Quand vous déclarez la guerre au mal, vous vous retrouvez non seulement immergés en lui, mais aussi dépendants de lui. Vous n'êtes plus libres de vivre selon vos objectifs. Vous êtes pris dans le filet du mal et peu importe que vous vainquiez ou soyez défait : le poison est déjà en vous.³

La manière de lutter contre ce que chacun considère être les forces du mal ou simplement à l'opposé de nos opinions ou convictions ne consiste pas, pour notre théologien, à s'opposer dialectiquement avec ce que nous croyons être le « non-mal », mais à « transformer, convertir, convaincre, évoluer, répondre, et tout cela surtout de l'intérieur, comme levain, comme témoin, comme martyr ».⁴ Le pluralisme ne consiste pas en une simple reconnaissance des voies multiples (pluralité), il demande que nous découvriions qu'il peut exister des voies multiples qui conduisent au but. Ce n'est pas le fait mais l'esprit du fait. Nous retrouvons pour cela à nouveau le thème de la mystique, et nous pensons qu'il est urgent que le contemporain développe une nouvelle imagination et qu'il fasse une nouvelle expérience mystique. Le pluralisme implique la reconnaissance d'un plus ; c'est plus qu'admettre des perspectives différentes sur une question, c'est la perception que le réel est plus que la somme de toutes les

¹ *Ibid.*, p. 47-48.

² *Ibid.*, p. 63-64.

³ *Ibid.*, p. 66-67.

⁴ *Ibid.*, p. 68.

opinions possibles. Ce qu'exprime bien Panikkar : « aucun groupe, aucune vérité, aucune société, idéologie ou religion ne peut formuler une revendication totale sur l'Homme, car l'Homme est toujours insaisissable, inaccompli, non fini, infini – encore en voie de formation, en route, itinérant – de même que la réalité entière, dont l'Homme est un participatif actif. C'est cette participation libre et active, et pourtant seulement participation, qui fait que nos vies sont réellement dignes d'être vécues ».¹

Pour que la vertu de la collaboration ou solidarité puisse naître, il faut accepter au plus profond de soi-même que la réalité est plurielle, qu'il y a quelque chose qui nous dépasse et qu'on ne pourra peut-être jamais saisir. Ce qui veut dire tout simplement accepter l'autre dans sa différence radicale par rapport à une vision (la mienne !) de voir et d'agir dans le monde. C'est une *attitude humaine fondamentale* qui ne réduit pas le réel à une vérité unique. Le pluralisme devient ainsi un véritable défi, dès lors qu'il s'avère nécessaire de dépasser toute absolutisation. Il nous faut aller au-delà du *logos*.

L'Académie a forgé une très grande variété de mots concernant la culture : a-culturation, in-culturation, trans-culturation, multi-culturation. Panikkar est l'un des pionniers et principal représentant de ce qu'on appelle aujourd'hui l'interculturalité. L'inculturation ne suffit plus, il faut l'interculturalité. Autrement dit, un esprit ouvert qui permet l'osmose, l'enrichissement mutuel. Et pour cela il faut être convaincu que la réalité est constituée par des relations et que tout dépend de tout pour exister et subsister. La reconnaissance du pluralisme est le ciment de l'interculturalité. Celle-ci fait partie des préalables ou conditions *sine qua non* de la solidarité, laquelle renvoie inévitablement à l'interdépendance des choses. L'homme avec ses pairs, mais aussi avec les animaux, les plantes, les montagnes, enfin, avec la réalité tout entière. L'interculturalité prend comme point de départ la conviction que chaque culture singulière est un monde et non pas une simple vision particulière du monde. C'est un monde où l'on vit réellement. Si la solidarité est une vertu, il s'avère urgent d'être formé à l'interculturalité, ce qui veut dire s'ouvrir à l'inter-relationalité, forger dans les esprits cette attitude humaine qui ouvre au dialogue dialogal dans lequel nous nous éduquons réciproquement. Pour Panikkar, il existe des « invariants humains » et non pas des universels culturels. Tous ont besoin de manger, de travailler, de se reposer, mais la signification que chacun donne à ces actions dépend de facteurs culturels qui nous échappent. Mais, assure notre auteur : « Je peux l'aimer et, en l'aimant, commencer à le connaître, en élargissant mon champ de conscience. Je ne peux pas

¹ *Ibid.*, p. 74.

affirmer : ‘Je comprends ne pas te comprendre’, mais je peux dire : ‘Je suis conscient de ne pas te comprendre’, et cette conscience est emplie de sympathie et d’amour ».¹

Nous arrivons ainsi à notre dernière vertu et à la cime de la proposition de Panikkar : l’amour. Voyons comment notre auteur la comprend.

3.5.2.5 L’amour

Cette vertu, si l’on peut encore l’appeler ainsi, est celle sur laquelle la tradition – autant philosophique que théologique – s’est le plus longuement exprimée.

Chez Panikkar, tout ce qui a été dit précédemment sur les vertus n’est pas possible sans amour. Comme le dit Comte-Sponville : « Sans l’amour, que resterait-il de nos vertus ? ».² Pas de justice ou d’ordre possible sans amour ; pas non plus de dialogue sans écoute de l’autre, écoute qui n’est pas possible sans amour ; pas de confiance ou d’espérance sans croire que l’autre mérite que j’espère en lui ; la foi et l’espérance aboutissent toujours sur l’amour, mais sans celui-ci les autres ne sont pas possibles non plus ; enfin, comment espère-t-on être solidaire sans considérer l’autre comme une partie de moi-même ? Sans amour rien n’est possible, mais tout jaillit en même temps de l’amour. Panikkar le dit ainsi : « Il n’y a pas de rapport humain sans amour, sans quelque passion, jusque, possiblement, la haine ».³ L’amour est donc premier, il est le commencement et la fin de toute vertu.

L’amour peut être défini comme *eros*, mais aussi comme *philia* et *agapè*. Entrer dans le détail nous éloignerait de notre propos. De plus, de l’amour comme étant la vertu suprême nous avons déjà parlé amplement tout au long de ce travail : « Les choses humaines sont divines, le ciel est sur la terre, la compassion et l’amour sont les vertus suprêmes, la quotidienneté est la perfection et le séculier est sacré ».⁴ Il est très difficile de trouver une définition appropriée de l’amour. On le comprend mieux lorsqu’on parle de ses fruits. Il n’est pas vain de citer dans ce contexte le passage de l’épître de saint Paul aux Corinthiens (13, 1-13) :

¹ Quand je parlerais en langues, celle des hommes et celle des anges, s’il me manque l’amour, je suis un métal qui résonne, une cymbale retentissante. ² Quand j’aurais le don de prophétie, la science de tous les mystères et de toute la connaissance, quand j’aurais la foi la plus totale, celle qui transporte les montagnes, s’il me manque l’amour, je ne suis rien. ³ Quand je distribuerais tous mes biens aux affamés, quand je livrerais mon corps aux flammes, s’il me manque l’amour,

¹ *Ibid.*, p. 267.

² A. Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus*, op. cit., p. 296.

³ R. Panikkar, *Pluralisme et interculturalité*, op. cit., p. 407.

⁴ R. Panikkar, *El mundanal silencio*, op. cit., p. 56.

je n'y gagne rien. ⁴ L'amour prend patience, l'amour rend service, il ne jalouse pas, il ne plastronne pas, il ne s'enfle pas d'orgueil ; ⁵ il ne fait rien de laid, il ne cherche pas son intérêt, il ne s'irrite pas, il n'entretient pas de rancune ; ⁶ il ne se réjouit pas de l'injustice, mais il trouve sa joie dans la vérité ; ⁷ Il excuse tout, il croit tout, il espère tout, il endure tout. ⁸ L'amour ne disparaît jamais. Les prophéties ? Elles seront abolies. Les langues ? Elles prendront fin. La connaissance ? Elle sera abolie. ⁹ Car notre connaissance est limitée, et limitée notre prophétie. ¹⁰ Mais quand viendra la perfection, ce qui est limité sera aboli. ¹¹ Lorsque j'étais enfant, je parlais comme un enfant, je pensais comme un enfant, je raisonnais comme un enfant. Devenu homme, j'ai mis fin à ce qui était propre à l'enfant. ¹² À présent, nous voyons dans un miroir et de façon confuse, mais alors, ce sera face à face. À présent, ma connaissance est limitée, alors, je connaîtrai comme je suis connu. ¹³ Maintenant donc ces trois-là demeurent, la foi, l'espérance et l'amour, mais l'amour est le plus grand.

Il n'y a rien de plus grand que l'amour. C'est le sommet de la sagesse, c'est la sagesse elle-même. Tout se termine, sauf l'amour qui dure jusqu'à la fin.

On le sait désormais, Dieu, l'Homme et le Monde forment une communauté d'amour, en d'autres termes, une communauté de relations constitutives. L'amour est plus que le pont qui met en relation les uns avec les autres, il est ce qui leur donne existence. Tout est fait de relations, rien ne peut exister et subsister de manière isolée. Ce qui veut dire que sans amour il n'y a plus que l'absence d'être, la mort, la disparition, le néant. Renoncer aux relations avec notre entourage, c'est aussi renoncer à l'amour et cela représente la mort. Cela pourrait expliquer le dégoût de la vie, l'absence de sens, d'un bon nombre de nos contemporains, les crises existentielles de plus en plus généralisées dans notre société, touchant particulièrement des enfants et des adolescents, mais aussi chez des personnes âgées. Lorsqu'une vie est privée d'amour, elle n'a plus de sens. L'homme, ainsi que le monde meurent sans amour.

Chez notre auteur, l'amour pourrait se traduire de bien d'autres manières. Nous en retenons deux : l'amour est en effet synonyme de simplicité, mais aussi de renoncement. On pourrait dire, dans le contexte qui nous occupe, que l'amour n'implique pas une donation, mais plutôt un renoncement, c'est-à-dire une vie simple.

A. L'amour compris comme renoncement

Lorsqu'on parle de l'amour ou de la charité dans le contexte de la justice sociale, on fait toujours référence à la redistribution des biens, voire à une redistribution du surplus. C'est sans doute une conception étroite de la charité. On pourrait aussi essayer une définition plus élargie : « ce que nous possédons dans les pays occidentaux a été pris, pour partie, sur le nécessaire des

autres, et ce que nous utilisons est prélevé, pour partie, sur le nécessaire de nos descendants »¹, affirme le groupe de réflexion du Diocèse de Nantes. Il est question d'aimer le prochain et le lointain, aussi bien dans l'espace que dans le temps et de rendre ce qui a été pris.

Panikkar reformule cette idée de la manière suivante : « Aimer son prochain comme soi-même ne signifie pas lui vouloir du bien comme à un être séparé, mais veut dire élargir mon cœur (amour) de telle sorte que l'autre devienne une partie de moi-même ».² Il n'est pas simplement question de donner quelque chose à autrui. L'amour est plutôt compris ici comme un saut hors de notre centre, autrement dit, comme un renoncement à soi-même pour regagner notre véritable identité : l'autre fait aussi partie de mon moi. Mais, pour que l'on puisse arriver à sortir (transcender) de nous-mêmes, il faudrait d'abord connaître « le noyau infini qui habite dans notre immanence ».³ Immanence et transcendance sont donc liées. Ainsi, de même que la foi est l'ouverture vers l'ineffable, de même l'amour est l'ouverture vers l'autre et la connaissance l'ouverture vers soi-même. Nous l'avions déjà dit : l'amour est la racine de la compréhension. Il faudrait donc comprendre l'amour non pas comme une donation des choses extérieures mais comme un renoncement. En d'autres termes, il faut passer du « donner » au « ne pas prendre ». Vouloir donner du surplus peut signifier prendre de ce qu'on a pour soulager les besoins d'autrui. Si cela peut bien être un acte d'amour, il le sera davantage si l'autre est considéré comme une partie de moi-même. Aimer est être catapulté vers l'aimé pour reconnaître ensuite qu'il n'est pas loin de moi, mais qu'il fait partie de moi. Car « connaître vraiment, c'est devenir la chose connue sans cesser d'être ce que l'on est »⁴, assure notre auteur. Cette façon de devenir ou de passer à l'existence n'est pas vraiment un changement, ni un mouvement qui, partant de ce que nous étions, se dirige vers ce que nous serons. Ce passage à l'existence est la croissance authentique de l'Etre qui « est Etre ». C'est le rythme de la réalité que prône le théologien espagnol.

Cette idée d'une charité comprise comme renoncement est intéressante dans le contexte de la crise écologique. On pourrait faire appel ici à la notion de don de J.-D. Causse. La pensée du don « est une pensée de la récréation de l'existence, plus que de la création »⁵, dit-il. Le don doit être invisible ce qui fait penser à une démaîtrise du don, car seul le non-savoir a le pouvoir de soustraire l'éthique à la logique comptable. « Je sais ce qui t'est nécessaire à la lumière de

¹ Service de formation du Diocèse de Nantes, *Simplicité et Justice. Paroles de chrétiens sur l'Ecologie*, op. cit., p. 202.

² R. Panikkar, *Mystique, plénitude de vie*, op. cit., p. 101-102.

³ *Ibid.*, p. 378.

⁴ *Ibid.*, p. 101.

⁵ J.-D. Causse, *L'instant d'un geste. Le sujet, l'éthique et de don*. Genève : Labor et Fides, 2004, p. 49.

ce qui l'est pour moi »¹ affirme l'auteur, mettant en relation le « tu » et le « je ». L'idée du don qui fait naître l'autre peut aussi être accompagnée du « ne pas prendre » comme une invitation à réfléchir sur nos véritables besoins. Avons-nous besoin de tout ce qu'on a et de tout ce qu'on acquiert tous les jours ? Cela peut être aussi une critique profonde de l'exploitation dudit tiers-monde par les pays riches. Que mange-t-on ? D'où vient tout cela ? Dans quelles conditions cela a-t-il été produit ? Amour et justice sont inséparables. Aimer autrui ne doit pas simplement signifier lui donner un peu de ce que l'on a, mais tout lui donner parce qu'il est une partie de moi-même. L'amour est le principe suprême qui réunit tout, c'est la « force qui lie tout »² et qui donne l'existence.

Cette idée du renoncement peut aussi être rapprochée de l'idée de non-puissance défendue par J. Ellul, comprise comme récusation du pouvoir. Dans son ouvrage *Anarchie et christianisme*, il assure que la pensée chrétienne et la pensée anarchiste sont liées, notamment en ce qui concerne la liberté et le rejet de l'État en tant qu'autorité. Panikkar et Ellul sont très proches l'un de l'autre sur ce dernier point, comme nous le verrons par la suite. En outre, Ellul est convaincu que les chrétiens se sont éloignés de l'Évangile, principalement au IV^e siècle, lorsqu'avec Constantin, le christianisme a été érigé en religion d'Etat puis, lorsqu'avec la Renaissance, il s'est mis au service des riches, particulièrement de la bourgeoisie. Dans un autre texte où J. Ellul critique le marxisme et prône l'anarchisme, il écrit : « les chrétiens ne peuvent être aux côtés que des seuls anarchistes et jamais des marxistes pour qui l'Etat n'est inacceptable que dans la mesure où il est bourgeois »³ car, « Il n'y a de liberté que dans la conquête de la liberté. Aucun pouvoir ne peut donner de la liberté aux hommes. La récusation du pouvoir est la seule voie de l'actualisation d'une liberté ».⁴ Dans ce sens, l'amour exige forcément de renoncer au pouvoir. Ellul ajoute : « C'est en combattant contre le pouvoir que se forment les qualités humaines, la vertu, le courage, la solidarité, la loyauté... Encore faut-il que ce combat soit mené avec les armes de la vérité, de la justice, de l'authenticité (et j'ajouterais volontiers, de la non-violence) ».⁵

¹ *Ibid.*, p. 97.

² R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 158.

³ J. Ellul, *L'idéologie marxiste chrétienne. Que fait-on de l'évangile ?*, op. cit., p. 220-221.

⁴ *Ibid.*, p. 223.

⁵ *Ibid.*, p. 225.

Amour et renoncement vont donc ensemble. Mais, si l'amour est compris comme renoncement, il peut aussi être compris comme « absence d'excès »¹ ou comme simplicité, car l'amour est aussi harmonie.

B. L'amour compris comme simplicité

Le principe fondamental de la vie monastique est la simplicité et, puisque nous avons tous la capacité d'être des moines, la simplicité peut ainsi devenir un principe de vie. Le mode de vie des contemporains est devenu très compliqué. L'homme est préoccupé et angoissé parce que la vie accélérée, hyperactive et remplie de choses le domine et le déconcerte. La vie monacale dans le monde prêché par Panikkar implique une réaction radicale contre cet état de fait. « Le moine est un anticonformiste »², dit Panikkar, il est celui qui va à contre-courant. Le moine est donc celui qui est arrivé à se libérer de ses fausses envies. Il sait donc mener une vie simple, simplicité qui est dans son cœur et qui se reflète dans son corps. Le moine habite la simplicité parce qu'il a été capable de reconnaître le véritable rythme de la vie. La vie monacale dans le monde est en elle-même une critique du temps accéléré. Panikkar comprend cette vie monastique ou monacale comme la recherche de l'absolu, comme la quête de l'*ab-solu*, c'est-à-dire de la libération de la multiplicité.

L'amour compris comme simplicité doit s'apprendre et se mettre en pratique. Il doit être conquis. Cela se fait en se rendant compte de la multiplicité dans laquelle on a été entraîné. Il faut donc retrouver l'essentiel des choses et de nous-mêmes. Mais il ne faut pas comprendre cette quête de la simplicité comme un abandon de tout. Rappelons-nous la figure du moine. Pour être moine, il faut une initiation et une nouvelle naissance. C'est la *metanoïa* que nous avons déjà évoquée dans ce mémoire et dont beaucoup d'auteurs se réfèrent aujourd'hui. Ce doit être un désir ardent. Le point de départ se trouve alors dans le cœur : « ce cœur doit être mis en pièces, ou, plutôt, une fois que le cœur est en morceaux, on peut le recomposer d'une manière plus ample et plus profonde qu'antérieurement ».³ Il implique le désir profond de retrouver ce qu'on est appelé à être.

Pour devenir moine il faut donc une initiation, il faut « tomber aux pieds du gourou, laisser sa propre maison et/ou sa propre famille, se rendre dans la montagne, renoncer au

¹ R. Panikkar, *Paix et désarmement culturel*, op. cit., p. 126.

² R. Panikkar, *Eloge du simple*, op. cit., p. 53.

³ *Ibid.*, p. 68.

monde ».¹ Il n'est pas suffisant de vouloir, il faut se faire accompagner, trouver un guide. Les conditions *sine qua non* d'une vie monacale sont donc au nombre de deux : la conversion du cœur et l'accompagnement. Le « moine moderne » doit rompre avec une vie multiple et remplie de choses superflues. Il ne s'agit pas de se retirer ou de renoncer au monde, bien au contraire, être moine veut dire être entièrement dans le monde, car le monde dans la pensée de notre auteur est une partie constitutive de la réalité, si bien qu'on ne peut pas ne pas être dans le monde. Le moine moderne doit en revanche fuir la futilité, la banalité, l'égoïsme, l'individualisme et l'injustice. Il doit privilégier l'être sur l'avoir et le faire. Il est évident que Panikkar accorde une grande importance aux vertus. L'amour compris comme simplicité est une vertu qu'il faut acquérir et entretenir, elle ne vient pas « d'en haut ».

L'éthique dont nous parlons, à la lumière de la pensée de notre auteur, est donc plus qu'un ensemble de normes à respecter, elle est une sagesse qui naît lorsque « l'amour de la connaissance et la connaissance de l'amour s'unissent ».² Aujourd'hui, dans le monde académique s'apprennent beaucoup de choses, on privilégie le *logos* par rapport à la sagesse. Ne serions-nous pas en train d'oublier quelque chose ?

L'amour est le sommet de toutes les vertus, il implique une pleine reconnaissance d'autrui comme étant une partie de moi-même. Aimer l'autre veut dire aimer « l'étincelle qu'il y a en lui de l'Absolu qu'il est »³, mais cette étincelle est aussi en moi, car l'amour est un courant qui circule en tous et qu'il faut reconnaître et maîtriser. L'amour peut être finalement compris comme la célébration de l'énergie qui est dans tous les êtres, c'est l'énergie de l'Absolu qui fait de tous une seule et même famille. Et si l'amour est une célébration, il existe subséquentement une relation étroite entre éthique et liturgie.

3.6 Ethique et liturgie

L'éthique éco-théo-sophique que nous proposons implique la reconnaissance de l'autre comme faisant partie d'un ensemble plus ample que moi-même et duquel le moi est dépendant pour pouvoir être. Elle implique donc un dialogue, une relation qu'on pourrait dire de nature « liturgique ».

¹ *Ibid.*, p. 69.

² R. Panikkar, *Invitación a la sabiduría*, op. cit., p. 143.

³ R. Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 305.

L'importance de la liturgie dans le cadre de la crise écologique a été surtout mise en exergue par les Eglises orthodoxes, comme nous l'avons vu dans la première partie de cette recherche. Rappelons quelques notions.

Pour les Eglises orthodoxes, le salut se joue dans le monde et l'histoire du salut devient une liturgie, car elles considèrent que la célébration liturgique de l'Eglise a une portée cosmique. Dans cette célébration liturgique, l'homme représente le prêtre de la création. Souvenons-nous des mots de Celia Deane-Drummond pour qui le rôle de l'humanité est de permettre la transformation du cosmos : « Le rôle sacerdotal pourrait signaler la possibilité de la transfiguration du cosmos, mais il est celui qui est marqué par la création non humaine 'concelebrant dans l'offre de la gloire de Dieu' »¹. M. Maxime Egger, théologien orthodoxe, affirme que le liturge n'est pas simplement un gérant de la nature, mais celui qui l'embrasse et la célèbre. Il fait plus que la respecter, il l'aime comme lui-même. « C'est en devenant les liturges de la création que nous serons de bons rois, des intendants fidèles et des hôtes respectueux, capables de répondre en profondeur à la crise écologique »², dit-il. Ce n'est pas l'eucharistie en tant que sacrement institutionnel qui est visée mais « le geste et la dynamique – personnelle, communautaire et cosmique – dont elle témoigne et qui ont une signification symbolique et spirituelle universelle : l'avènement de l'*homo eucharisticus* comme antidote à l'*homo æconomicus*, la genèse de l'*homo adorans* comme complément à l'*homo sapiens* et *faber* ».³ Comme nous l'avons déjà vu, dans la perspective d'une écospiritualité, M. M. Egger propose six gestes ou actions essentielles pour grandir en humanité : remercier (la création est un don de Dieu), louer, donner du sens, transformer créativement, offrir et partager, gestes qui tous font référence à une action liturgique.

La relation entre éthique et liturgie est plutôt récente. La théologie protestante anglophone, et notamment le mouvement communautaire, en avait déjà manifesté un intérêt tout particulier dans les années 1970. Elle avait ensuite été soulignée par les participants du colloque « Liturgie, éthique et peuple de Dieu » qui avait eu lieu à Paris en 1990 dans le cadre de la XXXVII^e semaine d'études liturgiques. C. Andronikof résume en un paragraphe cette relation :

La sainteté, ou la perfection, nous est donc enjointe comme la norme de notre éthique. Pris de vertige devant l'immensité d'une telle tâche, nous ne saurions que crier avec angoisse,

¹ « The priestly role could be said to point to the possibility of transfiguration of the cosmos, but it is one that is marked by non-human creation as 'concelebrants in the offering of glory to God' » ; cf. C. Deane-Drummond, *Eco-Theology*. Londres : The Cromwell Press, 2008, p. 61.

² M. Maxime Egger, *La Terre comme soi-même. Repères pour une écospiritualité*, op. cit., p. 214.

³ *Ibid.*, p. 215.

comme le firent les apôtres eux-mêmes : ‘Mais alors, qui peut être sauvé ?’. Jésus ne le cache pas : ‘Aux hommes, c’est impossible’. Seulement, il ajoute : ‘Mas pas à Dieu’ (Mc 14, 26-27 et par.). Le salut, but de l’éthique, n’est donc pas l’affaire de l’homme seul par son comportement, quand même celui-ci serait moralement irréprochable : il dépend d’un don de Dieu, d’une grâce accordée à la personne. Quitte pour celui-ci de la rendre agissante en lui-même, essentiellement par la prière et par les sacrements. Il est donc clair que tant par son principe que par sa réalisation, l’éthique chrétienne, *lex existendi* et *operandi*, s’exerce en fonction d’une *lex credendi* qui est elle-même régie par la *lex orandi* ; elle est donc de nature liturgique.¹

C’est donc parce que l’homme a compris que son salut ne dépend pas de lui seul qu’il s’adresse à Dieu pour lui demander son secours. Les efforts de l’homme doivent être accompagnés de l’amour de Dieu qui sauve. A vrai dire, l’éthique de sainteté et la pureté dans la torah étaient des sujets abordés par le Premier Testament. Ce sont les prophètes qui en tisseront le lien, pour que la législation définitive de la Torah consigne finalement le témoignage. H. Cazelles nous le rappelle :

La législation définitive de la Torah va enregistrer cette liaison entre l’éthique et le culte. La loi dite de sainteté connaît une nouvelle édition avec un nouveau calendrier liturgique (Lé 23) et avec des précisions sur les exigences auxquelles sont soumis prêtres et grands prêtres. Elle garde de la première édition ses préceptes éthiques, développant même ceux qui concernent la famille (ch. 18 et 20). De plus, ‘Tu aimeras ton prochain comme toi-même’ (ch. 19).²

Cependant, la relation étroite entre ces deux disciplines ne semble pas avoir été prise en compte par les théologiens. C’est bien ce qu’affirme Ph. Bordeyne dans son article « La liturgie comme ressource pour la formation éthique des sujets »³ auquel nous renvoyons pour une étude historique plus détaillée de cette question. Il s’avère que l’intérêt grandissant pour une éthique des vertus se trouve à la base de cette relation. Dans le contexte protestant, deux figures sont à mentionner, à savoir, A. MacIntyre et S. Hauerwas. Ce dernier affirme que l’insertion de la foi dans la longue histoire d’un peuple est décisive pour l’éthique chrétienne. Du côté catholique, le moraliste français Xavier Thévenot a aussi fait valoir l’importance de la liturgie pour la formation des sujets éthiques. Il trouve dans l’eucharistie une image de l’agir éthique qui invite les sujets à se convertir et attribue le potentiel éthique de la liturgie eucharistique à son « homologie de structure » avec l’existence morale. Ph. Bordeyne est convaincu que : « La

¹ C. Andronikof, « Ethique et liturgie », Conférences Saint-Serge XXXVIIe Semaine d’études liturgiques, *Liturgie, éthique et peuple de Dieu*. Rome : Ed. Liturgiche, 1991, p. 22-23.

² H. Cazelles, « Ethique de sainteté et de pureté dans la Torah », Conférences Saint-Serge XXXVIIe Semaine d’études liturgiques, *Liturgie, éthique et peuple de Dieu*, op. cit., p. 79-80.

³ Cf. Ph. Bordeyne, « La liturgie comme ressource pour la formation éthique des sujets. », *Recherches de Science Religieuse*, 2007, 1, tome 95, p. 95-121 ; disponible sur www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2007-1-page-95.htm.

pastorale contribue à l'intelligence de ce qui se joue dans la liturgie pour la formation éthique des sujets. Elle permet de scruter les rapports entre la foi et la culture, mais aussi d'accéder aux actes de responsabilité posés par des sujets. Des catéchumènes entendent l'appel éthique contenu dans l'évangile et apprennent à marcher à la suite du Christ. Des équipes pastorales composées de prêtres, de diacres et de laïcs s'efforcent d'ajuster la liturgie aux besoins contemporains, notamment pour le ressourcement de la vie morale dans le récit pascal de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ »¹ et nous croyons aussi que la relevance de la vie communautaire incite encore plus cette relation. Finalement, le groupe de réflexion du diocèse de Nantes invitait, d'une part, à reprendre « le rôle spécifiquement liturgique [de l'homme] au sein de la création »², car il est le prêtre de la création et, d'autre part, à « réinventer une façon de célébrer aujourd'hui les beautés de la création, en nous inspirant par exemple des pratiques liturgiques des 'jeunes Eglises' ».³

A la lumière de ce que nous venons de développer et dans le contexte de l'intuition cosmothéandrique de Panikkar, la relation entre éthique et liturgie paraît évidente. Le dialogue est défini par le théologien espagnol comme étant « un rite ou [...] un acte cultuel ou un acte liturgique ».⁴ Ainsi, en tant qu'acte liturgique, Panikkar affirme que le dialogue « manifeste la non-dualité de la théorie et de la pratique, de l'individu et de la communauté, du politique et de la religion, du divin et de l'humain. Le dialogue n'est pas une nouvelle religion à laquelle tous, hommes et choses, sont conviés, et qui a pour but de transformer toutes choses en préservant l'identité de toutes les parties et de tous les participants. Chaque liturgie est un processus de transformation, une transfiguration ».⁵ Si le dialogue est une vertu, il doit alors y avoir une relation étroite entre lui et l'éthique. Le dialogue entre les hommes et entre ceux-ci et toutes les autres entités existantes devient aussi une action éthique, d'autant plus que tous se trouvent dans la même aventure de la vie de recherche du bonheur et de pleine réalisation.

Ajoutons que, si les vertus sont toutes étroitement et inséparablement liées, la liturgie doit être aussi le lieu de « la mémoire des souffrances du passé qui permet une compréhension de la pratique humaine et une autocompréhension de l'homme à partir de son histoire ».⁶ Dans

¹ Cf. Ph. Bordeyne, « La liturgie comme ressource pour la formation éthique des sujets. », *op. cit.*, p. 19 (numérotation de la version digitale).

² Service de formation du Diocèse de Nantes, *Simplicité et Justice. Paroles de chrétiens sur l'Ecologie*, *op. cit.*, p. 223.

³ *Ibid.*, p. 226.

⁴ R. Panikkar, *L'inévitable dialogue*, *op. cit.*, p. 82.

⁵ *Ibid.*, p. 82-83.

⁶ W. Kroh, « Fondements et perspectives d'une éthique écologique. Le problème de la responsabilité de l'avenir, un défi à la théologie », *Concilium*, 1991, 236, p. 113.

cet article, l'auteur définit le christianisme non pas comme une communauté d'argumentation mais comme une communauté du souvenir, un lieu concret du souvenir des souffrances, autrement dit, la liturgie doit devenir une raison anamnétique en vue de la liberté. C'est de cette source que la communauté boit pour mettre en œuvre la responsabilité collective. Panikkar l'exprime ainsi : « Quand nous vivons une expérience, c'est le fait qu'elle perdure dans notre mémoire qui nous permet d'en parler [...]. Nous préférons parler de 'mémoire' dans son sens le plus général, qui embrasse tant le souvenir (anamnēsis) que la faculté (mnēmē) ».¹ Faire anamnèse veut dire revivre d'une certaine manière l'expérience. Or, la liturgie comme anamnèse est le lieu privilégié du souvenir, donc de l'élan nécessaire pour l'instauration de la justice, du dialogue, de la confiance, de la collaboration et surtout de l'amour. Dans la liturgie, la lecture des récits bibliques peut fonctionner comme l'inspiration de la motivation et de la pratique chrétiennes, en d'autres termes, comme le lieu privilégié de l'éthique chrétienne. Terminons ce paragraphe en reprenant les mots de notre auteur concernant la liturgie :

La liturgie ne se célèbre ni par casualité ni à titre individuel, mais au nom de l'humanité et de toute la création, encore plus, au nom de Dieu. [...] Pour cela cette liturgie, comme toutes les liturgies du monde, de toutes les religions, embrassera les choses, les éléments, l'action, l'homme, la Parole et Celui qui donne sens à la Parole. [...] Nous voulons récupérer le sens du symbolique, la vie et la réalité des choses, de tous les éléments. Commençons par le plus humble : l'*humus*, la terre, la plus piétinée littéralement mais aussi la plus profondément fragile. Reconnaissons que nous sommes aussi cette pierre, cette terre.²

3.7 En guise de conclusion : éthique et šabbat³

Il nous faut maintenant mettre un terme à ce chapitre. L'invitation de Panikkar est à présent plus claire. Il est nécessaire que l'homme contemporain revienne sur lui-même, il doit retrouver et cultiver son monde intérieur pour pouvoir aller vers les autres. C'est la condition même du vrai dialogue. Sans connaissance de soi, il n'y a pas non plus de connaissance de l'autre et sans cette connaissance, il n'y a pas d'amour possible. L'intériorisation implique faire silence, faire taire tous les bruits extérieurs pour écouter la voix du cœur. Ce silence intérieur est également la condition nécessaire pour l'acquisition de toutes les vertus : justice, dialogue, confiance, collaboration et amour.

¹ R. Panikkar, *Mystique, plénitude de vie*, op. cit., p. 314.

² R. Panikkar, *Ecosofía*, op. cit., p. 157-158.

³ Nous translitérons le שָׁבַת (šîn) hébreu par un « š », ainsi le vocable שַׁבָּת se transcrit « šabbat » ; nous respectons la manière de translitérer des auteurs cités.

Même si Panikkar ne mentionne nulle part dans ses travaux le šabbat¹, il nous semble approprié et pertinent de tisser un pont entre deux notions qui sont étroitement liées et inséparables, à savoir, le silence et le šabbat. Dans le texte biblique, création et šabbat vont ensemble, même si une certaine tradition exégétique chrétienne a souvent mis fin au récit de la création au sixième jour. Or, « Le sabbat ouvre à la création son avenir véritable, le jour du sabbat la rédemption du monde se célèbre par avance, et le sabbat est lui-même la présence de l'éternité dans le temps et un avant-goût du monde futur »², affirme J. Moltmann. La phrase : « présence de l'éternité dans le temps » pourrait être une autre manière de dire la tempéternité panikkarienne. Avec le šabbat, un silence s'instaure, il n'y a plus de mots, plus d'actions non plus. C'est le repos, le jour de l'esprit.

Moltmann, s'inspirant de Fr. Rosenzweig³, propose le šabbat comme le jour de la rédemption. Si le šabbat est l'union du présent et de l'éternité⁴, cela veut dire aussi que la rédemption a lieu dès ici, elle n'est plus reportée à un futur incertain et inconnu. Elle commence *hic et nunc*, tout en étant *déjà et pas encore*. Cette idée rejoint également la pensée de Panikkar. Le salut se joue ici et maintenant.

Le silence de Dieu le jour du šabbat signifie l'existence de la création en tant que telle. Moltmann écrit : « La création est l'œuvre de Dieu, mais le sabbat est l'existence présente de Dieu. Dans ses œuvres s'exprime la volonté de Dieu, mais dans le sabbat se manifeste l'essence divine ».⁵ Si l'homme est aussi appelé à faire silence, c'est pour que la dimension divine

¹ A. Heschel en donne une belle définition. Pour lui le šabbat est : « Un rappel de la royauté de chaque homme ; une abolition de la distance entre maître et esclave, riche et pauvre, succès et échec. Célébrer le shabbat, c'est faire l'expérience d'une totale indépendance envers la civilisation, la société, l'efficacité et l'angoisse. Le shabbat est la personnification de la foi en l'égalité des hommes, laquelle signifie leur noblesse. Le shabbat est une assurance de la supériorité de l'esprit sur l'univers et de celle du sacré sur le bien. En effet, l'univers a été créé en six jours, mais le sommet de la création fut le septième jour, de telle sorte que si les choses créées en six jours sont bonnes, le septième jour, lui, est saint ; le shabbat, c'est le sacré dans le temps. Le shabbat, c'est la présence de l'éternité, c'est un moment de majesté, une radiation de joie. L'âme y est rehaussée, le temps y est délice, et l'intériorité est la récompense suprême. La colère en est une profanation, et la querelle est le suicide de 'cette âme de surcroît' donnée au fidèle en ce jour. L'homme n'y est point seul, il vit en présence du Jour sacré » ; cf. A. Heschel, *Dieu en quête de l'homme, philosophie du judaïsme*. Paris : Seuil, 1955, p. 439. Voir aussi *Les bâtisseurs du temps*. Lonrai : Editions de Minuit, 1957, p. 169 et suivantes.

² J. Moltmann, *Dieu dans la création*, op. cit., p. 351.

³ « Le sabbat est la fête de la création, mais d'une création qui a eu lieu en vue de la rédemption ; il est manifestement à la fin de la création et comme le sens et le but de la création » ; Fr. Rosenzweig, *L'étoile de la rédemption*. Paris : Seuil, 1982, p. 368.

⁴ G. Siegwalt dit que le sabbat est « dans le temps, hors du temps, un *temps d'éternité* » ; cf. *Le défi scientifique. L'ébranlement de la civilisation moderne – l'université et la théologie – la sauvegarde de la création*, op. cit., p. 66.

⁵ J. Moltmann, *Dieu dans la création*, op. cit., p. 356-357.

présente en lui prenne la place qui lui revient. Dieu « se retire »¹, crée un espace, pour que tout puisse exister. Panikkar n'aime pas trop parler d'un retrait de Dieu, car il est transcendant et immanent à la fois. Il n'est pas l'Être absolu qui donne ensuite l'être aux créatures. Comme nous l'avons vu, Dieu n'existe pas sans l'Homme et sans le Monde, car il est relation *ad-intra* et *ad-extra*. Cependant, dire que Dieu fait silence peut aussi vouloir dire que, dans un profond respect, il laisse exister l'autre. De cela nous pouvons en déduire que le silence, que l'homme doit lui aussi faire, a un sens spécifique : laisser exister dans le respect tout ce qui l'entoure.

Le šabbat célèbre le « don » de Dieu. Insister sur l'importance du sabbat implique d'insister sur l'importance du silence. Sans cet espace de silence, rien ne peut exister. Avec S. Lacout nous aimerions terminer ce chapitre en disant que le šabbat, donc le silence, devrait être « un art de vivre »², autrement dit, la définition même de la sagesse qui implique d'abord, respect de tous et de tout, ensuite, responsabilité de l'homme envers tout ce qui existe, mais aussi, finalement, service (« *care* ») d'autrui.

¹ C'est la théorie du *Tsimtsum* issue de la Kabbale juive : « Dieu se contracte, s'auto-limite pour laisser la place à la création » explique S. Lacout dans *Le šabbat biblique. Temps pour Dieu. Repos de l'homme. Respect de la Création*. Paris : Ed. des Béatitudes, 2009, p. 160.

² S. Lacout, *Le šabbat biblique. Temps pour Dieu. Repos de l'homme. Respect de la Création*, op. cit., p. 169.

QUATRIEME PARTIE

L'apport politique de R. Panikkar et ses prolongements

« Pour une politique *éco-théo-sophique* »

Ni la fuite du monde ni l'activisme mondain ne sauveront l'homme ou le monde. C'est par l'activité métapolitique que l'homme arrive à sa plénitude (il est sauvé), en participant de manière unique dans la construction du Corps cosmothéandrique de la réalité.¹

La politique ne peut être ni le seul ni le suprême instrument de paix. Chaque politique se circonscrit à une ambiance particulière et n'a pas de critères universels. [...] L'alternative que j'essaie d'offrir est la biorégion, c'est-à-dire les régions naturelles dans lesquelles les moutons, les plantes, les animaux, les eaux et les hommes forment un ensemble harmonique. Qui parle aujourd'hui contre la disparition de plus de cent langues humaines par an ? Elles disparaissent ; et pourtant, chaque langue est un mode de voir le monde, une richesse de toute l'humanité, un univers qui disparaît. Nous devons chercher ensemble une voie moyenne entre le solipsisme qui signifie clôture, d'un côté, et le gouvernement mondial qui équivaut à tout mettre dans le même panier, d'un autre côté. [...] Cela pourrait se faire dans la mesure où nous regarderions tous les problèmes non seulement du point de vue du *logos*, mais aussi du *mythos*, dont l'acceptation nous libère des lois et d'un gouvernement mondial. [...] L'homme cherche son salut, l'être humain se réalise non pas en se désintéressant de son corps ni de la *polis*, en les abandonnant ou même en les méprisant, mais en intégrant tous les fragments de son être et, d'une manière microcosmique, en contribuant à la réintégration macrocosmique de la réalité.²

Nous avons fait le choix, dans les pages qui précèdent, d'une éthique des vertus, comme étant un premier pas nécessaire et fondamental pour trouver une solution aux problèmes environnementaux. Non pas que l'éthique déontologique ne soit plus valable, mais qu'il est impératif que l'être humain recherche une intériorité perdue. La quête du bonheur devient alors un élément fondamental dans cette nouvelle ère planétaire. Non pas que cette poursuite de sens ait été absente, mais qu'elle a été reléguée, voire oubliée, donnant en conséquence plus d'importance à l'accomplissement des normes. Celles-ci sont importantes, certes, mais elles ne seront jamais l'horizon dernier des hommes.

Vertus et politique ne peuvent pas être séparées, car les vertus ne sont pas des éléments isolés de la vie d'une personne. Les vertus se réalisent dans une société puisque, nous l'avons vu, la personne est intrinsèquement un ensemble complexe de relations. Elle se fait et se réalise dans les relations avec tout ce qui l'entoure. La vertu de la justice (de l'ordre cosmique, chez Panikkar) ne pourra jamais être considérée de manière isolée, tout comme le dialogue, la collaboration, l'espérance et l'amour. Or, le *Sitz im Leben* des vertus est la société dans laquelle la personne vit et agit. Et l'action des personnes est elle-même une action politique.

Les penseurs du XVIII^e siècle ont cru fermement que la raison humaine était la même partout. A cette période, les mutations les plus importantes se situeront dans le domaine

¹ R. Panikkar, *El espíritu de la política*, op. cit., p. 7.

² *Ibid.*, p. 30-31 et 177-178.

économique, transformant en même temps les modes de vie existants. La vie sociale et la vie des familles en seront affectées de manière particulière, notamment en ce qui concerne la qualité des relations interpersonnelles. J. Tronto affirme que c'est le « développement de l'Etat [qui] a fait que le républicanisme civique disparaisse »¹, autrement dit, la République constituée de citoyens vertueux cède sa place à l'Etat. Les citoyens vertueux semblent avoir joué un rôle très important dans la marche et la défense du bien commun, mais lorsque la vie économique prend le dessus et s'écarte de la vie familiale, les sphères domestique et productive se séparent progressivement. La famille devient finalement un domaine privé. « Au lieu du citoyen actif est apparue une version d'*homo æconomicus*, ce personnage calculateur et mesuré »², dit Tronto. C'est à ce moment-là que l'enfermement de la femme dans le lieu clos de la maison devient plus évident. Elles deviennent « des remparts contre la corruption du marché et la vanité de la sphère politique ».³ C'est aussi le moment où les sentiments et les émotions sont chassés du public et confinés dans le privé de la famille. Peu à peu la politique va elle aussi devenir l'affaire de quelques-uns, nettement distinguée des soucis des familles.

Le « *care* » dont nous avons parlé dans la section précédente (le « cultiver » chez Panikkar) ne pourra être envisagé que dans le contexte d'institutions libérées de l'individualisme dominant et avec des institutions vraiment démocratiques. Si nous défendons le « *care* » comme idéal éthique en tant qu'il redonne du sens aux relations entre tous les êtres, nous devons donc aussi le proposer comme un idéal politique. Il faut mettre fin à la conception d'un homme rationnel et autonome, car rien dans la réalité n'est pleinement autonome. C'est l'inter-in-dépendance dont parle notre auteur et que nous connaissons déjà. Il faudrait que les personnes s'engagent davantage et se sentent concernées par les valeurs démocratiques d'une société pluraliste. Il faudrait, d'une manière ou d'une autre, briser la barrière qui sépare le privé du public. Le travail ne doit plus être considéré comme une action privée associée au mérite personnel. « L'exercice du *care* peut informer les pratiques de la citoyenneté démocratique. Si, en accordant et en recevant le *care*, nous devons acquérir une compétence au soin, nous devrions être non seulement plus soucieux des autres et plus moraux, mais également de meilleurs citoyens dans le cadre d'une démocratie »⁴, écrit Tronto avec conviction, idée à laquelle nous adhérons. Le fait de se sentir coresponsable de la vie de tous et de tout fera également renaître le sentiment d'appartenance à une famille, et fera également resurgir le désir

¹ J. Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, op. cit., p. 64.

² *Ibid.*, p. 66.

³ *Ibid.*, p. 91.

⁴ *Ibid.*, p. 218.

de lutter pour une vie meilleure pour tous. Les vertus deviennent ainsi un outil en vue de la pleine réalisation de tous et de tout. Tronto propose une politique qui implique de considérer la situation de tous les humains, ce qui suppose un engagement renouvelé dans les processus démocratiques et qui implique aussi d'examiner de près les questions de justice et de repenser les questions de l'autonomie et de l'altérité. Panikkar recevrait ces idées tout en élargissant leur champ d'action. Les humains ne seraient pas les seuls concernés, mais la réalité tout entière. Il faudrait donc réviser les relations dans leur ensemble, notamment celles de l'être humain avec tout ce qui l'entoure, mais pas exclusivement. La politique devrait aussi prêter une attention toute particulière aux relations entre toutes les instances du réel.

Le système politico-économique actuel a fait ses preuves. Il n'a pas été capable d'être porteur de vie, bien au contraire, il semble nous conduire vers la mort. Les pages qui précèdent nous l'ont montré. Tout porte donc à croire qu'il faut changer de direction. « L'alternative doit être, pour l'instant, littéralement une utopie : elle n'a pas de *topos*, 'lieu', puisque ce lieu ne se trouve ni en dehors du système ni à l'intérieur de lui-même »¹, affirme Panikkar. La politique actuelle est devenue, par ailleurs, une affaire de quelques-uns : les spécialistes, les connaisseurs, les habitués du langage et des techniques bien précises de ce sous-monde. L'homme ou la femme politique a fait des études très pointues qui lui donnent la clé d'accès à cet univers. Ils connaissent les mots et les choses, ce qu'il faut faire et dire et comment se déplacer dans ces couloirs complexes et sombres. Ils ont toujours une réponse aux difficultés. Eux seuls savent quoi faire. La démocratie est en outre le lieu où ils exercent leur savoir-faire. Or, la démocratie d'aujourd'hui est devenue un lieu où s'exerce le pouvoir et la domination, elle n'est plus ce qu'elle devrait être, c'est-à-dire le lieu où l'homme agit dans le but d'atteindre le bien commun de la *polis*. Il nous faut, encore une fois, un changement radical dans la manière dont nous concevons la politique.

Ce changement passe sans aucun doute par l'engagement de tous : tout homme doit se sentir concerné par la politique ; il n'y a pas d'autre chemin, la plénitude de l'homme, sa réalisation, le bonheur que nous avons déjà évoqué, et la réalisation de l'ordre cosmique se construisent ici-bas. Dans le domaine théologique, il va falloir interroger tout particulièrement tant l'ecclésiologie traditionnelle que l'eschatologie dans le but de savoir si elles apportent une réponse satisfaisante aux dilemmes de notre temps. Trouve-t-on dans leurs contenus un mot qui s'accorde à la réalité dans laquelle nous sommes ?

¹ R. Panikkar, *El espíritu de la política*, op. cit., p. 125.

L'éthique dont nous avons parlé ne doit pas être séparée de la politique, les deux doivent cheminer ensemble. Malheureusement, tout semble indiquer que la politique a été exempte de morale et qu'elle est l'affaire exclusive de quelques-uns. C'est pour cela que Panikkar croit profondément qu'un changement doit aussi se faire à ce niveau. Cependant, pour que cela puisse se faire, la politique doit récupérer son sens originel, elle doit passer de l'univers global actuel à un univers local plus respectueux de la singularité, de la vie de tous et de chacun. Il faut donc passer de l'« univers » au « plurivers ». Panikkar proposait, nous l'avons vu à la fin de la deuxième partie de cette recherche, une métapolitique qui prétendait récupérer le sens ultime de la politique. Nous reprenons dans cette partie la réflexion sur la politique que nous avons ouvert à la fin de la deuxième partie, après une parenthèse nécessaire et importante.

Récupérer le sens de la politique implique de s'interroger sur le sens de la démocratie et du respect des cultures. Car la démocratie ne se vit aujourd'hui que lorsqu'on doit élire nos représentants qui ne le sont plus tellement, compte tenu de l'importance du camp abstentionniste. Il nous faut une politique davantage centrée sur l'amour et la charité que sur l'économie et l'échange commercial, car ces derniers, nous le savons, sont basés sur le gain et le développement sans limites. Panikkar considère donc important et primordial d'aborder la question politique. Comment comprendre aujourd'hui la proposition de notre auteur ? Nous permet-elle de trouver une réponse satisfaisante en lien avec la question écologique ? C'est ce que nous allons voir dans les prochains chapitres. Comme prévu, nous suivrons une grille d'analyse qui comprendra, d'abord un questionnement, puis les présupposés de notre proposition, et enfin, l'explicitation de notre proposition de théologie-politique éco-théologique à la lumière de la pensée de notre auteur.

Chapitre 1. Une nouvelle théologie politique ?

Des nombreuses études semblent confirmer ce que disent les sondages : « Les Français ont le sentiment que la corruption est partout. Un tiers des Français estime [...] que la corruption est très fréquente chez les parlementaires, très fréquente chez les élus locaux et très fréquente chez les fonctionnaires. [...] Ce discrédit semble être avant tout d'ordre éthique. L'effondrement de la confiance s'apparente à un véritable krach moral qui ébranlerait la société politique »¹, dit l'avocat F. Thiriez. Ce sentiment de discrédit n'est probablement pas exclusivement français, on le retrouve sur l'ensemble du globe : les politiques ne font pas ce qu'ils devraient faire ; en conséquence, la politique elle-même a perdu de son importance. La *Commission Sociale de l'Episcopat français* le corrobore : « Le sens du politique tend à s'émousser et à se dégrader [...]. L'opinion publique a le sentiment que les gouvernants successifs sont impuissants à résoudre les grands problèmes actuels et à dessiner un avenir : on multiplie les mesures et les aides publiques, mais le chômage ne recule guère et les pauvretés s'aggravent ».²

La politique, par ailleurs, n'a pas été non plus un domaine de prédilection des théologiens. Les possibles déviations, la politisation de la théologie et la théologisation de la politique ont toujours hanté les esprits. Et pourtant, aucune action ne peut ni ne doit se désintéresser de ce qui se passe dans le monde. L'Etat a par ailleurs complètement absorbé la politique et le religieux a été scindé du politique. Or, le fait religieux est encore présent dans toutes les sociétés du monde, même si certains pensaient que la religion allait disparaître une fois atteint un degré plus élevé d'évolution. Sous des formes nouvelles, le religieux persiste et revient, bien qu'il faille bien comprendre en quoi consiste ce retour. Cl. Lefort croit que « la modernité impliquerait un certain désenclavement du politique de son cadre 'théologico-politique', cadre qui resterait néanmoins indépassable en tant qu'horizon de référence ».³ Le religieux et le politique ne peuvent ou ne doivent plus être séparés, bien que les domaines doivent être respectés. Lefort conclut : « tout ce qui va dans le sens de l'immanence va dans le sens de la transcendance, tout ce qui va dans le sens d'une explicitation des contours des rapports sociaux va dans le sens de l'intériorisation de l'unité, tout ce qui va dans le sens de la

¹ F. Thiriez, « Discrédit de la politique ? », *La Revue administrative*, 1995, 288, p. 571.

² Commission Sociale de l'Episcopat, *Réhabiliter la politique. Déclaration de la Commission sociale*. Paris : Centurion/Cerf/Fleurus-Mame, 1999, p. 8.

³ Cité par F. Nault, « Entre la théologisation du politique et la politisation du théologique : en lisant Carl Schmitt », *Laval théologique et philosophique*, 2007, 63, 2, p. 226.

définition d'entités objectives, impersonnelles, va dans le sens d'une personnalisation de ces entités. L'engrenage des mécanismes d'incarnation assure une imbrication de la religion et de la politique, là même où l'on ne croirait avoir affaire qu'à des pratiques ou des représentations purement religieuses ou purement profanes ».¹ En d'autres termes, il existe une relation étroite entre la théologie et la politique qu'on ne peut pas abolir, elle sera toujours présente dans la réalité humaine. Derrida le dit ainsi : « Les concepts fondamentaux qui nous permettent souvent d'isoler ou de prétendre isoler le politique [...] restent religieux ou en tout cas théologico-politiques ».²

Il est impérieux que la théologie s'engage davantage dans le domaine de la politique et renouvelle ses contenus, si elle veut avoir une incidence majeure. Il faudrait même redéfinir les termes et se demander dans les pages qui suivent si la théologie politique traditionnelle répond de manière claire et explicite aux problèmes de notre temps, notamment à ceux qui concernent la crise écologique qui nous préoccupe. La théologie politique que nous avons compte-t-elle dans ses contenus les relations entre toutes les dimensions du réel et pas seulement les relations interpersonnelles ? C'est à ces questions que nous allons maintenant tenter de répondre.

1.1 Mise en contexte

Il est nécessaire de s'arrêter, ne fut-ce que brièvement, sur les définitions et classifications avant d'entrer dans l'analyse proprement dite. Nous nous intéresserons ici tout particulièrement à la notion de politique, mais aussi à celles d'Etat et de Nation ainsi qu'au sens de l'expression « théologie politique ».

1.1.1 Quelques points de repère

Il importe d'établir au préalable une distinction claire entre *la* politique et *le* politique.³ Aujourd'hui, la plupart des gens comprennent *la* politique comme une simple gestion administrative, c'est-à-dire comme un domaine purement technique, réservé du même coup aux

¹ Cl. Lefort, *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*. Paris : Seuil, 1986, p. 328-329.

² J. Derrida, « Foi et savoir : les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison », ID. et Gianni Vattimo, *La religion*. Paris : Seuil, 1996, p. 38.

³ Nous suivons ici la distinction faite par Marcel Gauchet dans son ouvrage *L'Avènement de la démocratie, I : La révolution moderne*. Paris : Gallimard, 2007.

techniciens ou aux politiques. Une telle optique impliquerait qu'il n'y aurait pour chaque problème politique qu'une seule solution idéale. La politique pourrait ainsi être définie tout simplement comme le pouvoir par représentation. *Le* politique, en revanche, précède la politique. Il est une caractéristique de toutes les sociétés et de tous les hommes et renvoie au service désintéressé que doit rendre tout homme ou femme qui assume un rôle actif dans la politique. Dans les sociétés anciennes et médiévales, le pouvoir politique venait directement de Dieu. Le chef politique était tout simplement un représentant de la divinité. La politique et le politique étaient une seule et même chose. Lorsque l'Etat et la religion se sépareront, la politique et le politique deviendront comme nous le verrons un peu plus loin, deux domaines différents.

Ce que nous connaissons du problème théologico-politique peut avoir, selon Pierre Manent¹, une composante médiévale et une autre postmédiévale, La composante médiévale renvoie, dit Jean-Claude Monod², aux revendications de l'Eglise d'une certaine *plenitudo potestatis*, aux conflits nés avec les cités et les volontés impériales de Frédéric II, aux formations des monarchies absolues liées et opposées en même temps au Saint-Siège. La composante postmédiévale se rapporte plutôt à l'apparition du libéralisme politique comme tentative de résolution du problème. Comme beaucoup d'autres, ces auteurs pensent que l'apparition de l'Etat a entraîné la subordination correspondante du théologique au politique. L'Etat devient ainsi une puissance supérieure « imposant la 'paix de religion' aux confessions en conflit »³, en s'emparant en même temps de ce que C. Schmitt a appelé « le monopole de la décision politique ».⁴ Ainsi, lorsqu'on parle du « problème théologico-politique », on fait référence à cette séparation ou distinction. L'Eglise et tout ce qui a trait au théologique devient une affaire privée, alors que la politique va prendre en charge tout ce qui est en lien avec le public. L'Etat aura même le droit d'administrer le fait religieux dans le domaine public. Ce processus, affirme Monod, s'achève aux XIX^e et XX^e siècles et « crée une situation sans précédent : la fondation traditionnelle et 'universelle' du politique sur le religieux, dans sa forme théologique ou mythologique, est ici brisée, leur entrelacement traditionnel est rompu ».⁵ Cette rupture n'est cependant qu'apparente, comme nous l'avons déjà mentionné. La question théologico-politique ne cesse pas de faire constamment retour, comme le montrent aussi bien

¹ Cf. P. Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme : dix leçons*. Paris : Fayard/Pluriel, 2012.

² J.-Cl. Monod, « Le 'problème théologico-politique' au XX^e siècle », *Esprit*, 1999, p. 179-192.

³ *Ibid.*, p. 179.

⁴ C. Schmitt, *Théologie politique*. Paris : Gallimard, 1988, notamment le chapitre II.

⁵ J.-Cl. Monod, « Le 'problème théologico-politique' au XX^e siècle », *art. cit.*, p. 180.

les attentats du 11 septembre 2011 aux Etats-Unis que les incursions des groupes islamistes Al-Qaeda et Daesh (Etat islamique) ces dernières années.

L'expression « théologie politique » est néanmoins extrêmement diffuse et peut prendre plusieurs formes, comme le reconnaît C. Schmitt : « La théologie politique est un domaine extrêmement polymorphe. [...] elle a deux faces distinctes, une face théologique et une face politique ; chacune induit ses notions spécifiques. Cette double face est déjà présente du simple fait des mots reliés dans l'expression ».¹ La thèse de Schmitt, comme le rappelle F. Nault, stipule que la modernité se définit, non pas comme la liquidation du théologique, mais comme le transfert des grands concepts théologiques à la théorie de l'État : « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés. Et c'est vrai non seulement de leur développement historique, parce qu'ils ont été transférés de la théologie à la théorie de l'État [...], mais aussi de leur structure systématique, dont la connaissance est nécessaire pour une analyse sociologique de ces concepts ».² Cette affirmation peut paraître un peu exagérée, il n'empêche qu'elle est porteuse de vérité. La politique, tout comme l'économie³, est devenue une sorte de religion avec ses prêtres, ses fidèles, ses normes, voire aussi son culte bien spécifique.⁴ Il y a donc un transfert important entre ces deux domaines.

R. Panikkar reprend le sujet en le ramenant au plus simple et plus basique. Pour lui, le pont qui unit la théologie et la politique est « la Vie » ou le « sens de la Vie ». C'est une relation transcendante constitutive de la Vie. Dans n'importe quelle activité humaine gît, comme caché, le mystère de la Vie. C'est bien ce qu'il nomme le *métapolitique*, en d'autres termes, le point d'intersection ou le lieu de rencontre entre l'activité politique de l'homme et son destin final. Notre auteur dit ne vouloir s'inscrire dans aucune des classifications traditionnelles, notamment la chrétienne. Son point de départ est l'interculturalité : il souhaite embrasser la totalité du phénomène politique, car il n'est pas exclusif de la chrétienté. Panikkar dit

¹ *Ibid.*, p. 117.

² *Ibid.*, p. 46.

³ La thèse principale des travaux du théologien latino-américain d'origine coréenne, Jung Mo Sung, est que le capitalisme s'est constitué aujourd'hui comme une nouvelle religion. Le capitalisme a, pour lui, les caractéristiques les plus importantes que l'on peut trouver dans toutes les religions, à savoir, la promesse d'un paradis, la notion de péché originel et une explication précise sur la cause des souffrances et du mal dans le monde. Le capitalisme comme nouvelle religion sait montrer aussi bien le chemin vers le salut que dire quels sont les sacrifices à faire. Voir Jung Mo Sung, « Contra la teología idolátrica del capitalismo » ; disponible sur : <http://www.servicioskoinonia.org/relat/173a.htm> ; consulté le 12/01/2015.

⁴ J.-P. Dupuy montre que « ce que nous appelons la raison garde la trace indélébile de son enracinement originel dans l'expérience religieuse » ; cité par A. Papaux, « Le retour du sacré : irréductionnisme et épaisseur des origines », G. Hess, D. Bourg (dirs.), *Science, conscience et environnement. Penser le monde complexe*, op. cit., p. 227.

explicitement que ses réflexions dans ce domaine ont « pour objet d'amplifier, et en même temps d'approfondir, une expérience humaine qui est aujourd'hui enrichie par les apports culturels multiples et qui devraient pouvoir donner à la situation humaine contemporaine une nouvelle vitalité ».¹

Il est important, avant de poser ou d'expliciter les présupposés de l'intuition théo-politique de notre auteur et de connaître sa proposition, de bien comprendre le contexte historique dans lequel cette démarche s'inscrit. Panikkar pense et écrit dans une conjoncture bien spécifique et fait référence à une tradition théologique précise. En effet, de nombreux philosophes et théologiens ont fait une contribution essentielle en ce qui concerne les relations entre la religion, la théologie et la politique. Jacques Rollet² mentionne, entre autres, J. Maritain, E. Mounier et J.-B. Metz, mais, avant eux, il faut sans doute dire un mot sur l'apport de Machiavel, des réformateurs protestants, de Hobbes, de Spinoza et de Locke.

1.1.2 Un peu d'histoire

La « théologie politique » en tant que telle s'affirme dans les années 60-70 du siècle dernier, notamment avec les interventions de J.-B. Metz et J. Moltmann, mais aussi de G. Casalis, de J. Ellul et de quelques autres. Cette théologie politique a cependant été précédée par un nombre précis d'auteurs qui ont ouvert le chemin à cette problématique. Citons-en quelques-uns.

D'après J. Rollet³, l'indépendance de la politique vis-à-vis de la religion a eu lieu au XVII^e siècle avec les théoriciens du contrat. Machiavel et la Réforme protestante y ont joué un rôle fondamental. Pour Machiavel (1469-1527), la religion encourage les vertus de la force, du courage militaire et de l'intimidation des méchants et cela reconforte le peuple qui se sent dominé par les grands. Cependant, cet auteur pense aussi que la doctrine chrétienne, en invitant à l'humilité, fait perdre la liberté. Le texte qui suit dit clairement de quoi il est question :

Pour quelle raison les hommes d'à présent sont-ils moins attachés à la liberté que ceux d'autrefois ? pour la même, je pense que ce qui fait que ceux d'aujourd'hui sont moins forts ; et c'est, si je ne me trompe, la différence d'éducation fondée sur la différence de religion. Notre religion, en effet, nous ayant montré la vérité et le seul chemin du salut, fait que nous mettons moins de prix à la gloire de ce monde. Les païens, au contraire, l'estimaient beaucoup, plaçaient en elle le souverain bien, mettaient dans leurs actions infiniment plus de force et d'énergie ;

¹ R. Panikkar, *El espíritu de la política*, op. cit., p. 150.

² J. Rollet, *Religion et politique. Le christianisme, l'islam, la démocratie*. Paris : Grasset, 2001.

³ Nous suivons ici l'ouvrage de J. Rollet, *Religion et politique. Le christianisme, l'islam, la démocratie*, op. cit.

c'est ce qu'on peut inférer de la plupart de leurs institutions ; à commencer par la magnificence de leurs sacrifices, comparée à l'humilité de nos cérémonies religieuses, dont la pompe, plus simple qu'imposante, n'a rien d'énergique ou de formidable. Leurs cérémonies étaient non seulement pompeuses, majestueuses, mais on y joignait aussi des sacrifices sanglants par le massacre d'une infinité d'animaux ; ce qui rendait les hommes aussi féroces, aussi terribles que le spectacle qu'on leur présentait. En outre, la religion païenne ne défiait que des hommes auréolés de gloire terrestre, des généraux d'armée, des chefs de république. Notre religion couronne plutôt les vertus humbles et contemplatives et non les vertus actives. Notre religion place le bonheur suprême dans l'humilité, l'abjection, le mépris des choses humaines ; et l'autre, au contraire, faisait consister le souverain bien dans la grandeur d'âme, la force corporelle et dans toutes les qualités qui rendent les hommes redoutables. Si la nôtre exige quelque force d'âme, c'est pour nous disposer à souffrir plutôt qu'à quelque action de vigueur.¹

L'humilité prêchée par le christianisme provoque une gêne importante chez Machiavel. Quand bien même il ne condamnerait pas la morale chrétienne, il invite farouchement à distinguer ce qui relève de la politique de ce qui concerne le religieux. En effet, les normes de la politique ne peuvent pas suivre celles de l'Évangile, car le christianisme ne s'intéresse pas à ce monde, il ne fait que préparer la vie d'un autre monde ; pour cette raison la politique doit se séparer de l'inspiration chrétienne. Le christianisme rend faible alors que dans la politique il faut être fort et lutter pour atteindre les buts souhaités. Machiavel fait un premier pas important dans ce processus progressif de disjonction de la politique et de la religion.

La Réforme protestante (XVI^e siècle), avec tous ses aléas, représente également un moment important dans ce processus de changement. L'éloignement souhaité par Luther d'une structure ecclésiale très puissante l'a conduit à parler d'un « état chrétien ». Il rappelle que l'autorité temporelle a été établie par Dieu et compte tenu du contexte, il invite la société allemande à s'éloigner de Rome mettant en valeur les princes. Plus tard, dans son texte *De l'autorité séculière*, il expose la théorie des deux règnes, ceux du glaive et de l'Évangile. Seul ce dernier est bon et rend bonnes les personnes. Pour J. Rollet, Luther désire réduire « le pouvoir politique à un rôle opérationnel, qui consiste à exercer la coercition ».² Il semble évident que le seul but de Luther était d'octroyer au religieux une autonomie relative vis-à-vis du politique. J. Calvin, quant à lui, base sa proposition sur le primat absolu de Dieu, car la souveraineté lui appartient à lui seul. Calvin reconnaît l'importance de la politique, nécessaire pour garantir l'ordre des sociétés. Il va même jusqu'à dire que c'est Dieu lui-même qui donne

¹ N. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Paris : Flammarion, 1985, p. 162-163 ; cité par J. Rollet, *Religion et politique. Le christianisme, l'islam, la démocratie*, op. cit., p. 91-92.

² J. Rollet, *Religion et politique. Le christianisme, l'islam, la démocratie*, op. cit., p. 95.

la mission du pouvoir public, ce qui traduit son honorabilité. Même si la politique est fondamentale dans la vie des sociétés, elle doit se distinguer de la religion.

Th. Hobbes (1588-1679) doit aussi être mentionné. Dans son ouvrage *Léviathan*, il expose toute sa théorie concernant la religion et l'autorité royale. En fait, la seule manière de sauver cette dernière est de la placer au-dessus de la religion. Pour Hobbes, le fondement de l'ordre politique se trouve dans la peur de la mort. En effet, dans ce qu'il appelle un état de nature, c'est la guerre de tous contre tous. Le seul moyen pour s'en sortir consiste à renoncer à une partie de ses droits et à la confier à un souverain institué par l'ensemble des citoyens. Ce souverain reçoit le nom de *Léviathan*¹ et désigne l'Etat à qui tous les individus cèdent le pouvoir qu'ils avaient dans l'état de nature. L'Etat assure donc la paix et l'ordre civil. Il devient de la sorte une institution de droit divin et l'Eglise sera administrée par l'Etat. Pour qu'il y ait paix, le souverain doit régner de manière absolue. Bien évidemment, le pouvoir de l'Eglise est réduit à presque rien et la séparation Eglise/Etat se consomme.

Important aussi dans ce contexte est B. Spinoza (1632-1677) et son *Traité théologico-politique*. Mû par le désir « de défendre par tous les moyens la liberté de pensée et de parole que l'autorité trop grande laissée aux pasteurs et à leur jalousie menacent de supprimer dans ce pays »², Spinoza entreprend le travail de disjonction entre la politique et la religion. Il y a à la base l'idée que tous les hommes sont enclins à la crédulité lorsqu'ils ont peur. Pour devenir libre, il faut vaincre cette peur. Tout comme Hobbes, Spinoza parle d'un état de nature dans lequel les hommes se conduisent selon leurs passions. C'est un état de non-raison. Pour résoudre ce problème, il faut donc se mettre d'accord et passer au politique afin de vaincre l'état d'insécurité qui règne lorsque les hommes deviennent trop nombreux et hostiles les uns contre les autres. Il ne s'agit pas d'éliminer ceux qui gênent, mais d'instaurer la démocratie qui est seule capable de supprimer correctement l'état de nature. Ainsi, ceux qui détiennent le pouvoir auront le droit de tout régler, aussi bien dans le domaine civil que dans la sphère sacrée, lorsque celle-ci implique le culte extérieur. Une fois encore, la distinction et la soumission entre la politique et la religion sont rendues évidentes.

Terminons ce bref parcours de la modernité en parlant de J. Locke (1632-1704). Il réunit dans son œuvre deux conceptions différentes de ce qui fonde les Droits de l'Homme. D'une part, l'idée d'une nature humaine et, de l'autre, l'idée de droits subjectifs. Rappelons que Locke

¹ Allusion au monstre de l'Ancien Testament ; cf. Ps 74, 14 et 104, 26 ; Isaïe, 27, 1 et Job 3, 8 ; 40, 25 et 41, 1.

² B. Spinoza, *Œuvres*, tome 2. Paris : Garnier-Flammarion, 1965, p. 5 ; cité par J. Rollet, *Religion et politique. Le christianisme, l'islam, la démocratie*, op. cit., p. 102.

croit à l'existence d'une loi naturelle et la défend avec vigueur. Pour lui, l'action politique est légitimée par sa finalité naturelle qui consiste à protéger les hommes. Ainsi, les Droits de l'Homme sont voulus par Dieu et leur accomplissement fait partie des devoirs envers lui. Contrairement à ce qu'affirmait Hobbes, Locke pense que les hommes sont libres par nature et que le pouvoir politique ne peut en revanche pas être absolu. L'homme politique a le droit de faire des lois, d'employer la force pour défendre l'Etat, mais cela seulement en vue du bien public. Dans l'état de nature, il existe une parfaite égalité entre tous les hommes, l'Etat ne devant intervenir que lorsque quelqu'un viole les lois de la nature. Pour éviter que certains ne limitent la liberté des autres, il s'avère nécessaire de passer à la société politique. Dans celle-ci, tous et chacun cèdent leur pouvoir au pouvoir politique dans le but d'assurer la tranquillité et le bien commun. La tâche de l'Etat consiste donc à procurer la paix et le bonheur de tous ; l'Eglise ne doit s'occuper que des seules convictions intérieures des personnes.

La scission a sans doute été engagée par tous ces penseurs. Plus près de nous, quelques auteurs ont aussi contribué et qui ont joué un rôle essentiel pour que cette évolution puisse se réaliser. J. Maritain, E. Mounier et d'autres ont déjà été mentionnés. Nous nous proposons de reprendre ici, plus brièvement, deux figures de proue qui ont relancé la discussion en théologie, à savoir, J.-B. Metz et J. Moltmann.

J.-B. Metz semble avoir employé pour la première fois l'expression « théologie politique » lors de sa participation aux colloques organisés par la *Paulusgesellschaft*. Elle faisait référence à un projet théologique « dont le manifeste-programme sera le texte de la conférence tenue par Metz au congrès international de théologie de Toronto (20-24 août 1967) ».¹ Cette théologie politique allait avoir fondamentalement deux tâches, l'une négative et l'autre positive. La tâche négative se voulait critique face à la théologie de la privatisation, tandis que la tâche positive invitait à concrétiser le caractère public et social du message chrétien. Metz a, en effet, voulu proposer une nouvelle théologie politique opposée à une ancienne qu'il dit n'être qu'une « idéologie sacralisante d'une structure politique de domination ou encore comme la politisation directe des représentations de la foi »², non pas que la théologie politique soit une nouvelle discipline, mais qu'elle puisse devenir une réelle conscience théologique. Si la théologie politique précédente n'était autre chose qu'une alliance entre le sacré et le pouvoir, la nouvelle prétend redonner de la valeur à la parole chrétienne.

¹ R. Gibellini, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*. Paris : Cerf, 2010, p. 345.

² M. Xhaufflaire, *La « théologie politique »*. Salamanca : Sígueme, 1974, p. 17.

Metz identifie la catégorie de politique avec celle de liberté. Ainsi, affirme-t-il, « L'Eglise ne peut-elle intervenir politiquement qu'en mettant la liberté en péril »¹, ce n'est sûrement pas par le retrait de la religion sur elle-même. La théorie politique de Metz est étroitement liée à l'ecclésiologie et renvoie, en dernier ressort, à l'eschatologie, ce qui veut dire que le dernier mot est toujours réservé à Dieu. Ce théologien allemand met l'accent sur l'avenir, sur « un monde historique en formation, orienté vers la promesse divine et dont les hommes de l'espérance assument la responsabilité »², autrement dit, la théologie politique a son point d'ancrage dans l'espérance en la venue du royaume eschatologique. Ce dernier ne renvoie cependant pas à un « lieu » ou à une « situation » après la mort ; pour Metz c'est un appel à la responsabilité sociale et politique, tout en gardant en vue la « réserve eschatologique ». Cela veut dire que le royaume ne trouvera pas sa réalisation dans ce monde-ci, car « il est le reflet du Dieu toujours plus grand »³. Cette « réserve eschatologique » n'est pas une fuite, elle implique au contraire la critique des idéologies qui veulent s'appropriier l'avenir tout en occultant l'espérance chrétienne. Pour que cela puisse se faire, il faut une critique négative de la société et de la culture qui empêchent la libération de l'homme. L'Eglise doit être une « forme critique et libératrice de responsabilité publique, [elle doit assumer une] position critique et libératrice en face des conditions sociales ».⁴ Cela veut dire qu'elle doit être et doit promouvoir une nouvelle conscience à l'intérieur de l'Eglise et doit « déterminer une transformation des rapports de l'Eglise avec la société moderne ».⁵

Enfin, la théologie politique de Metz prône le primat de la pratique, c'est-à-dire la primauté de l'orthopraxie sur l'orthodoxie. Faisant allusion à Kant, Metz indique qu'il faut lutter pour la libération pour être éclairé et que cette lutte ne peut pas rester dans un discours universel ou universalisant. Metz renvoie à la pratique sociale « comme instance de médiation historique d'une universalité qui ne peut être captée absolument que soit au niveau de la théorie, ou au niveau de la subjectivité contemplative. En tant que discours universalisant, le discours de Dieu reste un objet d'espérance, non le discours d'une instance en possession d'un savoir absolu ».⁶ La pratique chrétienne doit inviter à la conversion, à la transformation libératrice, à la mutation. Pour cet auteur, il ne s'agit pas de savoir ce que c'est que d'être chrétien, mais

¹ *Ibid.*, p. 27.

² J. B. Metz, *Pour une théologie du monde* (1968). Paris : Cerf, 1971, p. 102

³ M. Xhaufflaire, « Histoire sociale de la liberté et mémoire subversive du Christ », M. Xhaufflaire (dir.), *La pratique de la théologie politique*. Tournai : Casterman, 1974, p. 27.

⁴ J. B. Metz, *Pour une théologie du monde*, *op. cit.*, p. 132-134.

⁵ R. Gibellini, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, *op. cit.*, p. 348.

⁶ *Ibid.*, p. 31.

d'agir en tant que chrétien. Il l'exprime ainsi : « La crise d'identité du christianisme, partout discutée, n'est pas d'abord une crise de son contenu, mais une crise de ses sujets et de ses institutions, qui se dérobent trop facilement au sens irréductiblement pratique de ce contenu, et réduisent du fait même à néant sa puissance intelligible ».¹ La théologie politique que propose Metz est donc une politique libératrice. Tout doit faire référence à la liberté.

Il est intéressant de constater que, presque au même moment, J. Moltmann, théologien allemand de tradition protestante, rejoint le groupe de ceux qui se réclament de la théologie politique avec son article « Histoire existentielle et histoire du monde. Vers une herméneutique politique de l'Évangile » (1968), où il invite à rallier l'horizon plus large de l'histoire du monde, autrement dit, à se considérer non pas comme un individu isolé, mais comme un membre d'une communauté. Moltmann prête lui aussi une attention particulière à l'eschatologie. Il reproche même aux auteurs qui ont fait la découverte de l'importance de l'eschatologie de ne l'avoir pas prise au sérieux : « L'eschatologie dite 'conséquente' n'a jamais été vraiment conséquente, demeurant pour cette raison singulièrement dans l'ombre jusqu'à aujourd'hui ».² Il ajoute avec radicalité : « L'expérience de deux mille ans d'une parousie qui ne vient pas rend aujourd'hui impossible une eschatologie ».³ Comment donc traiter la question ? L'eschatologie n'est possible que comme un savoir d'espérance, ce qui implique un savoir sur l'histoire et sur l'historicité de la vérité. Moltmann renvoie donc au présent historique, il relie l'eschatologie au processus de libération qui est à la fois une promesse et une espérance. C'est le sujet qu'il a étudié dans son ouvrage *Théologie de l'espérance* (1970) repris quelques années plus tard dans *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne* (2000). Bref, l'eschatologie de Moltmann devient une théologie politique dans le sens où elle signifie un engagement pour la nouvelle création de toutes choses. L'espérance personnelle doit porter le croyant vers l'« espérance de la communauté avec la nature ».⁴

Comme nous le voyons, la théologie doit réviser le rôle qui lui revient dans le domaine de la politique. Elle ne peut pas s'absenter, sachant qu'elle ne peut pas non plus s'immiscer à outrance. La théologie politique a donc un projet bien précis que R. Gibellini décrit avec les mots mémoire, narration et solidarité. La première phase de cette théologie politique parle donc de la foi comme d'un souvenir qui mobilise. La narration appartient à une deuxième phase du

¹ J. B. Metz, *Pour une théologie du monde*, op. cit., p. 14.

² J. Moltmann, *Théologie de l'espérance. Etudes sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*. Paris : Cerf, 1970, p. 36.

³ *Ibid.*, p. 37.

⁴ J. Moltmann, *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne*. Paris : Cerf, 2000, p. 165.

mouvement et implique de raconter ce dont on a mémoire. L'Eglise est une communauté qui fait mémoire, mais aussi une communauté qui raconte. C'est aussi la fonction narrative de la théologie. Finalement, la troisième phase est la solidarité. Comment rendre pratiques la mémoire et la narration ? Par la solidarité. C'est une solidarité planétaire qui s'oppose à tout principe utilitariste et élitiste. Chez la plupart des auteurs, la théologie politique est étroitement et inséparablement liée à l'ecclésiologie et à l'eschatologie, elle représente « le dépassement de la 'théologie de la sécularisation' ou mieux de la 'thèse de la sécularisation' [...] en tant qu'elle propose une médiation concrète entre foi et monde séculaire ».¹ Or, Panikkar a choisi de faire du moment présent sa préoccupation, un peu dans la ligne de Metz et de Moltmann, tout en soulignant l'importance du *sæculum*.

Ce qu'on doit constater, en tout cas, c'est le changement de méthode opéré par la nouvelle théologie politique. Si les « théologies de l'historicité »² ont aidé à comprendre et à faire le lien avec le passé grâce aux méthodes historico-critiques, la théologie politique devient une instance qui fait le lien entre le présent et l'avenir. Panikkar préfère insister, redisons-le, sur l'engagement présent, sur le *présent tempiternel*. Il faut charger de sens le moment présent.

Au terme de cette analyse une question se pose : qu'en est-il de la relation entre théologie et politique dans la réflexion théologique contemporaine ? La scission amorcée dès la Modernité reste-t-elle présente aujourd'hui, si bien que la théologie et la religion auraient été subordonnées définitivement à la politique ? Le problème théologico-politique a-t-il été réglé ? Avec J. Cl. Monod et de nombreux autres auteurs nous croyons que la question théologico-politique a tendance à revenir de plus en plus sur l'avant-scène, comme si chez les croyants de différentes confessions la conscience politique s'était réveillée d'un long sommeil de plusieurs décennies.

J. Cl. Monod ne mentionne que trois « grandes résurgences »³, restant très attaché au contexte franco-allemand et laissant à part, dit-il, l'élaboration anglo-saxonne et italienne. La première résurgence correspond à ce que l'auteur désigne par : « la crise du libéralisme et l'étau théologico-politique », la deuxième a pour titre « La théologie de la libération ou la liquidation

¹ R. Gibellini, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, op. cit., p. 370.

² C'est le nom que Matthew Lamb donne aux méthodes historico-critiques qui ne font autre chose que faire le lien entre le passé et le présent. Voir M. Lamb, « Les implications méthodologiques de la théologie politique. Essai pour surmonter la crise de la théologie comme science », M. Xhaufflaire (dir.), *La pratique de la théologie politique*, op. cit., p. 55.

³ J.-Cl. Monod, « Le 'problème théologico-politique' au XX^e siècle », art. cit., p. 180.

de toute théologie politique ? » et la troisième s'intitule : « La chute du communisme et le retour du religieux ». Notons un fait intéressant. Lorsque Monod parle de la « théologie de la libération », il ne cite que Metz, Moltmann, Schmitt et Peterson, faisant l'impasse (intentionnellement ou non) sur les auteurs qui ont donné son nom à ce mouvement, entre autres, Gustavo Gutiérrez, Rubem Alvez, Helder Câmara, Leonardo Boff, Juan Luis Segundo, Hugo Assmann et Pablo Richard. S'il faut mentionner un retour du religieux, c'est de la théologie de la libération, née en Amérique Latine et répandue ensuite dans d'autres continents, qu'il faut parler. Il ne faudrait pas non plus oublier les mouvements les plus récents du « Buen vivir » déjà évoqués et qui prennent de plus en plus de force en Amérique du Sud. Une mention spéciale doit aussi être faite des mouvements politico-religieux dans le domaine écologique qui se multiplient également de nos jours.

Il est vrai qu'une distinction et une séparation nettes se sont opérées entre la théologie et la politique. C'est sans doute le pas très important qu'il convenait de faire. Nous croyons cependant que le religieux n'a jamais été absent dans le domaine politique et qu'il revient avec plus de force dans l'actualité. La théologie en revanche n'a pas vu d'un bon œil le mouvement théologico-politique, dû, croyons-nous, aux implications pastorales et concrètement politiques que cela a entraîné. Cela n'empêche qu'il fallait le faire. La théologie ne peut pas se désintéresser du monde présent, de l'angoisse et de la souffrance des milliers de personnes qui ne savent pas comment assurer leur vie présente, ni de la destruction massive de la planète qui est notre maison. Une ecclésiologie qui fuit le monde et qui prêche la résignation n'est plus possible. Une eschatologie qui inviterait au rejet des choses matérielles, y compris bien entendu du corps humain, ne peut et ne doit plus être appelée chrétienne. Qu'en est-il de notre auteur ? Que pense-t-il de tout cela ? C'est ce que nous nous proposons maintenant d'explorer.

1.1.3 R. Panikkar et les discussions théologico-politiques

Panikkar connaît les discussions autour de la question théologico-politique et les auteurs qui ont fait et font des efforts pour redonner une place à la théologie dans la politique et *vice versa*. Il considère que les travaux théologiques de J. B. Metz, de J. Moltmann, d'E. Peterson, de W. Pannenberg, de K. Rahner, ainsi que l'œuvre philosophique de E. Bloch, de J. Habermas et de W. Benjamin, entre autres, « a été préparée par la réflexion judéo-chrétienne antérieure sur la théologie de l'histoire »¹, ce qui n'est pas faux. La proposition de R. Panikkar constitue

¹ R. Panikkar, « La découverte du métapolitique », *Interculture*, avril 1999, n° 136, p. 45.

une oasis rafraîchissante au milieu de tant de propositions qui invitent à la fuite et au mépris du monde. Elle ne s'inscrit cependant pas « dans la ligne thématiquement chrétienne, bien qu'elle pourrait figurer dans la troisième époque (celle d'après la chrétienté et le christianisme) que j'ai appelé christianie ».¹ L'auteur est bien clair, son intuition doit être lue et comprise dans l'horizon de l'interculturalité, car le problème ne se pose pas seulement aujourd'hui à l'intérieur des anciens pays de chrétienté ou du christianisme. Panikkar invite donc à prendre en compte les présupposés d'autres cultures et religions et à les intégrer dans sa réflexion. Son but est d'« élargir, tout en approfondissant, une expérience humaine qui s'enrichit aujourd'hui des apports culturels multiples et qui devrait pouvoir donner à la situation humaine contemporaine une vitalité nouvelle ».² Si l'œuvre de Panikkar sur la théologie politique doit être lue et comprise dans le contexte plus large des querelles théologico-politiques que nous venons d'évoquer, il faut aussi comprendre qu'il s'en sépare et tente d'aller au-delà d'une approche strictement chrétienne. Avant de poursuivre notre lecture et analyse de ce sujet, essayons de jeter un peu de lumière sur un certain nombre de termes clefs de la pensée de notre théologien, dans un contexte théologique et philosophique toujours bien précis.

1.1.3.1 Quelques précisions de vocabulaire

Lorsque Panikkar aborde le thème de la politique, le premier mot auquel il fait référence est le vocable grec *polis*. L'auteur nous rappelle que ce mot a généralement été traduit par « ville » ou par « Etat » et qu'Homère³ utilisait le verbe (πολίζω, *polízo*) pour signifier la construction des murs de la ville. Il ajoute que la *polis* grecque était un microcosme, dans lequel l'homme était aussi un autre microcosme. Homme et ville symbolisent ainsi le cosmos, la réalité tout entière. Ce microcosme avait ses dieux et ses esprits. Les citoyens sont libres et peuvent atteindre la plénitude, tandis que les esclaves ne le peuvent pas. Comme nous le voyons, la ville (la *polis*) est, non seulement un fait sociologique, mais aussi une réalité théologique. La *polis*, assure Panikkar, fut la grande nouveauté du monde méditerranéen : « La grande révolution grecque [...] n'a pas consisté à établir un autre empire, disons plus

¹ *Ibid.*, p. 46. Panikkar établit une différence nette entre *christianie*, *chrétienté* et *christianisme*. Chacun de ces termes fait aussi référence à une époque bien définie. La *christianie* appartient au domaine de l'expérience personnelle profonde du Christ, la *chrétienté* évoque une connaissance culturelle (la culture chrétienne), alors que le *christianisme* renvoie à une doctrine (chrétienne). Cf. R. Panikkar, *La plénitude de l'homme*, op. cit., p. 233.

² *Idem.*

³ Panikkar cite l'*Iliade* VII, 453 ; XX, 217 ; cf. R. Panikkar, *El espíritu de la política*, op. cit., p. 70.

démocratique, mais à concevoir la vie humaine comme un jeu politique et non pas comme un destin impérial – malgré la tentation du pouvoir, à laquelle Rome succombera plus tard ».¹

Il est question d'une nouvelle anthropologie, d'une vision anthropique et non seulement cosmique de l'homme. Ainsi, les grecs vont accepter et reconnaître les autres villes et leur droit d'exister en tant que telles, car c'est l'homme lui-même qui est *polis*. Aristote disait aussi que l'homme qui habite en dehors de la ville est, soit un animal, soit un demi-dieu. Contrairement aux auteurs dont nous venons de parler, pour Aristote, la cité n'est pas un état contre-nature, parce que l'homme tend par nature à vivre en société. Panikkar reçoit et fait sienne cette idée. Avant cette conception grecque, les empires devaient conquérir les autres parce qu'en principe il ne pouvait y avoir qu'un seul empire, un seul pouvoir suprême, un seul souverain.

Pour Panikkar, l'expression grecque *Hê politikê* voulait dire ἡ πολιτικὴ τέχνη (*Hê politikê tēkne*) c'est-à-dire l'art (*tēkne*) de la convivialité ou l'art de gouverner et de vivre ensemble dans la *polis*. Il y est autant question de savoir vivre que de savoir gouverner. Les grecs vont éprouver le besoin de réfléchir très tôt à cette *tēkne*, mais aussi à la πράξις (*prâxis*) du politique. Aristote dira que le *tēlos* du politique est la *prâxis*. Peu à peu une distinction nette apparaît dans la réflexion grecque entre ἡ πολιτικὴ, τὰ πολιτικά et ὁ πολιτικός, pour signifier, d'une part l'art de gouverner, de l'autre, les affaires de la communauté et finalement, l'homme public, le citoyen. Les habitants de la *polis* se retrouvaient tous dans le πολιτικὴ χώρα (*politikê chôra*), c'est-à-dire dans l'espace politique, l'*agora*. Notons que le terme τὰ πολιτικά s'opposait déjà à οἰκονομία (*oikonomía*) désignant celui-ci comme le lieu privé des affaires familiales. Il y avait ainsi deux endroits où l'être humain pouvait atteindre sa plénitude : l'*oikos* et la *polis*.

Panikkar parvient ainsi à une première définition de la « politique » ; elle est effectivement « l'art et la science de régir les affaires publiques, mais aussi l'art de vivre dans la sphère publique – l'homme étant par nature un animal politique, d'après l'expression bien connue d'Aristote : ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον ».² Gouverner est donc une activité humaine, mais dans quel but ? C'est Platon qui en donnera la réponse : pour la réalisation de la justice, la δικαιοσύνη (*dikaïosynê*). La justice exige en même temps σοφροσύνη (*sôphrosynê*), sérénité, autrement dit harmonie entre gouvernants et gouvernés. Panikkar rapproche ce mot du concept allemand *Besonnenheit* et du sanscrit *samatâ* qui veulent dire équanimité, équilibre.

¹ *Ibid.*, p. 71.

² *Ibid.*, p. 73.

Notre auteur croit qu'il s'agit à la fois d'une technique et d'une condition qui aidaient à bien gouverner. Cela pourrait équivaloir à la *prudencia* latine. Le mot *sôphrosynê* contient, d'une part, φρήν (*phrên*), intelligence et, d'autre part, σῶς (*sôs*), sain, voulant ainsi exprimer la faculté de penser, de sentir, de vivre, d'être dans le bon sens du mot. En d'autres termes, pour les anciens, aussi bien les gouvernants que les gouvernés devaient être vertueux. Et nous voilà de retour dans la réflexion de notre section précédente : pour gouverner il faut l'ἀρετή (*aretê*), la vertu. Platon disait que les vertus politiques les plus importantes étaient la *sôphrosynê* et la *dikaïosynê*. La politique ne serait pas une spécialité que possèderaient quelques-uns, qu'on pourrait isoler et trouver à côté de la vie.

Panikkar établit alors une corrélation entre l'homme, la cité et le cosmos, de manière que les trois états de la société ancienne (militaire, commercial et intellectuel) correspondent aux trois facultés de l'âme (la valeur, l'amour des choses et l'amour de la connaissance), et celles-ci aux trois principales vertus (la force, la sérénité et la sagesse). Elles soutiennent l'univers tout entier. Le politique doit donc être compris, non comme un art individuel ou comme une science subjective pour pouvoir gouverner, mais comme l'art et la science qui réintègrent l'homme dans l'harmonie de l'univers. Voilà une très belle définition du politique. En d'autres termes, c'est le pouvoir qu'a l'homme de mener tout l'univers à son achèvement, à sa plénitude. Panikkar affirme avec radicalité : « Si l'homme *est* non seulement corps et âme mais aussi tribu, la sagesse grecque considère la *polis* comme cette unité sociale. La réalisation de l'homme dans la *polis* appartient pourtant à son salut : *Extra civitatem nulla salus* ». ¹ Soulignons que, pour Panikkar tout comme pour Metz et Moltmann, la *praxis* est primordiale. C'est par elle que va se réaliser la εὖ ζῆν (*bonne vie*) dont nous avons déjà aussi parlé. La ville n'est pas un lieu neutre où l'homme se trouve, elle appartient à sa nature même, c'est son espace vital, il n'y a pas d'homme sans espace. L'espace de l'homme est donc la *polis*, car l'homme est *polis*. Nous reviendrons un peu plus loin sur ce point.

Dans la section précédente (1.1.2), nous avons entrepris un bref parcours historique dans lequel nous tentions de montrer les origines de la séparation entre le politique et le religieux, et dont Machiavel avait été notre point de départ. Panikkar, comme nous en avons déjà l'habitude, revient encore plus dans le temps.

¹ *Ibid.*, p. 75.

1.1.3.2 La scission entre le politique et le religieux

Dans ce but, Panikkar décrit les chemins un peu scabreux du mot justice. En effet, l'histoire de ce mot montre un changement important au niveau de sa compréhension, dû notamment à une dichotomie imposée par le christianisme.

En effet, dans le contexte chrétien, la parole *dikaïosynê* signifie à la fois justice et justification. Les premières communautés chrétiennes ont vécu dans le désenchantement dû au fait de l'injustice. Mais, « si la plénitude humaine est étroitement liée au politique et trouve sa réalisation dans la ville [*polis*], et si le système politique est injuste et ne permet pas cette réalisation, nous nous trouvons alors dans une impasse ».¹ La convivialité humaine n'offrirait alors pas la plénitude souhaitée car elle serait fondée sur un pouvoir injuste. C'est ainsi qu'il faudrait affirmer que l'homme n'a aucune espérance de salut. Panikkar se demande alors : « Si la justice sociale est nécessaire pour que l'homme réalise son destin et s'il n'y a pas de salut dans la ville alors, en quoi l'homme peut-il mettre son espérance ? Comment pouvons-nous nous réaliser ? Comment l'homme peut-il atteindre sa plénitude ? ».²

La réponse est évidente. L'homme cherchera son salut en dehors de cette société. Panikkar croit et il n'est pas le seul à le faire, que le christianisme a été la religion des esclaves, des déshérités, des exploités et des pauvres. Si le but de la vie est la joie éternelle, elle doit pouvoir s'atteindre même si ce n'est pas dans ce monde. Rappelons également que l'Eglise a aussi dû apprendre à se défendre et à justifier son autorité. L'autorité de l'Eglise vient de Dieu et non pas de l'empereur, diront les anciens. Si la ville est injuste et n'offre plus le salut tant attendu, c'est l'Eglise qui prendra alors la relève. L'Eglise devient la « tribu », la « cité » où l'homme atteint le salut. Dans les premiers temps de l'Eglise, il y avait une différence et une guerre ouverte entre le pouvoir de la ville et le pouvoir de l'Eglise, au point que cette dernière était considérée comme l'ennemi de l'*urbs*. Cette situation aura pour résultat l'isolement des individus.

Cet état de choses va changer avec la conversion de Constantin, croit notre théologien. Avec lui, c'est le christianisme qui va triompher et devenir la religion de l'Etat. « Paradoxalement, dit Panikkar, et par fidélité à la tradition des trois premiers siècles, le christianisme doit établir – c'est un mal mineur – une scission entre le politique et le religieux. Augustin y joua un rôle très important ».³ C'est la séparation de deux règnes, de deux

¹ *Ibid.*, p. 81-82.

² *Ibid.*, p. 82.

³ *Ibid.*, p. 84.

territoires, qui va saper finalement la vitalité de chacun. L'ordre politique devient un pur moyen, si bien que le chrétien peut s'en passer et il l'a malheureusement fait pendant des siècles. La politique a été laissée entre les mains de techniciens car la vraie vie n'est pas là. Depuis Constantin, ajoute notre auteur, la politique est « dans de bonnes mains », dans celles des chrétiens. Peu à peu un abîme va se creuser entre le clergé et les laïcs, de telle manière que la politique sera aussi complètement exclu de l'Eglise. Panikkar croit que c'est de la sorte que la ville « perd ses dieux » et que la véritable *eudaimonia*, la perfection de la *dikaïosynê*, se trouvent non pas ici, dans ce monde, mais dans la *justification* divine, bien supérieure à la béatitude qu'on atteint ici-bas. Augustin affirmera et confirmera cette thèse en disant qu'il y a deux *polis*, la *civitas Dei* vers laquelle s'orientent tous les chrétiens et la *civitas hominum* dans laquelle ils vivent transitoirement. « L'Occident vient de naître »¹, dit Panikkar. Ainsi, la scission ne se serait pas produite aux XVI^e et XVII^e siècles, mais très tôt dans l'histoire du christianisme. L'empire chrétien succède à celui des romains. Il est maintenant de l'ordre de l'éternel, enraciné certes dans le temporel. Cet empire aura dorénavant deux pouvoirs mais une seule force, c'est-à-dire l'autorité divine. Le temporel sera aussi subordonné à l'éternel. Il y a donc une *potestas* et une *auctoritas*, un pouvoir et une autorité. On pourrait dire, pour faire allusion à la colonisation, que c'est « la croix et l'épée ».² En résumé, deux mondes, deux villes, deux loyautés, deux ordres ou, comme le dit Augustin : « Deus Christus Patria est quo imus, Homo Christus via est qua ismus ».³

Panikkar ne s'arrête pas là. Il fait maintenant appel à un autre grand événement qui marque, d'après lui, la fin de la chrétienté, et l'exprime de la manière suivante :

C'était le lundi 17 avril 1536. Le dernier empereur de la chrétienté, Charles V (responsable, en 1527, du fameux Sacco di Roma), s'apprête à présider la célébration pascale dans le grand salon *dei parlamenti* du Vatican. Il reçoit à ce moment-là l'annonce du début de la guerre de François I^{er} contre l'empire. Celui-ci se maintient grâce à l'acceptation de l'autorité de l'empereur. [...] L'empereur communique la nouvelle au Pape, et le Pape Paul III, qui n'est pas allemand mais qui fait de la Realpolitik (et qui a conclu aussi un pacte secret avec le roi de France), répond *ma che si puo fare ?* (Mais qu'est-ce qu'on peut faire ?). Charles croit à l'empire, mais le Pape n'y croit plus. L'eucharistie n'aura pas lieu, il n'y aura pas de lundi de Pâques cette année-là. L'empire s'écroule. Il n'a plus d'autorité. Personne ne croit en lui. A quoi peut-il servir de maintenir une cohésion uniquement avec le pouvoir (*potestas*) ?⁴

¹ *Ibid.*, p. 85.

² *Ibid.*, p. 86.

³ « Le Christ-Dieu est la patrie vers laquelle nous allons, le Christ-Homme est la voie par laquelle nous allons » ; cité par R. Panikkar, *ibid.*, p. 87.

⁴ *Ibid.*, p. 89.

Pour notre théologien, cet évènement marque la naissance des Etats modernes qui acceptent en théorie l'idéal de la chrétienté mais qui, dans la pratique, se rebellent contre elle. Les Etats-nations naîtront ici. Ils reconnaîtront *de iure* ce qui *de facto* commence à disparaître : la chrétienté.¹

1.1.3.3 Les Etats-nations modernes

Panikkar évoque de surcroît le livre de Francisco de Quevedo (1580-1645) qui a pour titre *Política de Dios y gobierno de Cristo* (*Politique de Dieu et gouvernement du Christ*), qu'il considère comme l'épitomé du politique en régime de chrétienté. Panikkar ne croit plus à la chrétienté, il croit plutôt qu'elle est un mythe en train de se transformer. Il est devenu lentement un synonyme d' « Europe », puis d' « Occident », ensuite de « Civilisation » (occidentale), actuellement de « Technocratie » et peut-être aussi de « Démocratie ». Ce qui est vrai, c'est que les Etats se sont constitués à partir de l'idée d'une chrétienté plus ou moins sécularisée. Toutes les nations ont voulu devenir un Etat moyennant le processus d'individuation selon l'esprit du temps. Au début, les Etats étaient comme des membres d'une famille plus étendue, toutes les nations-Etats étaient unies par la recherche d'un idéal commun qui comprenait la religion, la culture, la civilisation et les conquêtes. Ils voulaient tous conquérir le monde, le rendre civilisé, le convertir et l'unifier. Ce n'est qu'après que tout va commencer à se désagréger, donnant lieu à l'idée d'un Etat-nation synonyme de souveraineté absolue. Ce nouvel Etat ne sera plus soutenu par la foi mais par une idéologie. Ce qui suit nous le savons déjà. Panikkar reprend ici le fil de l'histoire que nous avons déjà développé : Luther, Machiavel, Hobbes, etc. Les Etats modernes remplacent les empires du passé avec une petite différence : l'idée d'une multiplicité de souverainetés. L'empire était souverain, il avait reçu le pouvoir de Dieu. La chrétienté en fera de même. Les abus du pouvoir et une nouvelle conscience feront que cette conception entrera en crise. Les Etats modernes se rebelleront contre la chrétienté et deviendront eux-mêmes souverains, s'arrogeant maintenant la légitimité du pouvoir.

Panikkar soupçonne par ailleurs que les Etats modernes sont actuellement en crise. Dans un livre très intéressant mais peu connu dans le milieu francophone, L. Villoro confirme cette idée : « parmi les idées de la modernité qui sont en crise, il y en a une qui nous touche

¹ J. Ellul mentionne dans son livre *Les nouveaux possédés* (Paris : Fayard, 2003, p. 257) le mot « post-chrétienté » pour parler de la situation des modernes par rapport à la politique. Il avance la thèse de l'apparition des « religions politiques » dont parle aussi Cl. Lefort, comme nous l'avons vu plus haut.

particulièrement : la crise des Etats-nations ».¹ Cet auteur mentionne plusieurs symptômes évidents : d'abord et avant tout la globalisation bien connue qui implique l'imposition de nouvelles puissances mondiales. Le marché est devenu un culte sans territoire avec un capital qui n'a pas de patrie, ce qui veut dire qu'il n'est sujet d'aucun Etat mais qui impose ses propres règles. C'est un pouvoir nouveau qui n'a pas de frontières. En outre, un petit groupe d'entreprises transnationales, industrielles et financières, avec un puissant groupe de directives et techniques, liés aux pays les plus développés, décident du sort de la plupart des nations. Paradoxalement, une autre difficulté a fait son apparition : des initiatives ou aspirations d'indépendance – vues et considérées comme un attentat à l'intégrité, comme une trahison à la patrie – se multiplient un peu partout dans le monde. Les Etats nés du démembrement d'un empire se sont constitués en unités autonomes qui forment une pluralité avec des caractéristiques bien précises. Mais, encore une fois, comme il n'est pas possible d'avoir plusieurs souverainetés universelles, il faut admettre la souveraineté territoriale. Les frontières deviennent ainsi intouchables et presque sacrées. La communauté humaine est de la sorte scindée. Il n'y a plus que des relations démocratiques dans les Etats, chacun devant se compromettre à coexister pacifiquement avec les autres. Les personnes deviennent des individus ayant le droit de vote. Cependant, cette situation pourrait être positive si tous avaient les mêmes possibilités ou, comme aime à l'exprimer Panikkar, si tous les individus agissaient sous un même mythe. « Machiavel a vaincu ! », dit-il, « La guerre du Golfe, l'indifférence envers les Kurdes, les Sahéliens et tant d'autres, les événements en cours dans l'ancienne URSS, l'ex-Yougoslavie et dans d'autres pays, nous offrent tant d'exemples choquants et sanglants de cette situation ».² La technocratie est maintenant le nouvel empire, la nouvelle chrétienté.

Dans la foulée, se demande Panikkar, « qu'est-ce qui se passe avec les nations ? Le phénomène qui marque la moitié du XX^e siècle est la prolifération des Etats dits indépendants, à condition qu'ils travaillent pour rembourser leurs dettes ».³ La découverte, dit-il, de l'importance de la nation a commencé à faire prendre conscience de la non-nécessité de l'Etat. C'est peut-être la naissance d'un nouveau paradigme. Il est question de substituer le rêve rempli de contradictions des Etats souverains, par un nouveau mythe, celui des nations autochtones. Pour Panikkar une nation est un fait naturel qui implique une prise de conscience culturelle et donc aussi politique. Une nation « est un peuple organisé. Chaque nation fait naître des sociétés

¹ L. Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*. México : Paidós/UNAM, 1998, p. 9.

² R. Panikkar, *El espíritu de la política*, op. cit., p. 102.

³ *Ibid.*, p. 103.

plus ou moins générales et durables pour des fins bien déterminées. [...] Mon projet politique consisterait à considérer des *nations-peuples* au lieu de *nations-Etats* ». ¹ Voilà, la proposition a été faite. Mais, comment peut-elle se réaliser ? Elle implique trois mouvements : 1) une révélation écosophique, 2) une démonétisation de l'économie et 3) l'émancipation de la technologie. Avant de développer ces points, ouvrons une parenthèse pour essayer de mieux comprendre la notion de Nation qui semble si importante dans ce contexte. Les analyses de L. Villoro ² peuvent nous aider à mieux saisir les enjeux.

Tout comme Panikkar, Villoro considère que la Nation n'a pas toujours été liée à l'Etat, car elle n'inclut pas forcément l'idée d'une souveraineté politique. Ainsi : « Beaucoup de 'nations' pourraient exister sous le même empire ou royaume sans avoir d'autre lien que la vassalité envers un même souverain ». ³ Villoro définit ce concept à l'aide de quatre idées. Premièrement, une nation est un lieu de partage de la culture. La spécificité d'une nation s'exprime dans l'idée que tous ses membres partagent une même culture, ils ont tous les mêmes récits. Deuxièmement, une nation est une entité avec laquelle s'auto-identifient un ensemble de personnes, même si elles sont très différentes au niveau individuel ou de groupe. Ce n'est ni le sang, ni la race, ni l'adhésion politique ou le lieu de naissance. C'est une attitude de la personne qui la fait s'identifier à un sujet collectif. Troisièmement, une nation est aussi une question de volonté de continuité, c'est un projet, une élection. Un groupe humain décide de perdurer comme communauté. Quatrièmement, la nation est une continuité dans le temps mais aussi dans l'espace. Les points de repère sont à la fois une origine et un projet futur dans un endroit quelconque sur la Terre. Une nation établit des relations symboliques avec le territoire qui peut être considéré comme sacré. La nation peut aussi se référer à un nouveau territoire, promis par le dieu tutélaire.

A partir de ces données, Villoro conçoit deux types de nations : les historiques et les projetées. Dans les premières, les axes de l'identité nationale sont l'origine et la continuité culturelle. Dans les nations dites projetées, l'emphasis est mise sur le passage d'une identité héritée à une décision de construire une nouvelle identité. Ce point est intéressant. Dans cette optique, il y a place pour des nations dont le point de référence est situé dans le passé, mais aussi pour d'autres qui, tout en ayant des références dans le passé, ont le fervent désir de continuer à exister dans le temps. Ce qui est maintenant évident, c'est que l'identification de

¹ *Ibid.*, p. 105.

² Cf. L. Villoro, « Del Estado homogéneo al Estado plural », *Estado plural, pluralidad de culturas*, op. cit., p. 9.

³ *Idem.*

l'Etat avec la nation est plutôt récente car, en fait, il peut y avoir plusieurs types de relations entre les Etats et les nations. Des Etats, par exemple, avec une multiplicité de nationalités ; des Etats fédéraux qui reconnaissent les variantes régionales ; des Etats avec une nationalité dominante et d'autres minoritaires et enfin des Etats qui coïncident avec une unité nationale.

L'appartenance d'un individu à une nation est différente de celle qu'il a avec un Etat. La première est définie par une auto-identification avec une forme de vie et une culture, alors que la seconde implique la soumission à une autorité et à un système normatif établi. Appartenir à une nation fait partie de l'identité d'une personne ; appartenir à un Etat n'implique pas forcément une identité personnelle. En effet, « Etat et nation correspondent à des besoins basiques différents »¹, affirme Villoro. Car la nation satisfait le souhait de tout individu d'appartenir à une communauté et d'affirmer son identité en elle. L'Etat, lui, garantit la sécurité et l'ordre.

Deux autres concepts sont étroitement liés à celui de nation : « ethnie » et « peuple ». Une ethnie est, d'après Villoro, un groupe qui partage une même culture ; elle n'est pas forcément liée à un territoire et ne manifeste pas non plus le désir de se constituer en nation. En général, le vocable ethnie s'applique aux individus qui ont une même langue ou dialecte. Le terme peuple est un peu plus ambigu, il peut faire référence à un clan, à une tribu, à une ethnie, mais aussi à une nationalité, voire à un Etat-nation. Gross Espiell donne cette définition : un peuple est « toute forme particulière de communauté unie par la conscience et la volonté de constituer une unité capable d'agir pour un futur commun ».²

En synthèse, un Etat n'est pas un peuple mais un pouvoir politique qui s'exerce sur un ou plusieurs peuples, ou bien sur une partie d'un peuple. En tout cas, l'Etat-nation est une invention récente de l'histoire occidentale, les premiers Etats ne coïncidant pas avec les nations déjà existantes.³ Dans les anciens empires, un même pouvoir politique et militaire s'étendait sur une multiplicité d'ethnies et de nations qui gardaient leurs spécificités. Il est important pour notre propos de souligner avec Villoro qu'avec l'Etat-nation « la société n'est plus vue comme le réseau complexe de groupes dissemblables, associations, cultures diverses, qui se sont développés tout au long de l'histoire, mais comme l'addition d'individus qui décident de faire leur une volonté générale ».⁴ Dans ce contexte, les différences et les particularités ont tendance

¹ *Ibid.*, p. 13.

² Cité par *Ibid.*, p. 15.

³ H. Arendt explique de manière claire cette question ; cf. *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 59 et suivantes.

⁴ L. Villoro, « Del Estado homogéneo al Estado plural », *Estado plural, pluralidad de culturas*, op. cit., p. 19.

à disparaître. La différence n'est même pas souhaitable car, pour fonctionner correctement, l'Etat-nation exige d'avoir non seulement des individus égaux entre eux mais aussi un même règlement. L'histoire est également effacée, l'Etat-nation ne reconnaît pas les communautés préexistantes. Le présent, mais surtout le futur, est le seul point de repère. Comme nous le rappelle Villoro : « Un peuple fictif d'individus abstraits remplace les peuples réels : une nation construite, les nations historiques ».¹ En imposant un même ordre pour tous, l'Etat-nation efface les différences personnelle et culturelle. La richesse de la diversité disparaît, comme disparaît aussi la diversité biologique dans une forêt. L'Etat-nation est contre la diversité, contre les cultures différenciées, il n'admet pas de privilèges. Il est particulièrement frappant de penser que l'individu lui-même doit renoncer à ses traits spécifiques biologiques, ethniques, sociaux ou régionaux, dans le seul but de devenir un citoyen comme tous les autres.

C'est aussi dans ce contexte que le capitalisme doit être compris comme un marché unifié qui met fin aux échanges « archaïques » des communautés « primitives ». Le passage vers le développement implique l'adoption de l'uniformité : une seule monnaie, les mêmes poids et mesures, les mêmes règles de propriété et d'échanges. Mentionnons encore un pas vers cette uniformisation : un même système éducatif. Tous doivent lire et apprendre les mêmes thèmes imposés par les puissants ; il n'y a pas d'autres visions du monde. Les règles d'écriture, de production académique et de publication deviennent aussi uniformes. Tout ce qui a quelque chose à voir avec le « plurivers » doit être supprimé. Le plus flagrant et douloureux de tout ceci est que les Etats-nations ne fonctionnent que sur la base de l'intérêt de groupuscules politiques et économiques qui veulent faire une « *limpieza étnica* » (« nettoyage ethnique ») dans le seul but de voir grossir leurs gains. En effet, l'Etat-nation fonctionne essentiellement sur le modèle de la domination d'un groupe sur les autres. Car, lorsque le pouvoir suprême n'est plus détenu par une seule personne, mais par tout le peuple, la nation doit se confondre avec l'Etat.

La proposition de notre théologien doit donc être comprise dans ce contexte. Non pas dans le cadre de l'identification des Etats-nations, mais dans le fait d'accorder une existence particulière aux nations-peuples. C'est le désir de retrouver ses racines qui incite à projeter une nouvelle idée de patrie dans laquelle les différences seront non seulement prises en compte mais formeront aussi la base de l'organisation. Panikkar et Villoro se rejoignent dans ce projet, ils l'appellent, tous les deux, des nations-Etats. Il est question d'un « plurivers », d'une « pluriversité », comme nous le verrons un peu plus loin.

¹ *Ibid.*, p. 20.

Le lecteur est peut-être en train de se demander quel est le rapport avec le sujet qui nous concerne ? Exprimons-le à travers les mots de Villoro qui pourraient être sans doute aussi ceux de Panikkar :

Lorsque les communautés historiques se désintègrent, par la transformation d'une société agraire en industrielle, par les migrations, par l'imposition d'une domination extérieure ou d'une culture hégémonique centrale, les individus ne se reconnaissent plus dans les cultures locales : ils ont renoncé à leur terre, ont perdu leur sol ; déracinés, ils confluent avec d'autres déplacés vers de nouvelles formes de vie et de culture qui ne sont plus restreintes aux communautés locales existantes.¹

Les individus ne se sentent plus membres d'une communauté, ils perdent leurs points de repère : la terre, le sol, n'est plus l'âme de leur vie. Voilà le noyau du problème : il n'y a plus de rapport de proximité avec la terre, ni avec ceux d'à côté, car les hommes ne sont plus les membres d'un réseau de relations constitutives. L'isolation imposée réussit à couper toute relation. L'intuition cosmothéandrique a donc un mot à dire dans ce contexte ; la Trinité Divine et la Trinité Radicale seront aussi la base d'une réflexion théologico-politique. Les Etats-nations suppriment la différence et les relations essentielles dans un système pluriel. Il faut donc chercher une autre alternative. Panikkar, nous l'avons dit, est convaincu que sous les ruines d'une société qui commence à s'écrouler gisent les braises ardentes qui donneront lieu à une nouvelle vie. Nous assistons en effet au « démembrement » des pays et à la formation de nouvelles nations, de nouvelles fédérations ; ou à la revendication d'autonomies à l'intérieur des Etats pluriels, comme c'est le cas des peuples indigènes en Amérique, depuis le Canada jusqu'en Bolivie. C'est peut-être le signe de l'apparition d'une « nouvelle forme d'Etat postérieur à la modernité »², affirme Villoro, les Etats pluriels dont parle Panikkar.

Avant de développer ces derniers points, il convient de clarifier un autre point concernant la recherche de cette alternative.

1.2 A la recherche d'une alternative. Le métapolitique

Il n'est pas question de reprendre ici ce que nous avons déjà exprimé à propos du métapolitique. Nous renvoyons le lecteur aux derniers paragraphes de la deuxième partie de cette recherche. Panikkar a ouvertement exprimé en quoi consistait sa proposition. Rappelons-

¹ *Ibid.*, p. 30.

² *Ibid.*, p. 42.

la pour mémoire : « Mon projet politique consisterait à considérer des *nations-peuples* au lieu de *nations-Etats* ». ¹ Autrement dit, il faut passer des Etats-nations modernes aux Nations-peuples. Essayons maintenant de compléter notre première approche de cette question.

Le métapolitique plonge ses racines dans ce que Panikkar appelle une « conscience symbolique », c'est-à-dire une expérience du caractère symbolique de la réalité qui considère que tout dans cette réalité à une dimension intérieure, différente des données sensibles et intellectuelles, mais incarnée en elles. Le symbole montre la connexion intrinsèque avec le réel, il « n'est pas la 'chose en soi', mais *la chose en nous*. [...] Ce que le symbole symbolise c'est le symbolisé dans le symbole même et non pas une chose différente » ², ce qui fait qu'il n'y a pas d'herméneutique possible du symbole. Panikkar entend par « conscience symbolique » la conscience de la réalité ouverte ou disponible à l'expérience humaine. C'est l'expérience la plus fondamentale qui n'accepte pas de se dédoubler en sujet/objet. Ainsi, le métapolitique représente la prise de conscience de quelque chose qui ne s'épuise ni dans la politique ni dans le politique, mais qui leur est en même temps indissociable.

Le métapolitique cherche, avons-nous dit, l'assise anthropologique du politique, autrement dit, ce qui le soutient et lui donne son ciment. Panikkar revient ici sur le thème du sens de la Vie. Le métapolitique veut donc rétablir le lien entre l'activité politique et le sens de la Vie de l'être humain dans le cosmos. Notre auteur fait un effort de réflexion dans le but d'éviter les fuites vers un autre monde ou le refuge dans une intériorité malsaine, voire dans l'acosmisme.

Le métapolitique dont parle notre théologien espagnol prête attention à la dimension de transcendance du politique. Il n'est pas question pour Panikkar de nouer à nouveau une relation étroite entre religion et politique. La transcendance du métapolitique a comme but d'aller au-delà du système politique, tout comme l'homme ne peut pas être seulement réduit à son corps. Panikkar souhaite donc retrouver l'âme de la politique, ce qui constitue son ciment et sa raison d'être. Et l'âme de la politique est, une fois encore, la vie elle-même.

Le Système actuel est en crise. Panikkar appelle « Système » (avec un grand S), le « complexe technocratique et ses variantes dans les mondes capitaliste, ex-socialiste et les satellites non alignés qui prônent une économie et des régimes mixtes » ³, autrement dit

¹ R. Panikkar, *El espíritu de la política*, op. cit., p. 105.

² R. Panikkar, « La découverte du métapolitique », art. cit., p. 47.

³ *Ibid.*, p. 28.

l'idéologie socio-économique dominante dans la société contemporaine. Le théologien espagnol considère que notre époque est une période économique et économiciste par excellence dans laquelle l'aspect financier occupe le devant de la scène. L'alternative, avions-nous dit, ne peut pas se trouver à l'intérieur de ce système, et pas non plus en dehors de lui. Mais, pourquoi faut-il envisager des alternatives ? Bruno Mallard se pose la question différemment : « N'est-il pas inutile, voire déplacé, de s'intéresser à d'autres dynamiques socio-économiques, d'autres manières d'organiser la vie en société ? Ne convient-il pas, au contraire, de soutenir plus fortement le système en place, lui qui, à en croire les chiffres, semble promettre comme jamais auparavant une démocratisation prochaine de la prospérité ? ».¹ La thèse de l'auteur montre que la pauvreté moderne est faite de précarité, d'exclusion et de privations de tout genre, qu'elle reste en plus d'une effrayante ampleur et que les appréciations globales tenues sur ce phénomène sont souvent faussées. En outre, la pauvreté d'hier n'a rien à voir avec la pauvreté d'aujourd'hui marquée par l'indigence, alors que celle d'hier avait comme caractéristique la frugalité. Mallard croit avec conviction que « l'avenir des peuples n'a pas à en passer nécessairement par la formule du 'développement' entendu comme hégémonie d'un certain ordre techno-économique, d'autres voies pouvant être explorées ou approfondies ».² La question d'une recherche d'alternatives semble donc légitime. Cette recherche est épaulée par l'ouvrage dont le titre en dit long : *Au-delà du développement. Critiques et alternatives Latino-américaines*.³ La quête d'alternatives devient ainsi de la plus haute importance. J. Ellul en parle aussi dans les années 1978 : « Tout le monde semble maintenant d'accord pour souhaiter un tout autre développement que celui qui était prévu il y a vingt ans, et les nombreuses réflexions en études menées d'abord par des spécialistes ou des intellectuels ont fini par pénétrer dans les milieux politiques. Sur ce terrain, la majorité et l'opposition se rejoignent heureusement. Et la formule selon laquelle il faut passer d'un développement quantitatif à un développement qualitatif revient souvent un peu partout ».⁴

Avec la lucidité qui le caractérise, Panikkar reconnaît que de multiples efforts ont été menés, sans succès. En effet, d'aucuns ont voulu trouver une sortie en proposant des réformes internes (« une technologie adéquate, politique douanière, droits humains, législation

¹ B. Mallard, « Pourquoi envisager des alternatives ? Une réflexion sur la pauvreté et le progrès social », Ch. Eberhard (dir.), *Le courage des alternatives*. Paris : Editions Karthala, 2012, p. 83.

² *Ibid.*, p. 84.

³ M. Lang et D. Mokrani (dirs.), *Au-delà du développement. Critiques et alternatives Latino-américaines*. Paris : Editions Amsterdam, 2014.

⁴ J. Ellul, « Pour un autre développement », J. Ellul, *Penser globalement. Agir localement. Chroniques journalistiques*, op. cit., p. 31.

écologique, etc. »¹) ; c'est la route proposée par les Nations Unies et un certain nombre d'organismes officiels. D'autres ont voulu trouver une alternative en dehors du système actuel ; c'est, à titre d'exemple, la route empruntée par Gandhi. Arrêtons-nous brièvement sur ce point.

Dans une conférence prononcée au Centre Interculturel Monchanin (Canada), le 20 mars 1981, Panikkar développe son idée d'une alternative en trois thèses. La première thèse développe qu'il n'y a pas d'alternative au singulier. S'il y avait une alternative, ce serait une alternative particulière pour une culture spécifique. En d'autres termes, il faut renoncer au rêve « monomorphiste »² du colonialisme qui veut une culture « monoforme, uniforme, au fond moniste : un roi, un Dieu, une Eglise, une civilisation, un ordre, une science, une technologie, un ordre économique mondial ; au fond, une tour de Babel. Tout essai d'ordre global nous conduit à une dictature »³, affirme radicalement notre auteur. Cette première thèse possède cinq corollaires que nous allons simplement mentionner. Le premier exprime qu'il n'y a pas une culture globale ; le second affirme qu'il n'y a pas non plus de perspective globale ; le troisième suggère qu'il n'y a et ne peut y avoir de religion universelle ; le quatrième souligne qu'il n'y a pas de langue universelle et finalement, le cinquième, conclut en disant qu'il n'y a pas d'ordre idéal ou parfait, ni politique, ni économique, ni humain, au niveau du concept et de l'intelligibilité.

La deuxième thèse assure que la culture moderne n'est pas la solution. Ni la culture technologique, ni la culture pan-économique, ni l'*american way of life* n'offrent une véritable réponse aux problèmes actuels. Il n'est pas question pour notre auteur de régresser dans le temps ou de renoncer aux bienfaits de la technologie. Panikkar prend, il est clair, la défense des cultures traditionnelles qui sont de plus en plus menacées ; dans ces cultures, aujourd'hui minoritaires, la vision du monde est autre et on leur impose une manière d'être au monde qui n'est pas la leur. De plus, les prétendus bienfaits de la technologie ne sont pas vraiment universels car seule une partie de l'humanité peut y accéder. Nous l'avons déjà dit et cela est bien connu, si tous les pays se mettaient à vivre comme le font les Etats-Uniens, on devrait compter avec quatre ou cinq planètes Terre pour avoir suffisamment de ressources pour tous. La mauvaise distribution des biens est sans doute l'un des principaux problèmes dans l'actualité. Cette deuxième thèse a, elle aussi, plusieurs corollaires. En premier lieu, il s'avère que la culture moderne n'est pas universalisable car « elle est en contradiction directe avec les

¹ R. Panikkar, « La découverte du métapolitique », *art. cit.*, p. 29.

² R. Panikkar, « Alternatives à la culture moderne », *Interculture*, 1982, n° 77, p. 7.

³ *Idem.*

archétypes d'autres traditions et ne peut donc pas s'insérer chez l'homme d'autres cultures sans détruire son identité foncière ».¹ En effet, les catégories telles que le temps, l'espace, le rapport à la matière ou la force, qui fondent la science mais aussi l'industrie et la technologie, ne sont pas les mêmes dans d'autres horizons culturels. Un deuxième corollaire à cette deuxième thèse exprime que la culture moderne est porteuse en elle-même de sa propre semence de destruction. La culture moderne prétend être universelle, elle a soif d'absolu. C'est un système qui n'a pas de limites, qui n'accepte pas les bornes. Un certain nombre de scientifiques en parlent : c'est le développement ou la croissance illimités qui feront périr la culture moderne. Contrairement à ce qui est advenu aux empires de l'antiquité qui ont disparu, entre autres, à cause de la corruption ou de la dégradation morale de leurs membres et de la pression externe, la culture moderne va disparaître (on devrait plutôt dire : va céder sa place) en raison de son épuisement.

La troisième et dernière thèse affirme qu'il existe seulement des possibilités provisoires : l'ordre transitoire est séculaire et pluraliste. Panikkar croit profondément qu'il n'y a pas de modèle ou de paradigme précis. Il s'agit de penser, dit-il, « à la possibilité de créer un espace où la créativité puisse se développer, un espace où les solutions même partielles, relatives, petites et imparfaites, sont possibles. Cette tâche de créer un espace, où des petites choses puissent croître d'elles-mêmes (et ce n'est pas un laisser-faire), s'accomplit à tous les échelons de la vie humaine. Il y a place ici pour tout le monde ».² En d'autres termes, Panikkar semble préférer le petit, le local, le restreint, le localisable à ce qui est global, universel, grand. Il n'est pas question d'être de grands hommes, mais de grands humains. L'ordre transitoire est celui qui permettrait que tous les mythes puissent se développer en toute liberté. Cette troisième thèse renvoie à ce que nous avons déjà dit de la sécularité. C'est la conviction que le *sæculum* représente une valeur irrévocable à incorporer et « qu'on ne saurait laisser de côté dans notre recherche d'une humanité complète ».³ Finalement, cette thèse invite à adopter une perspective pluraliste et décentralisante. Il s'agit de supprimer l'idée qu'il existe un seul centre localisable quelque part dans la planète (en Europe ou en Occident, par exemple) et que tout ce qui reste est périphérique, pour croire que toutes les cultures sont des centres en elles-mêmes. La décentralisation viendra lorsque chacun arrivera à se « con-centrer » et à trouver son centre concentrique avec les autres centres du monde. Cela implique d'accepter que mon centre est réel, mais que ceux des autres aussi, de manière que tous puissent dire : « Je suis le roi et le

¹ *Ibid.*, p. 12.

² *Ibid.*, p. 14.

³ *Ibid.*, p. 15.

centre du monde »¹, affirme Panikkar. Le pluralisme, rappelons-le, ne veut pas dire acceptation de la pluralité. Le pluralisme suggère que les idées des hommes peuvent être incompatibles sans être forcément fausses. Panikkar dit que « le mythe c'est le règne du pluralisme ; son effet la tolérance ; sa condition la 'décentralisation' ; son fondement philosophique le caractère pluraliste de la vérité même ; son expression théologique, le non-dualisme entre le *logos* et l'esprit ». ²

Cela étant dit, il faut constater que toutes les réformes proposées jusqu'à aujourd'hui se sont avérées inefficaces. La planète continue son agonie et, de surcroît, le système actuel ne convient qu'à une partie du monde. « Les pays pauvres deviennent de plus en plus pauvres et les pays riches de plus en plus riches, non pas par une volonté déterminée qu'il en soit ainsi, mais parce que le phénomène est inhérent au Système »³, dit de nouveau avec finesse notre auteur. Il est aussi clair qu'aucun système ne tolérera qu'un autre essaye de le renverser. Les pays du premier monde, voire du second, ont beau vouloir aider les autres, cette aide ne fait que créer une plus grande dette et une dépendance accrues.

1.3 En guise de conclusion : l'horizon contemporain

L'horizon ne semble pas trop flatteur. Que faut-il faire ? Y a-t-il une solution ? Sans vouloir prétendre avoir de recette magique, Panikkar ne souhaite pas rester dans les spéculations abstraites, il ose avancer une proposition qui jaillit de son intuition primordiale : « on doit être à la fois dans le Système sans appartenir au Système, 'dans le monde, mais non pas du monde', en polarité avec lui, cherchant à le transformer, à le persuader ou à le convaincre (malgré l'ambivalence de ces mots). Il faut une réconciliation universelle et non pas un rétrécissement unilatéral ». ⁴ L'alternative qu'il propose n'est pas une alternance successive. L'alternative dont parle notre auteur est empreinte d'utopie, dans le sens littéral du terme, c'est-à-dire qu'elle n'a pas de *topos* ou de place concrète ou spécifique. Il est question de réaliser une démarche spirituelle. Parler d'alternative impliquerait le fait de connaître au préalable le chemin qui mène vers la solution.

Panikkar croit que le siècle passé a été témoin de trois « commotions » à une échelle mondiale, à savoir, la crise écologique, la monétisation de l'économie et l'imposition de

¹ *Idem.*

² *Ibid.*, p. 16.

³ *Idem.*

⁴ R. Panikkar, « La découverte du métapolitique », *art. cit.*, p. 30.

l'empire technocratique. Pour réussir à dépasser ces écueils, il faut mettre en place, comme nous l'avons déjà exprimé, trois principes : la révélation écosophique, la démonétisation de l'économie et l'émancipation de la technologie. Le système économique et productif actuel entraîne la destruction de la nature. Il nous faut donc une nouvelle conscience écologique que notre auteur a dénommée *écosophie*, objet de notre recherche. Le mot écosophie implique un niveau de conscience écologique plus élevé, c'est un changement radical de mentalité, il faut recouvrer l'ancienne sagesse, celle qui dit que l'homme est aussi terre. L'écosophie est une nouvelle révélation, elle montre que la terre est aussi finie, limitée et que les hommes ont une relation étroite et constitutive avec elle. L'écosophie révèle le caractère artificiel des frontières imposées par les Etats, car la contamination n'est pas soumise à leur souveraineté. L'écosophie découvre aussi que l'espace où habitent les hommes n'est pas vide, il est un lieu rempli de vie et que c'est là que l'homme forge son destin. Enfin, l'écosophie montre que la terre est sage et que l'homme est aussi porteur de sagesse, car il est l'intermédiaire entre le ciel et la terre.

Concernant la révolution monétaire, il faut simplement rappeler quelques idées. La monnaie est devenue une déesse, l'économie moderne est une « mammonologie »¹, voire une « mammonolâtrie »², dit notre auteur. Le premier pas vers une économie interculturelle consiste à reconnaître cette domination, pour ensuite commencer un processus de démonétisation globale³, notamment des valeurs, de la culture en général, mais aussi de l'économie. Tout comme il y a des zones démilitarisées, il faudrait penser qu'un certain nombre de choses ne peuvent pas être l'objet d'une monétisation. Il est, par exemple, inconcevable que la nourriture soit devenue l'objet du commerce, il est frappant que des milliers de personnes meurent de faim dans le monde, alors que des tonnes de nourriture sont jetées tous les jours. « Je ne propose pas la suppression totale de l'économie de marché ou de l'argent, il est question de placer la plupart des valeurs humaines en dehors du pouvoir de l'argent »⁴, affirme Panikkar.

Quant à l'émancipation de la technologie, il suffit de dire qu'il ne s'agit pas de nier les bienfaits du développement technologique, mais de déconstruire et non pas de détruire le système technocratique. Avec les mots de l'auteur : « La relativité culturelle que défend un

¹ Allusion au terme « Mammon » employé dans le Nouveau Testament pour désigner la richesse matérielle ou l'avarice ; voir Mt 6, 24.

² R. Panikkar, *El espíritu de la política*, op. cit., p. 109.

³ D. Bourg et Ch. Arnsperger parlent de « démarchandisation », à la suite de B. Perret ; cette démarchandisation consisterait à « réduire les besoins monétaires » en 'agissant sur la durée de vie et l'usage réel des biens, l'offre de services collectifs et la capacité des gens à coopérer dans leur intérêt mutuel' » ; cf. D. Bourg, Ch. Arnsperger, « Modes de vie et libertés », D. Bourg, C. Dartiguepeyrou et al., *Les nouveaux modes de vie durables. S'engager autrement*. Lormont : Le Bord de l'eau, 2016, p. 25.

⁴ R. Panikkar, *El espíritu de la política*, op. cit., p. 111.

discours interculturel n'a rien à voir avec un tel relativisme. La relativité inhérente à l'interculturalité ne questionne pas les découvertes d'une culture, mais elle ne les absolutise pas non plus. Elle les relativise, c'est-à-dire qu'elle les considère valides et légitimes au sein d'une culture déterminée et à l'intérieur des paramètres admis par celle-ci ; en un mot, au sein du mythe englobant de cette culture ».¹ Il est question de reconnaître la place de chacun dans le plurivers, de reconnaître l'importance de l'homme, du cosmos et de Dieu. Les structures de la société doivent être plus « humanisantes ».

Une chose semble claire et évidente : il faut chercher impérativement une issue. Panikkar ne donne pas une réponse concrète, précise ou toute faite, ce sont sans doute des tâtonnements qui n'ont pas d'autre objectif que de poser les bases pour qu'un nouveau monde puisse être bâti. Une partie de la réponse a déjà été abordée à la fin de la deuxième partie de ce travail, lorsque nous parlions de l'inter-fécondation des cultures. Nous n'allons pas la reprendre. En revanche, ce qu'il est maintenant impératif de faire, c'est de continuer la réflexion, de creuser davantage cette étonnante et extraordinaire intuition pour essayer de lui donner un visage plus clair. Dans le chapitre suivant nous nous proposons de continuer cette réflexion en nommant les présupposés de ce que nous allons appeler dès maintenant une politique « éco-théo-sophique ».

¹ R. Panikkar, « Religion, philosophie et culture », *Interculture*, 1998, 135, p. 114.

Chapitre 2. Les présupposés de la politique « éco-théo-sophique »

L'intuition de notre auteur va donc au-delà d'une perspective exclusivement chrétienne, bien qu'elle la contienne aussi. Nous le savons déjà, Panikkar souhaite embrasser la réalité tout entière et non pas seulement une partie. Les discussions théologico-politiques dont nous venons de parler nous ont aidé à introduire la problématique. Car la proposition de notre auteur n'est pas isolée, elle appartient à une époque et à un contexte bien délimités, ce qui fait qu'elle doit être lue et comprise à la lumière de cette situation. Dans les paragraphes qui vont suivre, nous allons montrer quels sont les bases ou les présupposés d'une approche écosophique de la politique en théologie que nous avons voulu appeler « éco-théo-sophique », dans la ligne de la proposition faite dans la partie précédente. Ce qui va être affirmé vaut non seulement pour la théologie chrétienne, mais aussi pour toute autre approche œcuménique et/ou interreligieuse. Il importe de bien poser les bases, le fondement. C'est toujours la première chose à faire lorsqu'on veut construire un édifice. Il faut que les fondements soutiennent ce qui sera posé au-dessus. C'est pour cela que dans cette partie nous allons prendre le temps de creuser toujours davantage pour bien poser la proposition que nous développerons par la suite.

Il est clair que dans une recherche comme la nôtre, il faut faire des choix et il est impensable de vouloir tout dire et tout aborder. L'intuition de Panikkar sur la théologie-politique doit être introduite par une critique de l'universalisation et du développement. Cela étant fait, nous allons exposer les raisons pour lesquelles Panikkar prône plutôt une relation et non pas une séparation entre religion et politique. Lorsqu'on parle de théologie politique, il est inévitable de toucher à deux autres sujets, d'une part l'ecclésiologie et d'autre part, l'eschatologie. Nous allons passer en revue la manière dont la théologie, notamment chrétienne, aborde ces deux domaines, pour avancer ensuite ce qui nous semble impératif de changer ou de modifier, à la lumière, à la fois de la situation de crise écologique actuelle et de la pensée de notre auteur.

2.1 Une critique de l'universalisation et du développement

La société contemporaine se veut globalisée, elle a une prétention bien spécifique : l'uniformisation, l'uniformité, la mondialisation ; bref, l'éradication silencieuse de la différence, de tout ce qui n'entre pas dans le schéma conçu par quelques-uns. En outre, cette homogénéisation concentre le pouvoir dans un nombre réduit d'individus ou d'organismes

économiques. La politique est entre les mains d'un nombre restreint de politiques ; l'économique est aussi entre les mains de certaines entreprises multinationales qui, comme nous l'avons déjà souligné, n'ont pas de frontières, et sont même au-dessus de toute loi particulière. Et ainsi de suite. Le centre de l'univers devient de plus en plus évident, il est en cela même un « uni-vers », un seul et unique *uni-versum*. Or, chacun de nous est le centre de l'univers, de manière qu'il n'y a pas d'univers, mais des « pluri-vers ». Tout homme est un centre de ces *plurivers*, car il est un microcosme, un reflet de la totalité. Un centre et non pas le centre, mais ceci bien entendu à une condition : « Nous pouvons être un centre de l'univers seulement si nous ne nous attribuons pas une dimension propre et si nous restons ouverts à une circonférence toujours plus grande. Le centre asphyxie à partir du moment où il dessine une circonférence autour de lui »¹, affirme Panikkar, en s'opposant ouvertement à toute prétention d'universalisation.

Le thème du développement est devenu fréquent depuis un certain temps ; il est souhaité et poursuivi par tous, si bien que même les hiérarchies religieuses le cherchent et le recommandent. Au nom du développement, les puissants interviennent ici et là. Des actions militaires sont menées, encore au nom du développement des pays pauvres, dans le but, soi-disant, d'introduire la démocratie. Pour sortir de la pauvreté, donc du sous-développement, les pays pauvres doivent accepter les politiques des pays dits développés. Un tel développement n'avait jamais été questionné. Panikkar semble proposer, sans le dire explicitement, qu'il faut dépasser cette idée fausse. Nous avons déjà mentionné quelques manifestations de cette critique du développement et de la société du libre marché : les théories de la décroissance et de la simplicité volontaire, par exemple. Redisons-le : Panikkar ne croit pas à une croissance infinie. Tout dans cette vie suit le même parcours : naissance, croissance et mort, celle-ci pouvant être, certes, à l'origine d'une nouvelle vie. On y reviendra dans le troisième chapitre.

Nous pouvons redire ce que nous avons déjà exprimé à la lumière, cette fois-ci, de la pensée de notre auteur. Le développement tel qu'il est promu par les « centres » de pouvoir est mauvais, car il ne (re)connaît pas les efforts, les rêves, les luttes des peuples et des cultures différentes, de ceux qui sont, soi-disant, « sous-développés ». Il est mauvais car il n'accepte pas qu'il y ait d'autres « centres ». En outre, le développement atteint par ces « centres » de pouvoir n'est pas imitable au niveau global nous l'avons déjà vu. En voici un signe évident : la faim et les maladies n'ont pas été éradiquées, la technologie médicale et autres restent le

¹ R. Panikkar, *Ecosofía*, op. cit., p. 142.

privilège de quelques-uns. Bref, le développement proposé par certains n'est qu'une nouvelle forme de colonialisme qui menace la Vie elle-même. Il se trouve sans doute à l'origine de la crise écologique dont nous parlons.

Pour illustrer la critique de l'universalisation élaborée par notre théologien, nous allons nous servir d'un seul exemple : la critique de la notion des Droits de l'Homme.

2.1.1 La critique de la notion des Droits de l'Homme

La critique de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (DUDH) n'est pas nouvelle. Panikkar n'est ni le premier ni le seul à la réaliser. Et pourtant, l'enthousiasme qu'elle a suscité dès le début et qu'elle continue à susciter est bien connu. René Cassin¹ s'exclamait : « quelque chose de nouveau est entré avec elle dans le monde : elle est le premier document de valeur éthique adopté par l'ensemble de l'humanité organisée au sortir d'une guerre sans exemple »² et le futur Pape Jean XXIII la considérait « comme une véritable charte de l'humanité ».³ Lors de la célébration du 50^e anniversaire de la DUDH, celle-ci a été présentée de nouveau comme étant un « acte visionnaire », un « signal lumineux », « une source d'espoir pour les personnes privées de leurs droits fondamentaux », voire aussi comme « un des grands documents de l'histoire de l'humanité ».⁴ Selon Miguel Angel Martínez, avec la DUDH, l'histoire est devenue un progrès constant. E. Delruelle, lui, s'écrit : « Le patron et le syndicaliste, le catholique et le franc-maçon, le libéral et le socialiste, le manifestant de la marche blanche et le magistrat, le demandeur d'asile et le signataire de Schengen, Rushdie, Jean-Paul II, le dalaï-lama, Clinton : tout le monde se réclame des droits de l'homme et s'y réfère comme à *ce qui va de soi* ».⁵ En effet, le discours des droits de l'homme, croit fermement Delruelle, est devenu une « condition d'acceptabilité de toute prise de parole »⁶, il est une nouvelle « *religion* des droits de l'homme ».⁷ On pourrait le comparer avec le discours écologique. Tout politique intelligent sait qu'il faut être écologique à l'ère de la crise

¹ Juriste et juge français, né en 1887 à Bayonne et mort en 1976 à Paris ; il est le rédacteur principal de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme.

² Cité par G. Lebreton, « Critique de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme », *CRDF*, 2009, n° 7, p. 17.

³ *Idem.*

⁴ *Idem.*

⁵ E. Delruelle, *L'humanisme inutile et incertain. Une critique des droits de l'homme*. Bruxelles : Labor, 1999, p. 5.

⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁷ L'auteur pense qu'il ne s'agit pas simplement d'une question rhétorique, c'est, dit-il, un pli profond de notre culture qu'il aime nommer « théologico-politique » ; cf. *Ibid.*, p. 20.

environnementale dans laquelle nous sommes. C'est aussi devenu aujourd'hui une condition d'acceptabilité.

Et pourtant, des soupçons importants invitent à se démarquer de cet enthousiasme. G. Lebreton mentionne quelques éléments importants à prendre en compte. D'abord, la DUDH est juste une « résolution » qui n'a qu'une valeur de recommandation, mais aucune valeur juridique. Ainsi, Lebreton écrit : « A défaut d'avoir pu se mettre d'accord sur un texte réellement protecteur des Droits de l'Homme, les Etats membres se sont donc ralliés à la DUDH pour adresser un geste au moins symbolique à une opinion publique internationale meurtrie par la guerre ».¹ Cette charte a malheureusement largement échoué. Mary Robinson affirme, lors du colloque du 50^e anniversaire, l'immense échec de cette déclaration vis-à-vis des incessantes et multiples violations des droits inscrits dans la Déclaration. Daniel Tarschys, alors secrétaire général du Conseil de l'Europe, le confirme radicalement, la déclaration est « une affirmation sans substance »², car elle ne parvient pas à empêcher les incessantes et multiples violations des Droits de l'Homme. Mais, ces affirmations pourraient faire penser que l'échec est dû exclusivement à la méchanceté de l'homme, la Déclaration n'étant porteuse que de vérité et de bonheur pour ceux qui la mettent en pratique. Or, cette Déclaration contient des erreurs internes qui la portent vers cet échec. G. Lebreton mentionne ce qu'il considère comme les principaux problèmes : d'une part, la « quête d'un universalisme introuvable » et, d'autre part, une « conception utopique de l'ordre international », mettant ainsi le doigt sur la plaie la plus évidente. D'autres auteurs diront que cette Déclaration prône des droits sans devoirs. Ainsi Raoul Vaneigem affirme que « Les Droits de l'Homme s'inscrivent dans une dialectique de vie en rupture avec la dialectique de mort qui a prévalu jusqu'à nos jours ».³ Les droits de l'homme contiennent un autre paradoxe, comme nous le rappelle E. Delruelle : « Le paradoxe des droits de l'homme, c'est que l'obligé et l'autorité sont en réalité une même instance : l'Etat. Les droits de l'homme sont des droits *contre* l'Etat [...], mais, en même temps, ce sont des droits *par* l'Etat ».⁴ L'Etat est le sujet et l'objet, car finalement il reste maître du jeu des droits de l'homme.

¹ G. Lebreton, « Critique de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme », *art. cit.*, p. 18.

² D. Tarschys, *Tous concernés. L'effectivité de la protection des Droits de l'Homme 50 ans après la Déclaration universelle*. Strasbourg : Conseil de l'Europe, 1998, p. 20.

³ R. Vaneigem, « Critique de la déclaration des Droits de l'Homme » ; disponible sur : http://jccabanel.free.fr/critique_de_la_declaration_des_d.htm, consulté le 06/11/2015.

⁴ E. Delruelle, *L'humanisme, inutile et incertain ?*, *op. cit.*, p. 8.

Il est sans doute important de marquer ici un petit arrêt pour présenter une brève histoire de la critique des Droits de l'Homme, contexte dans lequel va s'inscrire la critique faite par notre auteur.

Bref rappel historique sur la critique des Droits de l'Homme

Ce n'est pas le but de notre travail que d'approfondir cette question, ce ne sont pas non plus nos compétences. Il est néanmoins important de comprendre que la proposition de notre auteur se trouve de nouveau dans un contexte bien concret. On pourrait même dire sans crainte qu'elle en dépend. Panikkar nourrit sa pensée de la richissime tradition qui l'accompagne, mais surtout de celle qui la précède.

La critique des Droits de l'Homme n'est donc pas d'aujourd'hui et elle anticipe bien entendu la « Déclaration Universelle des Droits de l'Homme » de l'ONU qui date de 1948. Danièle Lochak offre une synthèse bien utile que nous suivons et présentons ici.¹

Ce ne serait pas correct de dire que les droits de l'homme étaient déjà présents dès l'antiquité, cependant ce ne serait pas non plus tout à fait erroné d'affirmer qu'on peut déceler une généalogie qui prend son point de départ dans l'antiquité. En effet, on peut dire sans crainte que l'antiquité gréco-romaine visait à faire fonctionner de manière harmonieuse la société, en mettant en place un certain ordre qui devait être respecté par tous, ordre analogue à celui du cosmos. Ainsi, les lois positives essayent de déterminer ce qui revient à chacun en fonction d'une certaine hiérarchie naturelle. Ferry et Renaut considèrent qu'il s'agissait d'« une vision inégalitaire de la société ».² On ne peut donc pas encore parler ici de droits de l'homme. Il y avait cependant chez les stoïciens et les épicuriens et aussi chez Socrate des approches intéressantes concernant l'individu. Les stoïciens, par exemple, considéraient l'homme comme un citoyen du monde, conception qui prenait appui sur la notion de droit naturel laquelle n'était alors « autre chose que la droite raison considérée dans ses injonctions et ses interdictions ».³ Il s'agissait en effet d'une loi immuable, éternelle « qui régit toutes les nations et en tout temps ».⁴

¹ Un développement plus détaillé et long de cette question se trouve, par exemple, dans l'ouvrage de B. Binoche, *Critiques des droits de l'homme*. Paris : Puf, 1989. Nous invitons le lecteur intéressé par cette question à s'y référer.

² Cité par D. Lochak, *Les droits de l'homme*. Paris : La Découverte, 2009, p. 9.

³ *Idem*.

⁴ *Idem*.

Le monothéisme juif affirme que la dignité de l'homme lui vient du fait qu'il a été créé par Dieu à son image. De cette position découle l'idée que l'homme est radicalement différent de l'animal. Pour Lochak, la conception du droit qu'on trouve dans l'Ancien Testament se rapproche, tout en étant encore loin, de la conception moderne des droits subjectifs par le fait qu'ils sont l'expression d'une volonté qui impose des obligations et octroie des droits à des individus. La pensée chrétienne fait, quant-à elle, un apport précieux en ce qui concerne la dignité de la personne humaine. Suivant les principes de l'Ancien Testament, elle affirme que tous les hommes sans distinction sont dignes de respect, indépendamment de leur origine ou de leur place dans la société. Le christianisme est aussi porteur d'égalité et vecteur de liberté. Dans la théologie chrétienne apparaît très tôt l'idée d'un droit naturel. Augustin d'Hippone et Thomas d'Aquin en seront les plus importants représentants.

Avec Guillaume d'Occam, une nouvelle tradition sera inaugurée.¹ Pour lui, en effet, seuls ont une existence réelle les êtres singuliers. C'est ainsi que le nominalisme voit le jour, incitant à consacrer l'importance de l'individu. Individualisme et subjectivisme vont ensemble ; ils se basent sur une lecture spécifique de la Bible qui dit que Dieu a créé l'univers par un acte libre. Les hommes créés à l'image et ressemblance de Dieu sont aussi des êtres libres. Avec la Réforme et la Renaissance, l'individu va gagner en autonomie et en indépendance. Au cours des XVI^e et XVII^e siècles, des théologiens espagnols tels Francisco de Vittoria et Francisco Suárez² vont jouer un rôle fondamental dans la formation du droit international et la doctrine des droits de l'homme. Pour eux, les hommes ne peuvent s'entendre que parce que la raison impose un certain nombre de principes. Suárez insistera sur le fait que la raison humaine a accès au droit naturel par la simple logique, sans recourir à la révélation chrétienne. Ils insistent aussi sur le fait que les non-chrétiens ont, eux aussi, des droits et des devoirs. C'est de cette manière que la notion de droit naturel gagne peu à peu du terrain. Grotius et Pufendorf³ en deviendront les représentants les plus importants. Ils mèneront jusqu'au bout la laïcisation du droit naturel.

L'individu a donc pris une place éminente, il devance même la société. La théorie du contrat social naîtra dans ce contexte en prenant appui sur l'idée de base d'un état de nature originel dans lequel tous les hommes seraient exempts de toute autorité. Dans cet état de nature, ils seront entièrement libres, et ce n'est que par la suite qu'ils s'organiseront en société. Dans

¹ *Ibid.*, p. 11.

² *Ibid.*, p. 12.

³ *Ibid.*, p. 13.

ce cadre, on trouvera pour la première fois chez les auteurs anglo-saxons la question des droits naturels de l'homme. Nous avons déjà fait mention de Hobbes, Locke et Rousseau. Pour ces derniers, l'homme est né libre et le contrat social est nécessaire pour gérer les conflits qui surgissent en communauté.

Le terrain était donc déjà préparé pour que les différentes déclarations des droits de l'homme voient le jour. D'abord la *Magna Carta* en 1215, ensuite la *Petition of Rights* (1628) imposée à Charles I^{er} par le Parlement et le *Bill of Rights* à la fin de la Révolution anglaise de 1688. Tous ces textes auront pour but de protéger les individus des abus commis par les autorités politiques. Viendront ensuite les déclarations dites américaines, reflet de la tradition anglaise, notamment la *Déclaration d'indépendance des Etats-Unis* de 1776. Enfin, les déclarations françaises verront le jour en 1789 avec notamment la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* inspirée du droit naturel et des penseurs comme Voltaire, Montesquieu et Rousseau. La déclaration nord-américaine a sans doute aussi été à la base du texte français.

Les critiques des droits de l'homme naissent en même temps que les déclarations elles-mêmes. Elles seront en effet contemporaines de la Révolution française et contesteront essentiellement l'abstraction et la prétention à l'universalité, la théorie du droit naturel et l'individualisme. Ainsi, dans ses *Réflexions sur la révolution en France* (1790), Burke va critiquer le caractère abstrait des déclarations revendiquées au nom de la raison universelle. A l'idéalisme il oppose l'empirisme qui donnerait un contenu concret aux libertés. J. Bentham¹ invite à plutôt adopter l'utilitarisme contre le droit naturel. Dans son esprit, l'idée principale exprime qu'il faut maximiser le bonheur humain en fonction du temps et du lieu, ainsi que de l'évolution des sensibilités et des mœurs. Le droit naturel universel et immuable est donc incompatible avec ces principes particuliers. Pour lui, comme l'indique D. Lochak, « les déclarations de 1789 et de 1793 sont inefficaces et génératrices d'anarchie puisque invitant l'individu à se dresser contre les lois existantes ».² Il faut aussi mentionner les interventions de de Maistre et de Bonald, tous deux opposants aux droits individuels de l'homme. Ils dénoncent l'individualisme et affirment radicalement qu'il n'y a pas de « nature » humaine qui puisse transcender les diversités des sociétés. Voici une idée qui aurait pu servir de point de départ à notre auteur, la priorité de la communauté sur l'individu, même si Panikkar, comme nous le verrons, ne l'exprime pas exactement de cette manière. « Il n'y a pas d'Hommes dans le monde.

¹ Philosophe, juriste, économiste anglais né à Londres en 1748 ; cf. D. Lochak, *Les droits de l'homme, op. cit.*, p. 28.

² *Ibid.*, p. 29.

J'ai vu des Français, des Italiens, des Russes, etc. [...], mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir jamais rencontré de ma vie »¹, écrira de Maistre dans ses *Considérations sur la France* de 1797.

D. Lochak affirme de surcroît que l'Eglise catholique s'est opposée, jusqu'au milieu du XX^e siècle, à la notion des droits de l'homme issue de la Révolution française. Elle s'opposait en fait à la philosophie des Lumières, au rationalisme, au contractualisme, à l'idée qui prône la souveraineté populaire, mais aussi au libéralisme politique et à l'individualisme. Ce n'est qu'avec Léon XIII (1810-1903) que les droits et libertés de la personne seront reconnus comme importants et fondamentaux, tout en rappelant qu'ils émanent de Dieu lui-même. C'est Jean XXIII, en 1963, qui sera le premier à citer de manière positive la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, sans qu'on puisse pour autant parler de ralliement. L'Eglise catholique continue à penser le droit naturel comme un ordre établi par Dieu et à critiquer l'individualisme de la société contemporaine.

Une critique similaire sera faite par Ch. Maurras pour qui une vision organiciste de la société, qui assimile les entités collectives à des organismes vivants, est plus importante. Il défend une certaine hiérarchie naturelle et la subordination de l'individu à la communauté, contre la démocratie et les droits de l'homme. Il affirme que : « La seule qualité d'homme ne suffit pas à conférer des droits : l'homme n'a de droits qu'à la mesure du service qu'il peut rendre à la communauté. La liberté ne peut s'exercer qu'à l'abri d'une autorité tutélaire, sinon elle isole les individus dans un univers clos ».²

Citons, pour clore ce bref survol historique, en sachant qu'il n'est pas du tout exhaustif, la critique marxiste. Pour Marx, en effet, aucune déclaration ne parvient pas à dépasser l'égoïsme humain. La critique va à peu près dans le même sens que celles que nous venons de citer. L'individu ne peut pas être séparé de la communauté. Pour cet auteur, toutes les déclarations des droits de l'homme considèrent effectivement l'homme comme une *monade* solitaire, repliée sur elle-même. La société n'existerait que pour garantir les droits des individus isolés. Il ne serait pas logique qu'un peuple, qui est en train de s'affranchir et de fonder une nouvelle communauté, proclame une déclaration qui donne la priorité à l'individu de manière égoïste. L'aspect le plus saillant de la critique marxiste, dit Lochak, consiste à dénoncer, d'une part, la mystification idéologique qui fait croire que les individus sont des sujets de droit libres

¹ Cité par D. Lochak, *op. cit.*, p. 29.

² *Ibid.*, p. 31.

et égaux, occultant l'inégalité réelle existante, de l'autre, la priorité donnée à la bourgeoisie de continuer son oppression et enfin, le caractère inefficace de vouloir délivrer l'homme de son exploitation.

Plus près de nous, nous pouvons trouver des auteurs qui font des critiques intéressantes sur les droits de l'homme. Nous avons déjà mentionné E. Delruelle pour qui les droits de l'homme sont devenus une nouvelle religion, qui n'a qu'une signification morale et non pas juridique : « La Déclaration universelle, élaborée par une poignée de hauts diplomates internationaux dans les couloirs feutrés du siège de l'ONU, est avant toute chose le reflet de leurs consciences lisses et généreuses. La Déclaration n'a d'ailleurs pas d'autre but, de son propre aveu, que de servir d'*idéal* aux pays membres ».¹ Pour cet auteur, le bien dont parle la Déclaration serait assimilé à la forme de la loi. En outre, la déclaration des droits de l'homme est un acte entièrement politique qu'on ne peut donc pas distinguer des droits du citoyen. « S'il y a une dimension politique des droits de l'homme, elle ne réside pas dans l'énoncé de tel ou tel article, mais en amont de la distinction privé/public, dans l'énonciation citoyenne de tout droit, même le plus apparemment 'individuel' »², ajoute-t-il. R. Vaneigem, quant à lui, propose ce qui est justement critiqué par tant d'autres, de passer de l'Homme à l'individu, et de donner plus d'autorité à l'Etat. Pour lui, il s'agirait, non pas de droits déjà acquis, mais de droits à conquérir.³

Les critiques de tous ces auteurs ont pu servir d'inspiration pour Panikkar. Il ne s'agit pas ici simplement de les cataloguer, mais de dire qu'elles ont été sans doute le point de départ de son intuition, car comme nous allons le montrer, Panikkar prend ces idées, les développe et leur donne un nouveau sens en fonction de ses convictions et de ses soucis bien spécifiques.

2.1.2 La critique interculturelle des droits de l'homme par Panikkar

Toujours dans la logique du pluralisme et de l'interculturalité et ayant comme toile de fond sa principale intuition, Panikkar élabore également une critique interne des Droits de

¹ E. Delruelle, *L'humanisme, inutile et incertain ?*, op. cit., p. 11.

² *Ibid.*, p. 14-15.

³ R. Vaneigem, *Déclaration des droits de l'être Humain. De la souveraineté de la vie comme dépassement des droits de l'homme*. Paris : Le cherche midi éditeur, 2001, p. 19 et suivantes.

l'Homme comme étant essentiellement un concept occidental. En effet, une approche interculturelle des Droits de l'Homme lui permet, avant tout et surtout, d'affirmer que :

Aucun peuple, aussi moderne ou traditionnel qu'il soit, n'a le monopole de la vérité ! Aucun peuple, aussi civilisé ou naturel soit-il (qu'il soit occidental, oriental, africain ou amérindien) ne saurait à lui seul définir la bonne vie pour toute l'humanité. Bien plus, ils ne sauraient même le faire ensemble, car la réalité n'est pas définissable ou intelligible en dernière analyse. Elle ne saurait être réduite à la connaissance ou à la *praxis* que l'on a. Mais pour récupérer le sens de la Vie que chaque culture et religion réduit à elle-même, pour libérer la réalité de la connaissance et de la *praxis* que l'on en a, il faut passer par ces dernières, c'est-à-dire à travers elles, au moyen d'une relativisation radicale. On ne saurait passer à côté de la théorie et de la *praxis*, car elles sont une dimension constitutive du réel sans être toute la réalité.¹

Notre auteur met essentiellement l'accent sur la question de la vérité : elle ne peut pas être édictée ou définie par une seule personne, culture, nation ou religion, et pas non plus par un ensemble de personnes, car la réalité ne se laisse pas saisir par la simple raison. Voici un premier élément que l'on pourrait mettre en relation avec la critique faite dans la section précédente. E. Delruelle affirmait que la Déclaration universelle a été élaborée par quelques hauts diplomates de l'ONU, avec une conscience certes généreuse, mais pas suffisante. Comme lui, Panikkar rejette le fait que quelques-uns prennent des décisions au nom de tous. Pour notre auteur, si l'on veut suivre un chemin approprié, il faut se mettre à l'écoute des cultures et des religions, il est inévitable de passer par elles, de les traverser. Il faut donc éviter l'abstraction, objet de la réflexion de Burke. Panikkar critique les Droits de l'Homme par le biais de la relativisation radicale que nous avons déjà longuement développée dans les pages précédentes.

Panikkar aborde en effet cette question par trois volets. Il se demande, d'abord, à l'aide de l'herméneutique diatopique, si la notion de Droits de l'Homme est une notion occidentale. Il propose ensuite quelques postulats et présuppositions connexes de la conception occidentale, pour finir par quelques réflexions qualifiées de transculturelles.

Concernant l'idée elle-même : « La notion des Droits de l'Homme est-elle un concept occidental ? », Panikkar constate la fragilité de cette idée car, dans la pratique, les droits sont bafoués quotidiennement dans tous les recoins de la planète. Pourquoi se demande-t-il ces droits ne sont-ils pas respectés ? La réponse est immédiate, même si l'auteur la formule sous la forme d'un nouveau questionnement : « Ne faut-il pas voir une autre raison de la non-observation des Droits de l'Homme dans le fait que, sous leur forme actuelle, ils ne représentent

¹ R. Panikkar, « Droits de l'Homme, concept occidental ? », *Interculture*, 1984, 82, p. 2.

pas un symbole universel assez puissant pour susciter la compréhension et l'accord ? ».¹ Cette question va dans la droite ligne de celle qui avait déjà été posée par Lebreton, pour lequel après une période de guerre atroce, quelques Etats s'étaient entendus pour adresser un geste symbolique à l'opinion publique, la notion de Droits de l'Homme n'ayant évidemment pas un caractère universel. Et Panikkar ajoutera : « Il n'est pas de culture, de tradition, d'idéologie ou de religion qui puisse aujourd'hui, ne disons pas même résoudre les problèmes de l'humanité, mais parler pour l'ensemble de celle-ci ».² Il faut instaurer un dialogue permanent avec les peuples, les cultures et les religions. Or, pour Panikkar l'énonciation actuelle des Droits de l'Homme est le résultat d'un dialogue partiel et limité. Les principaux critiques seraient d'accord avec lui sur ce point. Suivons de près le raisonnement de notre théologien.

2.1.2.1 Quelques questions de méthode

L'universalité dont parle la DUDH invite notre auteur à se demander si les conditions de l'universalité sont réunies, alors même qu'elle est loin d'être une question universelle. Autrement dit : « Pouvons-nous extrapoler le concept des Droits de l'Homme à partir du contexte de la culture et de l'histoire au sein duquel il a pris naissance, jusqu'à en faire une notion valable à l'échelle du globe ? ».³ Cette dernière interrogation n'est pas anodine, elle touche le cœur même de la problématique et nous renvoie une fois de plus au questionnement fait par les auteurs qui ont osé une première critique. Par ailleurs, ce questionnement est un peu trop limité, car la réponse attendue semble porter soit sur un « oui », soit sur un « non ». Il ne semble pas y avoir d'autres possibilités. En tout cas, ce qui est vrai, c'est que l'introduction de ladite Déclaration dans d'autres cultures peut être vue comme une imposition venant de l'extérieur. Panikkar considère ce fait comme une « continuation du syndrome colonial, procédant de la croyance que les idées forgées par une culture parmi d'autres (Dieu, Eglise, Empire, civilisation occidentale, science, technique moderne, etc.) ont, sinon le monopole, du moins le privilège de posséder une valeur universelle qui leur donne qualité pour être répandues sur toute la terre ».⁴

L'hypothèse contraire consistant à admettre que les Droits de l'Homme ne relèvent pas d'un concept occidental impliquerait de reconnaître en même temps que de nombreuses cultures

¹ *Ibid.*, p. 3.

² *Idem.*

³ *Ibid.*, p. 4.

⁴ *Idem.*

les ont oubliés, accréditant une nouvelle fois l'idée d'une supériorité de la culture occidentale par rapport à d'autres cultures. Parler d'une hiérarchie des cultures peut être choquant, et cette affirmation ne peut donc pas être posée comme point de départ. Il faudrait plutôt se demander quelle est la nature de cette Déclaration, dite « universelle » ? Panikkar va donc la soumettre à un examen transculturel suivant la méthode de l'herméneutique diatopique.¹

Il s'agit de déterminer comment comprendre les idées forgées dans une culture, à partir du *topos* d'une autre culture donnée. Il ne semble pas pertinent d'aller chercher l'universalité des Droits de l'Homme dans d'autres cultures, car cela présupposerait qu'une telle notion est absolument indispensable pour garantir la dignité humaine. Panikkar défend le fait qu'aucune question ne peut être neutre, car elle conditionne les réponses données. Pour lui, ce qu'il faudrait faire consisterait à creuser profondément jusqu'à trouver ce qu'il appelle un « sol homogène » ou un « équivalent homéomorphe »² du concept des Droits de l'Homme, autrement dit une équivalence fonctionnelle particulière par le biais d'une transformation topologique. Il serait inutile de chercher à transcrire les Droits de l'Homme ou de chercher une analogie. Panikkar nous propose d'illustrer son propos par l'exemple suivant :

Si, par exemple, de tels droits sont considérés comme constituant la base de l'exercice et du respect de la dignité humaine, il nous faut rechercher comment une autre culture satisfait le besoin équivalent – et cela n'est possible qu'une fois qu'un terrain commun (un langage mutuellement compréhensible) a été ménagé entre les deux cultures. Ou peut-être nous faut-il nous demander comment l'idée d'un ordre social et politique juste peut être formulée au sein d'une certaine culture, et rechercher si le concept des Droits de l'Homme est une manière particulièrement appropriée de donner expression à cet ordre.³

Avançons dès maintenant la réponse de notre auteur. Les Droits de l'Homme constituent une approximation particulière et propre à une culture qui ne fait pas nécessairement partie des autres cultures ou visions du monde. Comme Panikkar, De Maistre et Bonald avaient déjà affirmé auparavant qu'il n'y avait pas de nature humaine transcendant les diversités des sociétés. Dans cette même limite de pensée, Maurras proposait de subordonner l'individu à la communauté et Marx exprimait que l'homme des Déclarations était présenté comme une monade isolée, alors qu'il ne devait pas être séparé de la communauté. Avec une belle image, Panikkar exprime très clairement sa position :

Les Droits de l'Homme sont une des fenêtres à travers lesquelles une culture particulière se donne la vision d'un ordre humain juste pour les individus qui y participent. Mais ceux qui

¹ Cf. *Supra* p. 450.

² Cf. *Supra* p. 426, note 3.

³ R. Panikkar, « Droits de l'Homme, concept occidental ? », *art. cit.*, p. 5.

vivent au sein de cette culture ne voient pas la fenêtre. Ils ne peuvent la voir qu'en faisant appel à l'aide d'une autre culture qui, elle, voit à travers une autre fenêtre. Or, je pose comme postulat que le paysage humain tel qu'il est aperçu à travers une fenêtre donnée est à la fois semblable à, et différent de la vision qu'en offre une autre fenêtre.¹

La question doit donc être posée de la manière suivante. Doit-on faire disparaître toutes les fenêtres pour privilégier une approche particulière dans le but de généraliser un Droit particulier partout dans le monde ? Ou, faut-il plutôt élargir la vision restreinte d'une seule culture et intégrer la diversité ? La réponse pour l'auteur est évidente. L'option la plus saine est de faire comprendre aux personnes qu'il y a plusieurs fenêtres. Il s'avère donc nécessaire de respecter les différences culturelles dont parlent tous les critiques de la Déclaration. Panikkar n'est pourtant pas naïf, il sait bien qu'une telle approche implique un authentique pluralisme socio-économico-politique. C'est pour cette raison et pour s'en expliquer qu'il va construire une série de postulats et de propositions connexes de la conception occidentale.

2.1.2.2 Quelques postulats concernant les Droits de l'Homme liés à une conception occidentale

Panikkar affirme que les racines occidentales et afférentes au protestantisme libéral de la Déclaration des Droits de l'Homme sont bien connues et évidentes. Il n'entre pas dans le détail. Il sait aussi que, depuis le Moyen Age, l'Occident a mené un long combat pour les Droits de l'Homme et que ce combat s'impose avec urgence après la Révolution française. Avec la radicalité qui le caractérise, il écrit : « L'homme occidental passe de l'appartenance intégrale à une communauté de sang, de travail et de destinée historique, fondée sur la coutume acceptée dans la pratique et sur l'autorité reconnue dans le domaine théorique, à une société fondée sur une loi impersonnelle et un contrat qui, idéalement, est librement conclu, donc à l'Etat moderne dont l'existence exige des normes et des obligations dotées d'une rationalité explicite ».² Avec la réception d'un tel droit, l'homme occidental devient abstrait, l'appartenance à une communauté concrète et localisable devient elle aussi floue, confuse et indistincte. L'homme est désormais seulement représenté par un droit que tous sont censés accepter et adopter. Voici un lien évident avec la critique faite par les auteurs qui ont précédé notre théologien. Burke l'avait déjà souligné, les déclarations ont un caractère trop abstrait et leur individualisme fait

¹ *Idem.*

² *Ibid.*, p. 6.

tomber dans l'abstraction. Pour Panikkar, on trouve en outre ici l'origine de l'Etat moderne dont nous avons déjà parlé. Les postulats de Panikkar sur cette question sont donc les suivants :

1. Le premier postulat affirme qu'on trouve à la base du discours sur les Droits de l'Homme l'idée d'une nature humaine universelle commune à tous les peuples. C'est le présupposé le plus important, sans quoi une telle Déclaration n'aurait pas pu être proclamée et c'est la principale raison pour laquelle plusieurs auteurs expriment leur critique vis-à-vis de ces documents dits universels. Bentham s'opposera farouchement au droit naturel, affirmant l'utilitarisme et, comme nous venons de le rappeler, de Maistre et Bonald rejeteront l'existence d'une telle nature humaine, car il n'y a rien qui puisse transcender la diversité des communautés. A partir de ce premier postulat, Panikkar décèle d'autres présupposés. D'abord, affirmer l'idée d'une nature humaine universelle implique que cette nature humaine soit connaissable et reconnaissable. Ensuite, que cette nature humaine puisse être appréhendée par un mode de connaissance qui s'appuie sur la raison. En effet, la Déclaration des Droits de l'Homme ne pourrait être considérée comme universelle s'il n'était question que d'intuitions ou de révélations particulières. Il faut qu'elle relève d'une connaissance possédée en commun. Autrement dit, les « Droits de l'Homme ne pourraient pas être déclarés universels par une assemblée qui ne prétend pas à un statut épistémologique privilégié ».¹ Enfin, affirmant que cette nature humaine est essentiellement différente du reste de la réalité, la Déclaration sous-entend que les autres membres vivants du cosmos ne possèdent pas ou ne peuvent pas posséder les mêmes droits. L'homme est donc posé comme étant une créature supérieure, et il devient par là même, le législateur suprême sur terre. C'est l'anthropocentrisme dont nous avons aussi longuement parlé dans les pages et les chapitres précédents.
2. Le deuxième postulat renvoie à la dignité de l'individu qui devient un absolu irréductible à quelqu'un d'autre. C'est sans doute le principal accent de cette Déclaration et de sa défense des droits des individus face à la société et à l'Etat. Sur ce présupposé se basent toutes les critiques que nous avons étudiées. Ce postulat implique à son tour d'autres présupposés. Il paraît d'abord évident que la Déclaration présuppose la séparation entre l'individu et la société. Marx rappelait avec précision que les Déclarations ne font que garantir les droits des individus isolés, loin de la société à laquelle ils appartiennent. Pour Panikkar, cette optique suppose également que l'être

¹ *Ibid.*, p. 7.

humain est fondamentalement l'individu et que la société est une sorte de superstructure qui lui est juxtaposée. Ensuite, l'autonomie de l'homme vis-à-vis du cosmos se fait souvent aux dépens de ce dernier. Le cosmos devient ainsi l'infrastructure qui soutient ou protège l'homme, alors que les Droits de l'Homme défendent l'autonomie de l'individu. Finalement, la dignité de l'individu présuppose que l'homme soit un microcosme et qu'il soit *imago Dei*. Il serait en outre indépendant à l'égard des formulations théologiques, car il deviendrait une fin en soi, une sorte d'absolu. Panikkar l'exprime ainsi : « On peut sacrifier un doigt dans l'intérêt du corps tout entier, mais peut-on tuer une personne pour en sauver une autre ? ».¹ Voyons maintenant le dernier postulat.

3. Ce troisième postulat est en rapport à un ordre démocratique. Il est clair qu'avec la Déclaration des Droits de l'Homme, la société n'a plus son fondement dans une volonté ou une loi divine ou dans un ordre mythologique quelconque. Dorénavant, ce sont des hommes libres qui s'associent pour accomplir ensemble des projets. La société n'est pas vue comme une famille, mais comme une entité inévitable ; elle peut aussi abuser du pouvoir. Cette société est matérialisée sous la forme de l'Etat qui doit, en principe, exprimer la volonté du peuple ou de la majorité. Ce dernier postulat a, lui aussi, des présupposés. Il implique d'abord que tous les individus de la société sont investis d'une égale responsabilité. L'individu, dit Panikkar, peut donc conserver ses convictions et peut les protéger par la force. Ensuite, ce postulat fait de la société un ensemble d'individus dont les volontés sont souveraines. Il implique enfin que les droits et libertés d'un individu ne peuvent être limités que s'ils empiètent sur les droits des autres.

Les postulats que nous venons d'exposer mettent, de toute évidence, l'accent sur le caractère individualiste de la Déclaration. La dernière préoccupation demeure la protection de l'individu contre toute possibilité d'abus. La Déclaration des Droits de l'Homme ne semble pas privilégier le caractère communautaire de la société et Panikkar est très sensible à ce point. Ch. Maurras l'avait déjà exprimé avec sa vision organiciste de la société qui assimile les entités collectives à des organismes vivants. La société n'est pas une simple addition d'individus qui élaborent un contrat pour pouvoir vivre, car ils sont tous en réalité des personnes sans lesquelles les autres ne peuvent ni exister ni atteindre leur plénitude. Comme tous les critiques de la

¹ *Idem.*

Déclaration des Droits de l'Homme, Panikkar rejette son caractère abstrait, sa prétention à l'universalité, l'existence d'un droit naturel et son individualisme. Il est maintenant évident que Panikkar s'est inspiré d'une tradition qui le précédait. Sans les mentionner explicitement, notre auteur fait référence aux critiques qui l'ont devancé.

Il nous reste encore à voir un dernier point qui renvoie à la question que l'auteur s'était posée au départ de sa réflexion : le concept des Droits de l'Homme est-il un concept universel ?

2.1.2.3 Quelques réflexions transculturelles

La réponse de Panikkar à cette question est immédiate. Non, ce concept n'est pas universel et il avance trois raisons :

1. « Aucun concept n'est universel par lui-même ».¹ Les concepts ont une validité bien précise, ils ne peuvent pas être dissociés du contexte où ils sont nés. En outre, tout concept, dit l'auteur, a tendance à être univoque. Accepter la possibilité qu'ils soient universels implique donc une conception exclusivement rationaliste de la réalité. Le genre humain est pluriel, il existe une pluralité d'univers qui rend impossible qu'un concept soit universel. Panikkar nous met tout de même en garde ; dire que les Droits de l'Homme ne sont pas universels ne signifie pas qu'ils ne doivent pas le devenir. Pour que cela soit possible il faudrait d'abord, « éliminer tous les autres concepts qui sont contradictoires avec lui » et ensuite, « il devrait constituer le point de référence universel pour toute problématique concernant la dignité humaine. En d'autres termes, il devrait supplanter tous les autres équivalents homéomorphes et être le pivot d'un ordre social juste. Autrement dit, la culture qui a donné naissance au concept des Droits de l'Homme devrait aussi être appelée à devenir culture universelle ».² Or, ce point se trouve à l'origine du malaise que ressentent les non-occidentaux qui craignent pour l'identité de leur culture.
2. Panikkar ajoute un deuxième élément : « Au sein du vaste champ de la culture occidentale elle-même, les postulats même qui servent à situer notre problématique ne sont pas universellement admis »³, car l'origine toute particulière de cette Déclaration est bien connue. Il y a plusieurs sources évidentes de désaccord. En premier lieu, au

¹ *Ibid.*, p. 9.

² *Idem.*

³ *Idem.*

niveau théologique, il faudrait que les Droits de l'Homme aient leur fondement dans une valeur supérieure, transcendante, non manipulable, c'est-à-dire en Dieu en tant qu'origine de tout. Si cela ne devait pas être le cas, ces Droits pourraient devenir un simple instrument politique facilement manipulable par les puissants. Rappelons-nous la position exprimée par Delruelle sur ce sujet. Avec cette affirmation Panikkar prétend signaler que la Déclaration pourrait être entachée d'un optimisme naïf en ce qui concerne la nature humaine. Elle impliquerait aussi une conception anthropologique erronée, car elle prendrait l'homme comme un être exclusivement fait de besoins, matériels et spirituels, dont elle dresserait la liste. Et, plus important, qui devrait intervenir en cas de doute ? Qui déciderait de tel ou tel problème ? La majorité ? Ne serait-ce pas revenir à la loi du plus fort ? Notre auteur a sans doute raison, même si aujourd'hui quelqu'un pourrait argumenter qu'il existe des mécanismes précis pour justement éviter de tomber dans cette erreur. En deuxième lieu, nous connaissons bien la critique faite par le marxisme des prétendus Droits de l'Homme qui ne seraient que des droits de classe, car ils ne feraient que refléter les intérêts et les aspirations d'une classe spécifique. En troisième lieu, l'histoire montre que les Droits de l'Homme sont un exemple clair de la domination exercée par les pays puissants dans le but de conserver leur pouvoir et leurs privilèges. Pour Panikkar, les Droits de l'Homme sont une arme politique entre les mains des nobles ou de certains citoyens en faveur de certains autres. Beaucoup en sont exclus, ainsi que les plantes, les animaux et le cosmos en général. Pour notre auteur, l'histoire est une claire évidence que seuls les puissants peuvent proclamer et promulguer des droits qu'ils feront ensuite accomplir. Ainsi les Droits de l'Homme ne sont-ils rien d'autre que ce que les détenteurs de pouvoir considèrent comme juste à un moment donné.

3. Finalement, un troisième argument nous renvoie une nouvelle fois à la question initiale. La formulation reste typiquement occidentale et elle est souvent simplement absente dans les réflexions des autres cultures. « D'un point de vue non-occidental, dit notre auteur, le problème lui-même n'est pas perçu comme un problème, de sorte que la question n'est pas seulement de savoir si l'on est ou non d'accord avec la réponse. Si quelque chose fait problème, c'est le fait que ce qui est en question est éprouvé, de part et d'autre, de manière radicalement différente ».¹

¹ *Ibid.*, p. 10.

Ayant développé toute cette réflexion, Panikkar se demande à présent s'il est possible d'avoir accès à d'autres *topoi*, de manière qu'on parvienne à comprendre les cultures de l'intérieur ; autrement dit, essayer de comprendre comment les cultures se comprennent en elles-mêmes. Comme on pouvait le supposer, cette approche nécessite un dialogue sincère et une grande ouverture. Affirmer radicalement que sans une reconnaissance des Droits de l'Homme la vie serait chaotique et dénuée de sens, équivaudrait à dire, selon notre auteur, que sans la croyance en un Dieu unique la vie serait elle aussi anarchique. Et si l'on exagérait la proposition, les athées, les bouddhistes et tant d'autres devraient être considérés comme « les représentants d'aberrations humaines ».¹ Parler des autres en les considérant de primitifs et de barbares est une tendance des Occidentaux qu'il conviendrait d'éviter. Dans les pages qui vont suivre, Panikkar se livre à une critique qualifiée de « transculturelle » qui affirme dès le début qu'il n'y a pas de valeurs qui soient transcendantes à la pluralité des cultures, mais qu'il peut exister des valeurs transculturelles. Le théologien espagnol tentera d'examiner quelle pourrait être la valeur transculturelle de la question des Droits de l'Homme, ce qui l'obligera à délimiter en même temps les frontières culturelles de cette notion. Dans ce but, Panikkar élaborera trois postulats.

Le premier postulat fait remarquer qu'il y a certes une nature humaine universelle, mais qu'elle ne doit pas être isolée et considérée comme étant distincte de la nature de tous les êtres vivants, de la réalité tout entière. Ainsi, des droits exclusifs pour l'homme doivent être considérés comme une violation des « Droits cosmiques », car ils seraient le reflet de l'anthropocentrisme qui aboutirait à une nouvelle forme d'apartheid. Ce qui est réellement en jeu c'est, clairement, la possibilité d'une existence d'autres cosmologies. Parler d'une nature humaine universelle implique une autocompréhension de l'homme qui renvoie à un choix, valide certes, mais pas universel. Panikkar compare le concept des Droits de l'Homme au cheval de Troie introduit clandestinement « au cœur d'autres civilisations »² et ayant pour résultat de les obliger à vivre selon d'autres modes d'existence et de pensée.

Le deuxième postulat porte sur la nécessité évidente de défendre la dignité humaine.³ Cependant, la personne n'est pas l'individu, celui-ci est une abstraction, une « sélection, à des fins pratiques, de quelques aspects de la personne ».⁴ La personne, nous connaissons déjà la

¹ *Ibid.*, p. 11.

² *Ibid.*, p. 12.

³ Pour A. Papaux, la refondation des droits de l'homme dans la dignité humaine est une tendance réductionniste occidentale ; cf. A. Papaux, « Le retour du sacré : irréductionnisme et épaisseur des origines », G. Hess, D. Bourg (dirs.), *Science, conscience et environnement. Penser le monde complexe*, op. cit., p. 239.

⁴ R. Panikkar, « Droits de l'Homme, concept occidental ? », art. cit., p. 13.

pensée de notre auteur sur ce sujet, est un réseau de relations. Or, les droits ne doivent pas être individuels ou individualisés. Panikkar touche ici ce que nous avons déjà mentionné à propos des droits et des devoirs : ils sont en corrélation essentielle. Et, au sujet du thème qui nous occupe, Panikkar pense que les droits de la personne peuvent être violés, par exemple, par le simple fait que quelqu'un profane un lieu considéré comme sacré par quelqu'un d'autre. Un individu n'est qu'un nœud isolé d'un filet, alors que la personne est le filet complet. La principale conséquence de ce deuxième postulat peut se résumer ainsi : une défense farouche des droits individuels est susceptible de se répercuter sur les droits des autres.

Le troisième et dernier postulat fait référence à la démocratie comme représentant une valeur supérieure. Et pourtant, affirme de nouveau radicalement notre théologien, exiger qu'une nation ou que des peuples choisissent la démocratie à la place, par exemple, de la dictature, revient à une forme de tyrannie. Les Droits de l'Homme sont inséparables de la démocratie, ils sont un « dispositif juridique destiné à assurer la protection des groupes numériquement faibles en face de la puissance du nombre »¹, ce qui implique pour Panikkar un réductionnisme quantitatif car la personne est une nouvelle fois réduite à l'individu, et l'individu à être à la base de la société. En d'autres termes, ce qui gêne notre auteur, c'est le moyen par lequel est protégé l'individu, indépendamment de l'ensemble. Il faut que l'ordre altéré soit restitué, restauré : « Le rāja peut faillir à son devoir de protéger le peuple, mais est-ce qu'une Déclaration des Droits de l'Homme constituera un correctif, à moins qu'elle n'ait aussi le pouvoir de contraindre le rāja ? Est-ce qu'une démocratie peut être imposée et rester pourtant démocratique ? ».²

Soyons clairs, la critique transculturelle de Panikkar ne prétend pas invalider la Déclaration des Droits de l'Homme, mais elle a pour objectif de proposer d'autres perspectives pour une critique interne, de montrer les limites de leur validité. Parvenu à cette étape, Panikkar modifie sa question initiale comme suit : « Le symbole des Droits de l'Homme devrait-il être un symbole universel ? ». Notons que l'auteur parle maintenant de symbole qui est, par nature, polyvalent et polysémique. La réponse à cette question est double : oui et non.

Elle est positive lorsqu'une culture découvre que certaines valeurs sont ultimes et qu'elles doivent avoir une signification universelle, car « seules des valeurs universelles collectives et dotées d'une expression culturelle peuvent être dites valeurs humaines ».³ Les

¹ *Ibid.*, p. 14.

² *Idem.*

³ *Idem.*

valeurs privées ne peuvent pas être appelées universelles. Elles sont certes empreintes d'humanité, mais ne sont pas des valeurs pour tout être humain, comme prétendent l'être les Droits de l'Homme. La Déclaration des Droits de l'Homme est, au moins dans son intention, dotée d'une validité universelle, même si elle reste « un correctif à ce qui était auparavant les droits exclusifs des Blancs, des croyants, des riches, des brahmanes et d'autres ».¹ Car affirmer qu'ils ne sont pas universels reviendrait à dire qu'ils ne sont pas humains. Pour l'auteur, la nouveauté des Droits de l'Homme réside dans le fait que tout être humain est, du simple fait qu'il est humain, doté de droits inaliénables.

La réponse serait négative pour les raisons que nous avons déjà exprimées. En résumé, toute culture imprime de manière particulière et personnalisée son expérience de la réalité avec des symboles qui lui appartiennent et qui peuvent ne pas être universels ni universalisables. Il est évident que toute culture se considérera vraie par elle-même. Panikkar le dit ainsi :

Et pourtant, la manière dont je fais mienne cette vérité et lui donne expression ne saurait émettre la même prétention sans que cela ne revienne à accuser de stupidité ou de vilenie tous ceux qui ne partagent pas mon avis. D'où la nécessaire *via media* entre le relativisme agnostique et l'absolutisme dogmatique. C'est ce qu'on peut appeler 'relativité'.²

C'est ce que notre auteur appelle aussi la *pars pro toto* dans laquelle ceux qui voient de l'intérieur croient voir le tout, mais ceux qui voient de l'extérieur savent qu'il ne s'agit que d'une partie. Il en va de même des Droits de l'Homme : ils sont universels s'ils sont contemplés de l'intérieur, ils ne le sont pas si le regard vient de l'extérieur. Panikkar clôt cette réflexion en se demandant : « Est-ce qu'une autre culture peut voir dans l'énonciation des Droits de l'Homme un langage universel ? Ou devons-nous dire que ce n'est qu'une manière de voir les choses parmi d'autres, une manière de parler parmi d'autres ? ».³ La réponse est pour lui encore une fois évidente. On ne peut que viser le *totum*, mais on oublie toujours que ce qu'on voit n'est que la *pars* qu'on prend *pro toto*. Le besoin de dialogue et d'une nouvelle herméneutique est alors manifeste :

Elle nous montrerait que nous ne devons ni prendre la *pars pro toto*, ni croire que nous voyons le *totum in parte*. Nous devons accepter ce que nous dit notre partenaire : simplement, que nous sommes conscients de la *pars pro toto* ; ce qui est bien évidemment ce que nous lui rétorquerons. Telle est la condition humaine, et je n'y verrais pas une imperfection. Ici, encore, nous sommes en présence du thème du pluralisme.

¹ *Idem.*

² *Ibid.*, p. 15.

³ *Idem.*

Le premier présupposé de la politique « éco-théo-sophique » se manifeste donc par le rejet de toute universalisation, de toute généralisation ; elle court au final le risque de devenir une abstraction. Panikkar invite à construire un nouveau modèle de société à partir du local, à partir du respect de la particularité des cultures, à condition bien entendu qu'elles ne restent pas dans l'isolement. La relation est, une fois encore, à la base de toute la réalité. Isoler une culture ou une personne est synonyme de mort. Il faudrait donc passer de l'univers au plurivers.

2.2 Relation et non pas séparation : la religion est une partie essentielle du fait politique. La sécularité sacrée

Politique et religion font, toutes les deux, partie de la culture. Rappelons que Panikkar comprend la culture comme le mythe unificateur d'un peuple en un moment donné du temps et de l'espace. J. Ellul croit aussi que le mythe¹ n'est pas universel, qu'il est toujours contextualisé : « Il n'est pas, me semble-t-il, de définition commune possible pour nos mythes du XX^e siècle, et ceux d'il y a trois mille ans, car je ne suis pas dans la même situation que l'homme d'il y a trois mille ans. Et si le mythe est miroir de l'homme réfléchissant, s'il est explication de l'homme agissant, s'il est justification et mainmise sur une situation *hic et nunc* de l'homme, s'il est enfin une image de l'affrontement de cet homme dans sa plus mystérieuse profondeur avec une réalité donnée, alors il ne peut être, dans sa nature même, identique ici et là ». ² On peut le dire autrement. La politique est l'art selon lequel une culture se donne une forme à soi-même, alors que la culture pourrait être définie comme la forme adoptée par une société quelconque à partir d'une politique spécifique. La politique façonne donc la culture et celle-ci devient la forme de la société.

Tout comme la politique et la culture sont étroitement et inséparablement liées, la religion est, elle aussi, une partie fondamentale de la culture, même si la société contemporaine a décidé de la reléguer au domaine privé ou individuel. La conséquence est évidente : religion et politique sont également indissociables. Nous avons déjà exposé d'où vient cette séparation, mais aussi le fait que certains auteurs croient à un retour du religieux dans la politique. Peut-être n'en a-t-il jamais été absent ! Panikkar aime parler, nous le savons déjà, du métapolitique. Le métapolitique a une âme, c'est la conscience symbolique dont nous avons parlé plus haut.

¹ Sur ce point nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de F. Rognon, *Jacques Ellul. Une pensée en dialogue*. Genève : Labor et Fides, 2013, p. 54-56.

² J. Ellul, *Les nouveaux possédés*, op. cit., p. 144.

Elle renvoie aussi à la sécularité sacrée. Reprenons brièvement ce dernier point, mais maintenant dans le contexte bien spécifique d'un refus de la séparation.

Soyons clairs, il ne faut confondre la sécularité sacrée ni avec la sécularisation ni avec le sécularisme. La sécularité sacrée soutient, d'une part, que les structures spatio-temporelles de la réalité ne sont pas illusoires. Elles sont, bien au contraire, définitives. D'autre part, il n'est pas question non plus de sacraliser le politique. Comme nous l'avons déjà dit, la sécularité sacrée découvre l'ontonomie de la réalité, c'est une vision non dualiste du réel qui essaie d'intégrer de manière harmonieuse les différentes parties du tout. Panikkar croit, nous l'avons aussi mentionné, que dans le politique se trouve ce qu'il appelle le métapolitique. La vision non dualiste de la réalité renvoie à la sécularité et au politique en même temps ; ils sont tous les deux sacrés. A partir du moment où l'activité politique découle de la nature même de l'homme par son appartenance à la *polis*, l'être humain ne peut pas se réaliser pleinement sans cette dimension politique. C'est même là, affirme Panikkar, que se trouve son salut. C'est pour cette raison que la religion ne peut pas se délier du politique. Il faut les maintenir en relation. Le libéralisme, nous le savons, prône un changement d'idées, alors que le marxisme voulait changer les structures. Les uns invitent à changer les idées, les autres la pratique. Panikkar croit que le changement se fera lorsqu'une articulation entre idées et *praxis* se mettra en place. Tous ces points renvoient de nouveau à la priorité qu'accorde Panikkar à la nation sur l'Etat. Nous n'allons pas revenir ici sur ce thème, mais nous essaierons de le compléter et de le prolonger dans notre troisième chapitre. Essayons plutôt de mieux comprendre pourquoi et comment religion et politique doivent aller ensemble en suivant la pensée de notre auteur.

En premier lieu, notre auteur est convaincu que l'homme ne peut pas vivre sans religion. C'est ce qu'il appelle un « invariant culturel ». La religion est le fait culturel le plus important de l'humanité. Elle ne doit pas pour autant être comprise comme étant une institution particulière, bien qu'elles soient aussi attachées l'une à l'autre. La religion est tout ce qui donne sens à la vie, c'est le moyen par lequel l'homme atteint sa plénitude, sa réalisation. C'est aussi l'élan qui propulse l'homme à chercher son salut, sa réalisation, dès ici-bas. Si la philosophie est définie par notre théologien comme étant « l'accompagnement conscient et critique du cheminement de l'homme vers son destin »¹, la religion serait ce cheminement. C'est pour

¹ R. Panikkar, « Religion, philosophie et culture », *art. cit.*, p. 101.

cette raison qu'elle va toujours revenir¹, parce que l'homme ne peut pas être a-religieux.² C'est le titre d'un intéressant ouvrage du théologien étas-unien Harvey Cox, *Persistence de la religion : perspectives comparées sur la spiritualité moderne*³, où l'auteur essaie d'abord de montrer que ce qui avait été dit sur la mort de Dieu et la disparition de la religion ne s'est pas réalisé, pour signaler ensuite le chemin à suivre dans le but de vivre en harmonie. Dans le contexte de l'intuition cosmothéandrique, Panikkar propose la Trinité Radicale comme étant le modèle de la composition de la réalité : Dieu-Homme-Monde. L'homme a une dimension divine, une dimension matérielle et une dimension spirituelle. Ces dimensions sont toutes interconnectées. L'homme ne peut pas simplement se désintéresser du monde, car ce serait renoncer à l'une de ses dimensions. Ainsi, il ne peut pas ne pas être un être politique. Il ne peut pas ne pas s'intéresser et s'engager en politique, tout comme il ne peut pas ne pas être religieux. Il y va de son bonheur et de la réalisation de la réalité tout entière. Si la religion a à voir avec la réalisation de l'homme et si celle-ci ne peut s'atteindre que dans le *sæculum*, autrement dit, ici-bas, alors religion et politique sont étroitement liées. L'homme religieux est aussi un homme politique. La religiosité n'est pas un aspect isolé et privé de la vie des personnes. Car les personnes sont en interrelation constitutive.

En deuxième lieu, l'homme ne peut ou ne doit pas être divisé, il est un (corps, âme et esprit). Rappelons ce que Panikkar avait déjà exprimé : « L'homme en tant que réalité cosmothéandrique est corps, est âme et est esprit, c'est une unité irréductible, indifférenciée et inséparable. Il n'a pas un corps, une âme et un esprit comme s'il s'agissait de trois parties juxtaposées. Il faut absolument récupérer la conscience de cette unité. L'homme contemporain l'a perdue, car la société consumériste ne veut ni d'âme ni d'esprit. Une machine qui marche et qui consomme suffit. Ces trois 'éléments' ne sont donc pas trois parties, mais trois 'dimensions constitutives de la nature humaine'. Il faut que l'homme contemporain se redécouvre comme étant corps, âme et esprit, comme étant une unité inséparable ».⁴ Si l'homme est une réalité indivisible, s'il est (« être » et non pas « avoir ») corps, âme et esprit,

¹ Panikkar préfère parler de la « persistance » de la religion ; elle n'a pas disparu pour revenir plus tard, elle a toujours été là, mais comme invisible aux yeux des hommes ; voir R. Panikkar, *La nueva inocencia*, op. cit., p. 211.

² G. Siegwalt affirme que « l'homme a-religieux de notre temps vit et comprend de plus en plus les problèmes d'environnement religieusement », n'est-ce pas une manière de dire qu'il ne peut pas être a-religieux ? Il le dit explicitement : « l'être humain est ainsi fondamentalement un être religieux » ; cf. G. Siegwalt, *Le défi scientifique. L'ébranlement de la civilisation moderne – l'université et la théologie – la sauvegarde de la création*, op. cit., p. 208 et 211.

³ H. Cox, *Persistence de la religion : perspectives comparées sur la spiritualité moderne*. Paris : l'Harmattan, 2012.

⁴ Cf. *Supra* p. 386.

faire de lui un être a-politique ou a-religieux, revient à lui ôter une partie de son « essence ». Il faut donc garder, voire récupérer, cette unité perdue.

En troisième lieu, il faut également revenir à le fait que l'homme est « personne » et que la personne est relation. Un homme isolé n'existe pas, un homme auquel on aurait coupé une dimension de son être est un homme incomplet, qui ne pourra pas se réaliser. L'homme se réalise, atteint sa plénitude, en communauté, il ne peut pas se réaliser seul, reclus dans sa tour d'ivoire ou dans sa bulle à lui, car l'autre est *Altera pars mei*. Il lui manquerait un aspect primordial et irremplaçable de son être. Panikkar va même jusqu'à dire qu'il n'y a pas d'humanisation sans l'autre. Ce point est d'une extrême importance dans la pensée de notre auteur. On pourrait se demander par ailleurs si l'isolement de tant de gens dans notre société contemporaine n'est pas à l'origine de dépressions et de maladies chroniques, isolement non seulement des autres êtres humains, mais aussi des autres vivants et des entités « non-vivantes ». Il est fort probable que la réponse soit positive. L'homme est relation, il est donc un être religieux et politique, en même temps. Le religieux ne peut pas être renvoyé au domaine privé ou individuel, tout comme le politique ne peut pas être laissé entre les mains de quelques-uns. Panikkar le dit ainsi : « L'être humain se réalise non pas en se désintéressant de son corps et de la *polis*, en les abandonnant voire en les méprisant, mais en intégrant tous les fragments de son être et, d'une manière microcosmique, en contribuant à la réintégration macrocosmique de la réalité ».¹ Relation donc et non pas séparation, bien qu'il faille savoir les distinguer.

En quatrième lieu, Panikkar insiste à temps et à contretemps : la fin de l'homme se joue dès ici-bas. Même plus, il n'y a qu'une seule cité et non pas deux, elle est ici, elle doit être bâtie maintenant. Pour cela, il faut s'engager dans la recherche du *bonheur personnel*, ce qui veut dire le *bonheur de la réalité tout entière*. Il est inévitable de penser ici à une « théologie de la ville », objet de la réflexion de nombreux théologiens.² J. Comblin fait, par exemple, un rapprochement séduisant entre la cité de Dieu et la cité des hommes, pour indiquer et définir le rôle de l'Eglise dans la poursuite du royaume de Dieu. Panikkar mène jusqu'au bout ce rapprochement. Les deux cités se fondent en fait en une seule. Tout se joue *hic et nunc* ; sur un « royaume des cieux » qui vient après, Panikkar préfère ne pas se prononcer :

La résurrection peut commencer après la mort, mais non la résurrection de la chair, car cette chair ne sera plus. Si la résurrection chrétienne n'est pas quelque chose qui trouve place

¹ R. Panikkar, *El espíritu de la política*, op. cit., p. 179.

² Voir entre autres J. Comblin, *Théologie de la ville*. Paris : Ed. Universitaire, 1968 ; J. Ellul, *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la grande ville*. Paris : La Table Ronde, 2003 ; H. Cox, *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. Londres : SCM Press, 1966.

hic et nunc, ici et maintenant, ce n'est pas la résurrection de la chair. Cette résurrection n'est pas à repousser dans un après. La vie éternelle ne vient pas après le temps. La vie éternelle n'a pas de durée, elle n'est pas temporelle et ne ressortit pas à l'économie du temps. On se méprend souvent sur ce point, tant en mystique qu'en philosophie. Le temps est vu comme une sorte d'autoroute qui nous mènerait au ciel ; c'est le comble de la simplification. [...]. Penser qu'il y a une autre vie ? C'est possible. Je n'en sais rien ; mais cela n'est pas la vie éternelle. Si je vis la vie éternelle ici et maintenant, cette vie, lorsque je mourrai, sera toujours vie éternelle.¹

C'est bien pour cela qu'il ne faut pas séparer mais conjuguer politique et religion. Si tout se joue ici-bas, il faut bien « mettre la main à la pâte », il n'est plus possible de ne pas s'engager dans la construction d'un monde de justice, de respect, de paix et d'amour, chacun dans la mesure de ses possibilités, en fonction de son histoire et de sa position dans la société. Cela bien malgré les efforts de certains pour séparer et non pas harmoniser. Panikkar cite la relation toujours tendue entre le Vatican et les théologiens de la libération : « La grande tension entre les théologiens latino-américains de la libération et les autorités ecclésiastiques romaines pourrait être synthétisée ainsi : le Vatican dit aux prêtres : 'prêchez et prenez en compte la *justification*, et ceux-ci répondent qu'il n'est pas possible de la séparer de la *justice*. 'Dépassez le politique [...] et submergez-vous dans le religieux [...]', il leur est dit, mais les communautés de base répondent qu'ils ne peuvent pas faire cette dichotomie ».²

En lien avec tout ce que nous venons de dire, il faut ajouter que l'homme ne peut pas non plus laisser entre les mains des autres la recherche de la paix. Le métapolitique dont parle Panikkar est comme la levure qui fermente la pâte, comme la dimension tacite de la politique. L'homme, tous les hommes doivent faire tout ce qu'ils peuvent pour bâtir la paix. La paix n'est pas l'affaire de l'Etat, elle est de l'intérêt de tous et tous doivent faire en sorte qu'elle se réalise. Cependant, l'actuelle souveraineté de l'Etat, affirme notre auteur, ne permet pas un vrai dialogue. L'Etat est devenu intouchable. Or ni l'Etat ni le politique ne sont ou ne doivent être neutres. Mais le dialogue implique toujours un risque : « Socrate était un sage religieux, Jésus un homme religieux, Al-Hallaj un mystique religieux. Tous les trois pratiquaient le dialogue.

¹ R. Panikkar, *Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, op. cit., p. 93 et 95. Panikkar entend « résurrection de la chair » comme un synonyme du corps matériel ou physique. Il est clair que pour lui, comme nous l'avons déjà dit, il est impossible de séparer chez l'homme le corps, l'âme et l'esprit, car ils forment une unité inséparable. Cela est clair chez Panikkar, comme aussi chez B. Sesboüé : « Le corps, c'est donc nous-mêmes : il est vrai de dire que nous n'avons pas un corps, mais que nous sommes corps. Pour les anciens, le couple âme-corps ne visait d'ailleurs pas deux composantes hétérogènes de notre être, mais deux points de vue selon lesquels la totalité de notre être était visée. La 'chair' dans le langage johannique considère la totalité de l'homme du point de vue de sa condition historique, concrète et limitée, vulnérable et fragile. C'est en ce sens que 'le Verbe s'est fait chair' et que le Symbole des Apôtres mentionne : 'la résurrection de la chair'. [...] L'annonce de la résurrection de la chair nous dit donc que l'homme sera sauvé dans tout ce qui fait sa condition concrète ». Voir B. Sesboüé, *La résurrection et la vie*. Paris : Desclée de Brouwer, 2004, p. 60-61.

² R. Panikkar, *El espíritu de la política*, op. cit., p. 81. Nous soulignons.

Et tous les trois ont été (politiquement) condamnés à mort ».¹ La recherche de la paix passe aussi par le dialogue interreligieux. Mais, il faut bien comprendre que la religion n'est pas une affaire privée, car l'homme lui-même n'est pas une « chose » privée. Par « paix » Panikkar comprend « la synthèse de trois expériences primordiales de l'homme, qui seraient : liberté, justice et harmonie [...] ». Le concept de 'paix' n'indique pas un état passif. Le mot signifie activité et relation dynamique ».² La paix a donc un aspect relationnel et dynamique très important. Il n'y en aura pas tant qu'il n'y aura pas non plus de liberté, de justice et d'harmonie. Panikkar distingue, en outre, entre « paix politique » et « paix religieuse », tout en les mettant en relation. La première renvoie à un ordre qui rend possible la réalisation de l'homme en société, alors que la seconde renvoie aussi à un ordre mais qui rend possible la réalisation de l'homme dans la réalité tout entière. La première représente un ordre qui peut être passager, momentané, spécifique, c'est l'homme avec ses « semblables » ; la seconde fait penser à un tout plus grand, elle enveloppe tant Dieu (ou le divin) que l'homme et le cosmos. C'est la paix qui apporte la concrétisation de l'intuition cosmothéandrique. C'est le nouvel ordre, la nouvelle conscience ou innocence. Panikkar ne prétend pas néanmoins dissocier la paix politique de la paix religieuse, bien au contraire la paix politique est comprise par lui comme étant un problème religieux. Essayons de bien saisir cette dernière idée.

Panikkar estime que la paix a tendance à revenir vers sa racine religieuse, si bien qu'une relation non dualiste apparaît comme la seule solution possible. En effet, la paix ne peut pas être réduite à une simple *concordia civium* ou une simple *ordinata concordia* ; elle n'est pas non plus une *pax temporalis apparens* ou une *pax imperfecta*. La paix ne peut pas être une « chose » éphémère, c'est pour cela qu'elle doit concerner l'être tout entier de l'homme, car, encore une fois, son destin se joue dans la *civitas hominis*. Redisons-le : la ville, le cosmos, la Terre, cette maison nôtre, « n'est pas considérée comme une simple préparation pour le ciel ou comme un reflet de la Cité de Dieu, mais plutôt comme une arène dans laquelle se forge l'ultime destin de l'homme. Ainsi est nié ou affirmé l'au-delà ».³ Cela signifie pour notre auteur que ce qu'on sera, le « destin définitif » de l'être humain dépend exclusivement de ce qu'il a été sur cette terre. A tel point que « si l'on n'a pas pu réussir à ce que notre vie atteigne la perfection à laquelle on aspire, alors on restera infirme pour toujours ».⁴ Cela signifie aussi que la religion ne peut pas être une simple consolation, le royaume est, rappelons-le, temporel. En d'autres

¹ R. Panikkar, *L'inévitable dialogue*, op. cit., p. 48.

² R. Panikkar, *Paix et désarmement culturel*, op. cit., p. 88.

³ *Ibid.*, p. 107-108.

⁴ *Idem.*

termes, le politique est inséparable du religieux car il a à voir avec ce statut définitif de l'homme. Avec les mots de l'auteur : « Pour celui qui ne croit pas à l'autre vie, sa réalisation sur la terre se transforme en quelque chose d'ultime et de définitif, c'est-à-dire en une question religieuse ; si l'on croit à l'autre vie, jouir d'elle dépendra de ce que l'on aura été sur terre. Si le terrestre est un tremplin pour le céleste, la terre acquiert aussi des caractères définitifs : la *pax terrena* qui a permis ma perfection acquerra aussi une importance religieuse ».¹

Le théologien espagnol refuse de faire une distinction entre justification et justice, la première étant d'habitude mise en rapport avec la « vie éternelle », alors que la seconde renverrait à ce monde-ci. Le problème semble porter sur la relation de l'homme avec cette réalité. Comme nous l'avons déjà dit, la justice renvoie à un ordre, lequel fait référence à une réalisation harmonieuse, elle invite à considérer l'ensemble des relations de l'homme avec la réalité tout entière. Une théologie qui prône une quelconque relation avec Dieu mais qui se désintéresse en même temps du monde et des autres, n'est plus recevable, elle n'est plus acceptable. L'ordre imposé par la justice est un ingrédient primordial pour atteindre la paix. Dans ce contexte, le salut compris comme « santé », « plénitude », « liberté » ne doit pas être démembré dans le sens de parler d'une vie présente et d'une vie future. Panikkar identifie même trois secteurs dans le domaine du salut : celui de la rédemption (théologique), celui de la santé (médical) et celui de la liberté politique (vie sociale). Cette fragmentation est devenue une vraie maladie. L'homme n'est plus compris comme un tout, il a été découpé, sectionné, morcelé, « sectorialisé », si on peut le dire ainsi. Les théologiens de la libération ont bien compris que l'oppression, l'injustice, sont devenues en même temps une menace pour la justification. L'homme qui s'est condamné à soi-même dans cette vie à vivre de manière ignominieuse, est aussi condamné éternellement. L'une ne peut pas être déconnectée de l'autre.

Panikkar dit aussi quelques mots sur la relation entre le salut médical, la religion et le politique. Il mentionne, par exemple, le mouvement « Religion for Peace », né en 1970 à Kyoto et la relation que ces membres établissent avec la construction de la paix. Il en va de même de la conférence de l'UNESCO en décembre 1979 à Bangkok, dans laquelle les représentants des religions ont examiné le problème des droits de l'homme selon leurs propres traditions religieuses. Malgré les différences, ils sont arrivés à reconnaître que les religions sont aussi concernées par les droits sociopolitiques. Mention est aussi faite du mouvement « Pax Christi » dont les positions sont toujours très courageuses. En bref, Panikkar est convaincu que la

¹ *Idem.*

situation de l'homme dans le monde a un sens religieux, c'est-à-dire une signification ultime. Il est très important pour lui que l'homme développe pleinement sa vie matérielle ou culturelle, physique et économique. Le salut de l'homme ne renvoie pas seulement au transcendantal, à l'au-delà, il touche aussi son existence concrète : personnelle, familiale, sociale, entre autres. Il le dit ainsi : « La félicité, la *beatitudo* de la tradition chrétienne ou l'*ānanda* de l'Inde, n'est pas simplement une béatitude à expérimenter dans la vie future. C'est bien plus une félicité tempiternelle, qui ne s'épuise pas dans la temporalité mais qui ne se situe pas non plus en dehors d'elle. La vie éternelle se reflète dans la temporalité. L'existence concrète et réelle de la vie humaine est une existence tempiternelle ».¹ Notre théologien est radical dans ses propos, si la réalisation n'a pas été atteinte dans cette vie, « autant qu'elle aurait dû », cet échec perdure comme s'il s'agissait d'un avortement. C'est, dit-il, un trou permanent dans la réalité. C'est, ajoute l'auteur, ce que la tradition chrétienne a appelé l' « enfer ».

Il est évident que lorsqu'on ne croit qu'à l'éternité comme venant « après la vie terrestre », peu importera ce qu'on peut faire soit de l'homme soit du cosmos. Car ce qui importerait vraiment pour ceux-là est la vie éternelle. Si la vie éternelle ne vient pas « après », si elle fait déjà partie de cette vie ici-bas, la réalité change du tout au tout : « La vie humaine sur la terre est enjeu de vie et de mort »², s'écrit notre théologien. La vie éternelle n'est pas déconnectée de cette vie-ci, elle en dépend même. Il n'y a pas l'une sans l'autre, ou plutôt, l'une sera ce que l'autre a été. Panikkar ne peut pas être plus clair concernant la relation entre politique et religion : « Quand le destin historique se trouve inextricablement entremêlé au destin ultime de l'homme, quand sauver exclusivement son âme n'a plus de sens, alors la situation politique, historique et collective de l'humanité n'est pas un facteur secondaire. Cela ne veut pas dire qu'existent uniquement le temporel, le corporel et le sociologique ; mais que sans eux, l'éternel, le spirituel et le théorique n'existent pas non plus ».³

En synthèse, la paix politique et la paix religieuse ne sont pas dans une relation duelle ou dualiste, l'éternité ne vient pas après le temporel. La réalité est tempiternelle. C'est pour cela qu'une paix réservée pour quelques-uns ou pour quelques Etats est une fausse paix. La nouveauté de la sécularité sacrée proposée par notre auteur est bien cela, redisons-le, la vie éternelle n'est pas indépendante de la vie terrestre, elles se réalisent ensemble. Sans vouloir nier l'importance de la transcendance, Panikkar essaie de les réunir, de les tenir ensemble.

¹ *Ibid.*, p. 112.

² *Ibid.*, p. 113.

³ *Ibid.*, p. 114.

Transcendance et contingence vont ensemble, elles ne sont pas deux réalités distinctes et séparées, mais une seule et même vérité.

Ajoutons une dernière idée importante pour notre propos. Il s'agit de l'influence réciproque entre l'Homme et le Monde. Nous l'avions déjà dit mais il vaut la peine de le reprendre dans ce nouveau contexte. L'homme est un reflet de l'harmonie de l'univers, mais à condition qu'il se trouve dans le lieu qui lui correspond. Cela signifie que l'harmonie de l'univers, l'ordre et la justice dépendent de l'harmonie intérieure de chaque être, de la paix de chacun qui va se refléter dans tout le Corps. Nous ne pouvons pas ne pas citer un autre texte de notre auteur :

Le danger atomique, la situation écologique et l'injustice sociale ont rendu l'homme moderne conscient que le *statu quo* n'est pas pacifique. La paix ne peut donc signifier sa conservation. La sécularité et la mentalité séculière, de leur côté, nous rendent conscients que le *fluxu quo* est une tâche religieuse et, en conséquence, nous contraignent à la poursuivre. La combinaison de ces deux expériences nous conduit à un changement radical face à l'attitude humaine sur la paix. La paix religieuse et la paix politique s'entremêlent. Et ce non parce que l'une disparaît dans l'autre mais parce qu'en réalité on ne peut maintenir plus longtemps la séparation entre ces deux sphères humaines.¹

Panikkar invite ainsi à passer d'un *statu quo* à un *fluxu quo*, c'est-à-dire à passer d'un état passif, voire résigné d'acceptation de la réalité, à un état d'action qui impliquerait la « lutte » ou l'effort pour faire changer les institutions. La véritable paix ne viendra que lorsqu'une paix religieuse s'installera.²

On pourrait clore ce paragraphe en citant de nouveau une magnifique et sublime pensée de notre auteur :

La paix humaine ne s'obtient pas en satisfaisant exclusivement les besoins de 'l'animal rationnel', comme si l'homme n'était qu'un ensemble de besoins. Il s'agit bien plutôt de surmonter la dichotomie entre politique et religion, sans identifier l'une avec l'autre. En réalité il n'y a pas de paix qui soit purement politique et religieuse en même temps, précisément parce qu'elle est humaine, et que l'homme est une totalité.³

¹ *Ibid.*, p. 118.

² Nous ne pouvons pas nous arrêter davantage sur ce sujet, le lecteur intéressé par le thème peut lire avec profit l'ouvrage de notre auteur *Paix et désarmement culturel*, *op. cit.*

³ *Paix et désarmement culturel*, *op. cit.*, p. 116.

Il faut donc des personnes engagées ou, comme aimait dire J. Ellul, des révolutionnaires, ce qui signifie : « Porter un jugement sur ce qui est, au nom d'une vérité qui n'est pas encore, mais qui vient ».¹

Relation et non pas séparation sont donc aussi un présupposé essentiel de la politique « éco-théo-sophique » que nous voulons proposer. C'est aussi un possible chemin pour sortir de la crise écologique dans laquelle nous nous trouvons.

2.3 Une nouvelle approche de l'ecclésiologie et de l'eschatologie

Si, pour Panikkar, la politique a quelque chose à voir avec le salut et si l'Eglise est un moyen concret de dispenser ce salut, l'Eglise doit donc être engagée en politique. Mais il nous faut rester prudents, car ce n'est pas n'importe quel engagement. Il ne s'agit certainement pas d'envoyer prêtres et pasteurs aux côtés des politiques de profession pour discuter les projets et les lois. A. Dumas l'exprime ainsi : « Il s'agit moins d'engager Dieu aux côtés de nos options personnelles ou collectives, que de connaître et de vivre que Dieu nous engage aux côtés de ses combats terrestres »² ; ou bien ceci : « L'Eglise est forcément en rapport avec la politique, si la politique est la prise en compte de la coexistence active de tous les hommes. La raison fondamentale pour laquelle l'Eglise ne peut éviter le domaine politique est qu'elle ne propage pas une religion particulière, représentant une option privée ».³ Ce ne peut pas être plus clair. L'Eglise est porteuse d'un appel universel, le message qu'elle livre, la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ, n'est pas une opinion privée ou une révélation personnelle isolée qui n'aurait rien à voir avec le monde et les autres créatures. La question est de savoir comment trouver dans l'Evangile de Jésus-Christ une motivation nouvelle pour agir en politique, sans tomber dans la théologisation de la politique et en évitant aussi la politisation de la théologie. En tout cas, l'Eglise ne peut et ne doit pas rester « invisible », elle ne doit pas se taire face, par exemple, aux abus et aux injustices. Il faudrait donc explorer ici la « visibilité » de l'Eglise, sa forme concrète d'être présente dans le monde, car malheureusement « l'Eglise est devenue une sorte d'ornement, un peu folklorique, dans une société largement sécularisée, en Europe du moins.

¹ F. Rognon, *Jacques Ellul. Une pensée en dialogue*, op. cit., p. 138.

² A. Dumas, *Théologies politiques et vie de l'Eglise*. Lyon : Editions du Chalet, 1977, p. 15.

³ *Ibid.*, p. 27-28.

Comment dès lors concevoir une présence au monde renouvelée, y compris dans la sphère politique ? ».¹ Ce sont là des questions que nous nous posons également.

Lorsqu'on emploie le mot « eschatologie », les contemporains peuvent réagir au moins de deux manières différentes : soit ils ne comprennent pas du tout ce vocable et attendent la suite pour savoir de quoi il est question, soit ils pensent aussitôt au paradis, aux derniers jours avec des événements catastrophiques et éventuellement, ils comprennent que le dernier jour, annoncé par certaines religions mais aussi par quelques devins ou fanatiques, est venu. Dans tous les cas, rares seraient ceux qui associent le terme à un compromis dans le présent, à un engagement concret dans ce monde-ci. Or, comme le dit très bien A. Birmelé, « l'eschatologie [...] a pour tâche de penser l'espérance chrétienne, sa raison d'être et son contenu ».² Le problème peut se présenter lorsque l'on interprète ces mots comme faisant référence, non pas au présent, mais comme faisant allusion à une « vie » après la vie terrestre. Or, l'espérance chrétienne ne peut faire référence qu'au *sæculum*, elle ne renvoie qu'à ce monde-ci, car lorsque la vie sur terre arrivera à son terme, il n'y aura plus d'espérance ni de foi, il n'y aura plus que l'amour. La raison d'être de l'espérance chrétienne doit toujours renvoyer à la construction d'un monde meilleur où Dieu, Homme et Monde participent d'une même aventure, l'aventure de la Vie.

L'ecclésiologie tant que l'eschatologie sont donc un appel à l'engagement³ pour un monde meilleur. Ni l'une ni l'autre ne peuvent se désintéresser du politique, car c'est bien là que l'homme construit sa demeure, la cité tempiternelle. L'ecclésiologie et l'eschatologie chrétiennes doivent être repensées dans le nouveau contexte qui est le nôtre, tout comme l'anthropologie et l'épistémologie. L'objectif principal de ce chapitre est de proposer une ecclésiologie et une eschatologie de l'engagement présent comme base d'une politique « éco-théo-sophique ». Nous faisons une option bien concrète : à la suite de notre auteur, nous croyons qu'il n'y a pas d'ecclésiologie et d'eschatologie qui n'embrassent pas pleinement la réalité divine, humaine et cosmologique.

¹ H. Mottu, *Recommencer l'Eglise. Ecclésiologie réformée et philosophie politique*. Genève : Labor et Fides, 2011, p. 14.

² A. Birmelé, « L'Eschatologie. Les choses dernières et avant-dernières », A. Birmelé, P. Bühler, J.-D. Causse et L. Kaennel (eds.), *Introduction à la théologie systématique*. Genève : Labor et Fides, 2008, p. 373.

³ G ; Siegwalt affirme qu'il ne faut pas parler de l'Eglise « en soi et pour soi, mais seulement comme ayant son lieu dans la société humaine » ; G. Siegwalt, *Le défi scientifique. L'ébranlement de la civilisation moderne – l'université et la théologie – la sauvegarde de la création*, op. cit., p. 32.

2.3.1 Une ecclésiologie « éco-théo-sophique »

Commençons par poser le décor dans lequel va s'insérer l'intuition de notre auteur. C'est une idée que nous avons soutenue tout au long de notre recherche. Le discours de Panikkar ne vient pas du ciel, d'un lieu étrange ou inconnu. Ce n'est pas une révélation personnelle et privée. Il plonge ses racines dans un terreau bien concret : notre tradition philosophico-théologique. Il est donc absolument nécessaire de l'explicitier.

2.3.1.1 Sur « les mots et les choses »¹

Dans ce que nous avons appelé le « décor », qui précède et qui soutient la pensée de notre auteur, les mots occupent une place très importante. Ils ont un poids qui leur a été assigné par l'histoire. Mais le sens a sans doute évolué, il n'est pas aujourd'hui ce qu'il était hier ou avant-hier. Les intellectuels de tous les temps ont injecté un contenu bien spécifique aux vocables que nous recevons aujourd'hui, parfois sans trop penser à cette évolution. Il nous faut donc avant et surtout comprendre ces mots. C'est le but de l'alinéa qui suit.

En rapport avec l'ecclésiologie, trois termes nous intéressent tout particulièrement : *ékklesia*, *agorâ* et *polis*. Commençons par le mot « Eglise ». D'après M. A. Bailly², le vocable grec ἐκκλησία (*ékklesia*) peut renvoyer soit à l'assemblée convoquée, c'est-à-dire le peuple, les guerriers ou les fidèles, soit au lieu où se réunit cette assemblée. L'origine du mot, d'après le *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*³ de Daremberg et Saglio, se trouve dans l'*agorâ* de l'Illiade et de l'Odyssée. En effet, le peuple y est convoqué par le roi ou rassemblé par les hérauts pour participer aux délibérations des nobles. Les *ékklesia* vont remplacer petit à petit les *agorâ* dans toutes les villes grecques. Si, au départ, l'assemblée n'avait pas de voix, par la suite elle aura beaucoup de pouvoirs à tel point qu'elle pourra même annuler le vote des magistrats. Le siège de l'*ékklesia* compris comme assemblée est initialement l'*agorâ* c'est-à-dire la place publique ou place du marché. Cet endroit changera par la suite. Il est intéressant de noter que dans cette assemblée tous avaient le droit de parler même si peu usaient de ce droit. Le mot *ékklesia* sera utilisé postérieurement pour désigner très concrètement l'Eglise de Jésus-

¹ Ce sous-titre fait référence à l'ouvrage de M. Foucault dans lequel il développe la notion d'épistémè. Foucault défend la thèse que les discours changent au cours du temps car les conditions de ces discours changent, elles aussi, au fil du temps.

² M. A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, op. cit., p. 619.

³ Ce dictionnaire a été mis à disposition du public *on line* par l'université Jean Jaurès de Toulouse ; voir http://dagr.univ-tlse2.fr/consulter/1306/EKKLESIA/page_525.

Christ tant au niveau universel (Eglise universelle) qu'au niveau communautaire (églises locales). Ce vocable traduit, dans la version des LXX, le terme *qahal* employé dans le texte hébreu et qui désigne aussi l'assemblée, profane ou religieuse. Notons au passage que le verbe ἐκκλησιάζω (*ekklêsiâzo*) signifie « assister à une assemblée », « délibérer » ou « discuter dans une assemblée ». Il peut aussi vouloir dire « convoquer une assemblée ».

En ce qui concerne le terme grec ἀγορά (*agorá*), Bailly affirme qu'il peut désigner d'une part, l'assemblée (du peuple, des dèmes et des tribus, du conseil des amphictions) et d'autre part, le discours devant une assemblée ; il peut aussi désigner le lieu où se réunit l'assemblée, la place publique, le lieu de réunion pour les marchands (le marché), voire aussi les marchandises, les denrées du marché ou la vente publique. Le verbe ἀγοράζω (*agorázô*) veut dire « être ou aller sur la place publique », « flâner sur la place publique » ou « prendre part aux affaires et aux discussions de la place publique ». La signification du mot *agorá* est confirmé par Pierre Chantraine.¹ En effet, ce terme désigne en grec alphabétique l'assemblée du peuple, alors qu'en attique le terme utilisé est *ékklêsia*, d'où « place de l'assemblée » ou ce qui se passe sur cette place, d'où « discours ». Le *Dictionnaire des Antiquités* atteste que l'*agorá* se différenciait du sénat (βουλή), composé celui-ci du roi et des citoyens les plus illustres. L'*agorá* était donc l'assemblée de tous les citoyens et le lieu où ils se réunissaient. Elle avait lieu dans un espace ouvert dans lequel les « boutiques »² se disposaient en rond ou en carré, même si cette disposition pouvait varier d'un lieu à l'autre. En tout cas, il semble que cette place était toujours entourée de portiques qui la délimitaient avec des bancs ou des gradins en pierre pour que les assistants puissent s'asseoir. Roland Martin nous rappelle que l'*agorá* archaïque pouvait aussi avoir une fonction strictement religieuse. Elle était en effet l'un des lieux de culte les plus vénérés où « se sont groupés les grandes divinités olympiennes et les dieux secondaires, les héros légendaires ou historiques et même les humains qu'une heureuse destinée fait participer aux honneurs surnaturels ».³ Ceci est intéressant pour notre propos. Le lieu où se discutaient les affaires politiques de la ville était aussi un lieu de culte. On pourrait s'aventurer à dire que, d'une manière ou d'une autre, la religion et la politique étaient unies, même si les deux actions n'avaient pas lieu en même temps. R. Martin ajoute un détail important : l'*agorá*

¹ P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris : Klincksieck, 2009, p. 12.

² Ceci dans les *agorai* de la cité grecque.

³ R. Martin, *Recherches sur l'agora grecque. Etudes d'histoire et d'architecture urbaines*. Paris : E. de Boccard, 1951, p. 164.

était « une terre sacrée », apparentée aux sanctuaires.¹ Sans que l'on sache pourquoi, certaines *agorai* sont devenues des lieux-saints, alors que d'autres plutôt des centres politiques.

Remarquons finalement que l'*ékklesia* et l'*agorá* étaient très proches l'une de l'autre. Retenons aussi la disposition de cet endroit et le fait que tous y avaient accès. L'*agorá* est devenue peu à peu l'endroit où le peuple se réunissait tant pour prendre des décisions (politiques) importantes que pour rendre la justice, pour vendre et acheter, mais aussi pour rendre un culte aux divinités. Nous reviendrons plus loin sur ces points.

Le mot πόλις (*pôlis*), dont nous avons déjà parlé, désigne la ville par excellence, mais aussi une contrée autour d'une ville, la ville ou le territoire d'alentour, toute une région habitée et par analogie l'échiquier (divisé en casiers comme les rues ou quartiers d'une ville). Chantraine² ajoute que ce mot a originellement signifié la forteresse, la citadelle où se trouvaient les sanctuaires, au cœur et au haut de la ville. Le mot passe ensuite pour désigner une communauté politique et religieuse (« cité » ou « Etat »).

Ces précisions étant faites, nous pouvons faire un pas de plus et essayer de comprendre la notion d'Eglise dans la pensée de notre auteur, liée sans aucun doute à celle de *polis*, toutes deux à la base de ce qu'on pourrait appeler son « ecclésiologie cosmothéandrique ».

2.3.1.2 La notion d'Eglise chez Panikkar

Nous n'allons pas nous arrêter sur les bases bibliques de l'ecclésiologie (même si nous citerons quelques passages de l'Ecriture Sainte) ni non plus sur l'histoire de l'Eglise. Ce n'est pas le lieu ni le moment. Il est intéressant en revanche de prêter plus d'attention à un certain nombre d'aspects qui jaillissent de la relation Eglise-politique. Ainsi, en décrivant la notion d'Eglise chez Panikkar, nous serons amenés à souligner ce que nous appellerons des traits ou des présupposés de l'ecclésiologie « éco-théo-sophique ».

Tous ou presque tous les traités ecclésiologiques, du moins ceux qui s'inscrivent dans la tradition catholique, rapprochent la notion d'Eglise d'une autre notion fondamentale : le salut. Eglise et salut sont, semble-t-il, à lire ensemble. Ainsi M. Leiner affirme-t-il que « la

¹ *Ibid.*, p. 237.

² P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, op. cit., p. 892-893.

conception chrétienne du salut est intimement liée à celle de l'Eglise »¹ et le Magistère de l'Eglise catholique dira :

Le Père éternel par la disposition absolument libre et mystérieuse de sa sagesse et de sa bonté a créé l'univers ; il a voulu élever les hommes à la participation de la vie divine ; devenus pécheurs en Adam, il ne les a pas abandonnés, leur apportant sans cesse les secours salutaires, en considération du Christ rédempteur, « qui est l'image du Dieu invisible, premier-né de toute la création » (Col 1, 15). Tous ceux qu'il a choisis, le Père, avant tous les siècles, les « a distingués et prédestinés à reproduire l'image de son Fils qui devient ainsi l'aîné d'une multitude de frères » (Rm 8, 29). Et tous ceux qui croient au Christ, il a voulu les convoquer dans la sainte Eglise qui, annoncée en figure dès l'origine du monde, merveilleusement préparée dans l'histoire du peuple d'Israël et de l'ancienne Alliance, établie enfin dans ces temps qui sont les derniers, s'est manifestée grâce à l'effusion de l'Esprit Saint et, au terme des siècles, se consommera dans la gloire. Alors, comme on peut le lire dans les saints Pères, tous les justes depuis Adam, « depuis Abel le juste jusqu'au dernier élu » se trouveront rassemblés auprès du Père dans l'Eglise universelle.²

Des deux citations précédentes, nous pouvons avancer une première affirmation : l'Eglise est un lieu de salut. Il faudrait tout de même savoir ce qu'il faut comprendre par « Eglise » et par « salut ». Panikkar ne développe pas une ecclésiologie en tant que telle ; il fait cependant assez souvent référence à la religion qu'on pourrait (pas toujours, certes !) lier à la notion d'Eglise. Pour Panikkar, une personne qui n'appartient à aucune Eglise peut parfaitement être religieuse. En revanche, tout membre d'une Eglise appartient à une religion en particulier. Religion et Eglise peuvent aller ensemble. Ce qui est certain c'est que, derrière ces deux concepts, il y a toujours et indéniablement un caractère communautaire ou relationnel, très important dans la pensée de notre auteur. Centrons maintenant notre analyse sur cinq éléments qui nous semblent fondamentaux chez Panikkar.

A. Eglise, salut et liberté

Panikkar comprend la religion de deux manières différentes mais complémentaires ; elle est d'abord et avant tout ce qui donne sens à la vie, c'est le moyen par lequel l'homme atteint sa plénitude, sa réalisation. La religion est l'élan qui propulse l'homme à chercher son salut, sa réalisation, son bonheur, dès ici-bas. Nous avons là une définition très ample. Il n'est pas question ici d'une adhésion quelconque à une institution religieuse ou Eglise. C'est plutôt une question de recherche personnelle qu'il ne faudrait pas comprendre pour autant comme

¹ M. Leiner, « L'Eglise dans le monde », A. Birmelé, P. Büler, J.-D. Causse et L. Kaennel (eds.), *Introduction à la théologie systématique*, op. cit., p. 342.

² Constitution dogmatique sur l'Eglise, *Lumen Gentium* (LG), n° 2.

seulement référée à l'individu tout seul ni la confondre avec l'individualisme. Dans les nombreuses citations qu'on peut trouver au sujet de la religion dans les manuscrits de notre théologien espagnol, on peut aussi comprendre cette notion en référence à une institution religieuse en particulier : la religion catholique, protestante, bouddhiste, musulmane, juive, entre autres. Ces institutions seraient le lieu où l'homme réalise sa recherche de salut, elles sont des moyens pour atteindre la réalisation de l'homme. Dans ce cadre, l'Eglise peut donc être définie comme étant un lieu ou « voie de salut ».¹ « La religion aspire à être une voie de libération »², dit notre auteur. On pourrait le paraphraser en disant que l'Eglise aspire, elle aussi, à être une voie de libération, sachant que Panikkar n'évoque pas une voie en particulier comme étant la plus importante ou à privilégier. Il en va de même du salut qui pourrait être interprété comme une union avec Dieu ou simplement comme la vie dans un paradis au-delà de cette terre, ou peut-être aussi comme l'annihilation individuelle ou la mort. Rappelons que la division entre l'Eglise et l'Etat ne doit pas pour autant signifier divorce entre religion et vie, selon la conception de notre théologien. S'il est vrai que Panikkar ne veut pas donner une définition du salut qui enfermerait ce mot dans un contexte précis, il est aussi vrai que le salut, comme nous l'avons déjà vu, compris comme réalisation de l'être humain, ne peut pas être conçu sans lien avec la justice ou l'ordre de l'univers.

Panikkar croit que l'homme d'aujourd'hui a soif de libération, il veut se libérer de tout, surtout de toute limite ou contrainte. Il veut abandonner tout ce qui l'empêche d'être libre. C'est probablement pour cela qu'il a renoncé à la religion (à l'Eglise ?) comme étant un lieu incompatible avec la liberté. Ainsi, si la religion (l'Eglise) prétend sauver l'homme, le seul moyen pour le faire, affirme toujours notre auteur, sera en lui montrant le chemin vers la plénitude de son être. « L'acte d'exercer ontiquement la liberté est l'acte religieux par lequel l'homme est sauvé (ou condamné). L'acte religieux est l'acte de liberté »³, dit-il de manière claire et concise. Autrement dit, la soif de liberté que l'homme contemporain expérimente est en fait en elle-même un acte religieux, car la religion ne peut pas ne pas être une invitation à, et une voie vers, la libération. L'Eglise doit donc être définie, d'après ce que nous venons de dire, comme un moyen particulier et privilégié de libération. Dans l'Eglise, l'homme ne peut pas ne pas être libre. S'il en va autrement, ce lieu ne peut pas être nommé Eglise.

¹ R. Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 443.

² *Idem*.

³ *Ibid.*, p. 446-447.

A ce moment précis de notre analyse une question peut être posée. Si la religion ou l'Eglise est le lieu par excellence de la libération, pourquoi les contemporains s'éloignent-ils de plus en plus de la religion (de l'Eglise) ? Panikkar essaie d'y répondre. Nous assistons, dit-il, à une « crise de l'intermédiaire ».¹ Pour notre théologien, en effet, le contemporain a de plus en plus de répulsion envers tout ce qui a trait à un intermédiaire, que ce soit le roi, le prêtre, les sacrements, les institutions, voire aussi la prière. Les contemporains manifesteraient un désir évident d'immédiateté, d'expérience concrète et directe. Pour notre auteur, l'homme d'aujourd'hui a perdu la confiance en l'autre. Il est donc question pour Panikkar d'une « crise de confiance ». C'est bien pour cela que les Eglises/églises sont vides. Il faudrait donc récupérer la confiance, regagner la confiance des hommes. C'est sans doute un changement difficile à gérer. La société contemporaine est en train de vivre une mutation importante. Les décisions à prendre par rapport à l'écologie n'auront pas d'effet si elles ne proviennent pas de l'intérieur, du tréfonds de l'être, si elles ne sont pas posées comme des actes libres. Cette mutation donne tout de même de l'espoir. L'homme libre est sans aucun doute plus à même de prendre des décisions vitales juste quand il le faut.

Comme nous le voyons, ce premier aspect sur la religion et/ou l'Eglise a donc à voir avec la liberté. L'Eglise est un lieu de salut dans la mesure où elle sera un lieu de liberté et non de contrainte. Dans la mesure où elle aidera l'homme à grandir en liberté. Ce point est étroitement lié à ce qu'on avait dit dans notre analyse sur l'éthique, c'est-à-dire que l'Eglise doit aussi être un lieu privilégié de recherche du bonheur. Et puisque le bonheur, le salut et la liberté ne sont pas une affaire personnelle, il n'y aura pas non plus d'ecclésiologie sans relation avec le politique.

B. L'Eglise, lieu de l'incarnation

L'Eglise a cru longtemps qu'elle était le seul moyen de salut. C'est bien pour cela qu'il a été affirmé : « Extra ecclesiam nulla salus », car l'Eglise se comprend comme étant par définition « le lieu du salut » et, selon Panikkar, ce n'est pas faux. La question reste de savoir où se trouve ce « lieu » et si c'est le seul et l'unique. Pour Panikkar, il n'est pas question d'identifier « les murs », « l'enceinte » ou « le périmètre » dans lequel on pourrait trouver le salut de l'homme. Pour lui, l'Eglise doit être comprise comme le lieu où se réalise l'incarnation. L'incarnation est le lieu du salut, elle est le symbole de la réalisation de tout ce qui a été créé,

¹ *Ibid.*, p. 451.

de l'individu, de la personne, peu importe si ce lieu se trouve dans le désert ou enfoncé au plus profond d'une montagne. Mais, comment doit-on comprendre cette incarnation ?

L'Eglise n'a pas de limites, elle est le *mysterium conjunctionis*¹ des trois dimensions de la réalité : le divin, l'humain et le cosmique. D'après notre auteur, l'Eglise est donc le lieu où se rencontrent le fini et l'infini, l'humain et le divin, le masculin et le féminin ; elle est le lieu où se retrouvent le croyant et le non-croyant, le gentil, le juif et le barbare, le bon et le méchant. L'Eglise est ainsi définie comme lieu de rencontre, elle est le mystère de la réalité qui est elle-même relation. Pour notre théologien, l'Eglise est toujours en *statu nascendi*, en état de fermentation et de douleur, de joie et d'espérance. On pourrait reprendre ici une notion fondamentale chez Panikkar à savoir, la notion de croissance. Nous en avons déjà parlé, rappelons ici l'idée principale. En effet, notre auteur affirme que la religion (et nous pourrions dire aussi l'Eglise) n'est pas un objet d'intérêt archéologique ; elle est surtout tournée vers le futur, vers l'espoir. Comme dans la vie d'une personne, disions-nous plus haut, l'absence de croissance dans la vie d'une religion (de l'Eglise) peut signifier tout simplement la mort. Panikkar aime bien dire que la réalité dans son ensemble doit grandir : l'Homme, le Cosmos et Dieu, car tout sur cette terre est inachevé, les églises (l'Eglise) doivent donc toujours grandir, atteindre un degré plus haut de maturité. Mais, voilà que pour qu'il y ait croissance, il faut, entre autres, qu'il y ait continuité mais aussi nouveauté. C'est là que l'homme se découvre co-créateur, artisan et constructeur de sa propre vie et du cosmos tout entier. Souvenons-nous de l'exemple de la plante : il ne nous est pas possible de connaître les chemins qui permettent à la croissance d'aller plus loin. Dans la croissance il y a donc un certain côté mystérieux, car ce qui arrivera n'est pas simplement une répétition de ce qui est déjà arrivé. Il en va de même avec l'Eglise. Dans le processus de croissance, la rupture et la transformation interne ne sont pas exclues. Incarnation, mort et résurrection : voilà le processus qui fait que les religions (l'Eglise) tiennent, qu'elles doivent mourir et ressusciter. L'Eglise doit aussi passer par ces étapes, elle doit se renouveler constamment : « L'homme authentiquement religieux ne peut se replier sur lui-même, fermer les yeux, se boucher les oreilles et se contenter de contempler le ciel ou de méditer sur le passé [...], il doit se jeter à l'eau et commencer à marcher même si ses jambes chancellent et que son cœur vacille. Qui sommes-nous pour étouffer la semence qui commence à croître ? »². Il faut donc que l'Eglise (que les églises) se transforment, elles doivent s'adapter aux nouvelles circonstances. H. Mottu le croit aussi : « Une Eglise anémique

¹ R. Panikkar, *Ecosofia*, op. cit., p. 71.

² R. Panikkar, *Le dialogue intra-religieux*, op. cit., p. 136.

et anémiée, sans forces neuves, prisonnière de ses propres structures cléricales ne saurait tenir longtemps ».¹ Bien que l'auteur parle d'une église en particulier, cette affirmation a une valeur générale.

Ainsi comprise, l'Eglise est donc bien plus qu'une simple institution, même si l'institution ecclésiale doit aussi devenir ce lieu d'incarnation, ce *mysterium conjunctionis* de toute la réalité. Importante pour notre propos est l'idée de ce paragraphe : l'Eglise est lieu de rencontre, lieu par antonomase de relation, entre les hommes eux-mêmes et avec Dieu, mais aussi entre eux et le cosmos tout entier.

L'incarnation renvoie aussi, bien évidemment, au mystère du Fils de Dieu fait chair. Ici cette notion prend une autre coloration et Panikkar est bien clair et radical dans ces propos. Dans un passage de son célèbre texte *La plénitude de l'homme*, l'auteur fait mention explicite de cette double incarnation : « L'incarnation [du Fils de Dieu], en tant qu'acte historique dans le temps et l'espace, est aussi un événement culturel, intelligible seulement dans le cadre d'une culture religieuse particulière, celle d'une histoire déterminée. L'incarnation divine comme telle n'est pourtant pas un événement historique mais un acte trinitaire. Le Fils unique est aussi le Premier-Né, comme nous l'avons répété. L'Incarnation est la réalité totale du *Logos*. Le *Logos*, 'mystère caché depuis les siècles en Dieu' (Ep III, 9 ; Col I, 26), s'est 'manifesté dans les derniers temps' (1 P I, 20), 'dans la plénitude des temps' (Ep I, 10), dans la christophanie historique de Jésus, le fils de Marie (Rm XVI, 25-26) ».² D'un côté, une incarnation (avec un petit « i »), celle du Fils de Dieu, fils de Marie, le Jésus historique. Cette incarnation est un événement historique, elle doit être comprise dans le cadre d'une culture religieuse spécifique, celle du judéo-christianisme qui donnera naissance ultérieurement à l'Eglise chrétienne. D'autre part, il y a aussi l'Incarnation (avec un grand « I ») qui introduit le *Logos* de Dieu dans l'histoire. C'est l'Incarnation de la Trinité dans la réalité tout entière. C'est ce que Panikkar aime appeler la « Trinité Radicale » dont nous avons parlé dans la deuxième partie de cette recherche.

La notion d'incarnation a donc un double sens chez notre auteur. Elle signifie l'assomption de la chair de la part du Fils de Dieu, incarnation qui fait naître l'Eglise chrétienne historique. Mais elle signifie aussi la venue du *Logos*, « tourné vers Dieu » et maintenant « tourné vers le monde » : c'est le mystère divin présent dans la réalité tout entière. Cette

¹ H. Mottu, *Recommencer l'Eglise. Ecclésiologie réformée et philosophie politique*, op. cit., p. 100.

² R. Panikkar, *La plénitude de l'homme*, op. cit., p. 226.

Incarnation fait naître l' « Eglise cosmique », le *mystêrion kosmikon tês ekklêsias*¹, notion qu'on retrouve dans le numéro 1 de *Lumen Gentium* de Vatican II. L'Eglise a existé depuis Abel, dit Panikkar : « Dieu créa le monde dans le but de diviniser sa création, en la faisant devenir son propre corps, dont Jésus est la tête et nous les membres. L'Eglise est comprise comme épouse du Christ, appelée à être 'une seule chair' dans le *hieros gamos* (saint mariage) eschatologique de la fin des temps ».² Il ne faudrait donc pas limiter cette incarnation à la venue dans l'histoire en Jésus du Christ. Celle-ci s'inscrit, dit notre auteur, « dans un temps linéaire ».³ L'Incarnation est un mystère qui était « depuis le commencement 'dans le sein du Père' (Jn I, 18) »⁴ ce qui fait qu'elle n'est ni historique ni temporelle. Il ne faudrait donc pas réduire l'Eglise à l'Eglise visible ou officielle qui ne serait pour Panikkar qu'un « phénomène historique ». L'Eglise cosmique est, elle, le lieu où « palpiter l'univers jusqu'à son destin final ».⁵ Et l'homme devient le prêtre, le médiateur de cette lutte vers la plénitude de tout l'univers. Ce que Panikkar appelle la « christophanie » révèle cette nouvelle conscience de l'homme. « Le lieu de l'Incarnation est l'homme, et même la 'chair'. Le lieu de l'homme est la terre, et même l'Eglise dans son cheminement. Le but de cette pérégrination est la plénitude et non le néant (qu'il ne faut pas confondre avec le vide) : telle est l'espérance chrétienne. L'aventure humaine est une aventure ecclésiale, cosmique, divine ».⁶ Ceci est en rapport avec l'idée d'une *incarnatio continua*, idée qu'on trouve déjà chez Maxime le Confesseur mais aussi chez Maître Eckhart et que notre auteur fait sienne. Tout comme on peut affirmer que Dieu continue encore son action créatrice sans rien enlever à l'action créatrice du commencement, de même l' « Incarnation continue » du Fils dans toute créature ne diminue pas la centralité de l'Incarnation de Jésus.

Ce dernier point renvoie à celui de la relation entre l'universel et le particulier que nous abordons dans le prochain paragraphe.

¹ Panikkar cite ici plusieurs auteurs et leurs œuvres : H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise* ; F. Holböck et Th. Sartory (dirs.), *Mysterium Kirche* ; H. Rahner, *Symbole des Kirche*. Ces auteurs ont aussi développé le thème de l'Eglise cosmique.

² R. Panikkar, *La plénitude de l'homme*, op. cit., p. 236.

³ *Ibid.*, p. 228.

⁴ *Idem.*

⁵ *Ibid.*, p. 238.

⁶ *Idem.*

C. Eglise, Christ et universalité

D'après ce que nous venons de dire, l'Eglise chrétienne ne serait qu'une manifestation historique de la présence du *Logos* dans le monde. En outre, Christ n'est que le symbole chrétien de toute la réalité. Rappelons que le mot « symbole » fait référence à l'inextricable liaison qu'il y a entre le sujet et l'objet, l'interprétation et l'interprété, le phénomène (*phainomenon*) et son référent (*noumenon*). Il est utile de rappeler ici également l'invariant trinitaire de la réalité comprise comme Ciel-Terre-Homme, ou comme Dieu-Monde-Humanité, ou encore comme Esprit-Matière-Conscience. Pour Panikkar, Christ est le symbole central qui incorpore toute la réalité. Il est « lumière » (Jn 1, 9), par lui tout a été créé (Jn 1, 3) et tout subsiste en lui (Col 1, 17). Il est aussi le Fils unique (Jn 1, 18) et le premier-né (Col 1, 15), l'alpha et l'oméga (Ap 1, 8), enfin, l'icône de toute la réalité, encore en devenir. La réalité est un *egressus* spatial et temporel de Dieu et un *regressus* à la source, affirme Panikkar. Ce retour ne consiste pas en un retour au point de départ, mais en une actualité dynamique. « Cette extension (spatiale) et cette dis-tension (temporelle) se trouvent réunies dans la tension (humaine) de l'homme en 'croissance jusqu'à la plénitude du Christ' (Eph IV, 13) ». ¹ C'est comme cela que Panikkar comprend le symbole Christ. Il est depuis le commencement, mais il a pris chair en Jésus. Quand Panikkar dit que Christ est le symbole de toute la réalité, il veut dire par là qu'« en Christ sont non seulement contenus 'tous les trésors de la divinité', mais aussi cachés 'tous les mystères de l'homme' et toute la densité de l'univers ». ² Christ est le symbole de la divinisation de l'univers tout entier ; en lui toutes les dimensions du réel se rencontrent. Tout l'univers doit entrer dans la périchorèse trinitaire en Christ et par lui. C'est le Christ cosmothéandrique dont nous avons déjà parlé. C'est donc par le Christ que l'Eglise entre, elle aussi, dans cette dynamique trinitaire. Elle est divine en Christ qui l'incorpore dans la vie trinitaire, tout comme il incorpore aussi les hommes et le cosmos tout entier.

Le théologien espagnol va encore plus loin. Panikkar explique que les mots identité et identification ne désignent pas une même réalité, quand bien même ils ne sauraient être séparés. L'auteur donne un exemple : « Un garçon a été identifié par la police alors qu'il s'apprêtait à se droguer : son identité est le fils que les parents connaissent et, toutefois, l'identité de l'adolescent n'est pas séparable de l'identification de la police ». ³ Il en va de même avec Jésus. Il est possible de connaître son identification objective. On sait où il est né et où il est mort, ce

¹ *Ibid.*, p. 194.

² *Ibid.*, p. 197.

³ *Ibid.*, p. 205.

sont des lieux et des temps spécifiques. Les signes dont nous disposons sont suffisants pour pouvoir l'identifier et parler d'un individu bien précis. Et pourtant, son identité peut nous échapper. Comme pour le garçon de l'exemple, il faut de l'amour pour pouvoir connaître l'identité d'une personne. Comme Pierre qui découvre qui est le Christ dans sa réponse à la demande sur l'identité de Jésus. Pierre a découvert le « tu » personnel de Jésus, c'est là qu'il a rencontré vraiment le Christ. Rappelons que Jésus n'a voulu révéler son identité ni à Hérode ni à Pilate. Pour Panikkar, les christologies traditionnelles sont restées ancrées sur l'identification de Jésus, oubliant sa véritable identité. Du même coup, les ecclésiologies sont restées figées uniquement sur une figure historique, laissant de côté ce qui ne passe pas. C'est pour cela que Panikkar fait une affirmation encore plus radicale : « Les chrétiens n'ont pas le monopole de la connaissance du Christ »¹, voulant dire par là que le Christ se révèle aussi à d'autres sous d'autres formes. Et pourtant, en regardant de près cette assertion, on peut retrouver là, par exemple, l'idée des « chrétiens anonymes »² de K. Rahner tant discutée et débattue par J. Hick et H. Küng, entre autres. Christ est aussi présent en d'autres figures, peut-être même à leur insu, car il est, dit Panikkar, « Le nom au-dessus de tout nom ». Dans son texte *Le Christ inconnu de l'hindouisme*, notre théologien affirme avec radicalité que le Christ inconnu de l'hindouisme « est inconnu *a fortiori* des chrétiens, et les hindous n'ont pas besoin de l'appeler de ce nom grec ».³ Pour justifier cette idée, Panikkar cite quelques textes bibliques. Il dit, en effet, que le Christ est ce symbole car « il était avant Abraham » (Jn 8, 58) et il sera *le dernier* (1 Cor 15, 28) ; il est symbole parce qu'en lui se trouvent cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance (Col 2, 5) et il est la lumière qui illumine tous ceux qui viennent dans ce monde (Jn 1, 3) ; il est symbole car tout subsiste en lui (Col 1, 17) et il est l'alpha et l'oméga (Ap 1, 8). Il est clair que le procédé de Panikkar est dangereux dans le sens où il choisit un certain nombre de textes, en en laissant à part beaucoup d'autres. On est en droit de se demander, pourquoi ces textes et non pas d'autres ? Bruno Liber-Chrétien disait « N'est-il pas étrange de sa part [de la part de Panikkar] de citer les écritures qui lui conviennent, en omettant les autres ? Est-il légitime de s'accaparer librement les écritures d'une religion pour nourrir son propos ? [...] il est étrange de vouloir interpréter le ou les fondateurs en laissant de côté l'exégèse traditionnelle ».⁴

¹ *Ibid.*, p. 208.

² K. Rahner, *Traité fondamental de la foi*. Paris : Centurion, 1983, p. 179-202.

³ Texte cité tel quel par R. Panikkar dans *La plénitude de l'homme*, *op. cit.*, p. 208. L'idée se trouve formulée autrement dans R. Panikkar, *Le Christ et l'hindouisme. Une présence cachée*. Paris : Centurion, 1972, p. 26 et 41.

⁴ Bruno Liber-Chrétien, « La pensée interreligieuse de Raimon Panikkar, un regard Bouddhiste », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2011, 265, 3, p. 17-18.

La tradition chrétienne utilise deux mots, 'Jésus' et 'Christ' pour désigner la même personne, à savoir, Jésus, le fils de Marie, celui qui était « puissant en œuvres et en paroles devant Dieu et devant tout le peuple » (Lc 24, 19). Jésus est celui que l'Esprit a consacré par l'onction (Lc 4, 18) et c'est ce que lui-même a communiqué aux habitants de Nazareth en citant le prophète Isaïe (61, 1) lors de sa prédication. Le deuxième soutra de la christophanie panikkarienne affirme que « Jésus, le fils de Marie, est devenu pour les chrétiens la révélation du Christ »¹ montrant ainsi la valeur historique de Jésus de Nazareth dans le contexte de l'identité chrétienne. Cependant, pour notre auteur, cela n'était qu'une « confession existentielle », une « profession de foi » que les Conciles² ont, par la suite, repris pour reconnaître en Jésus l'homme en qui habitait pleinement la divinité tout en gardant l'idée d'un Jésus Messie. Qui dit Jésus, dit aussi histoire et c'est dans cette histoire que l'on trouve cette personne. Il est né à un moment donné, il a parcouru différents endroits en Galilée, à Jérusalem et ailleurs. C'est donc bien un individu *identifiable*. Cependant, comme il est également dit dans ce deuxième soutra, « Jésus est le Christ mais le Christ ne peut pas être complètement identifié avec Jésus ». Celui-là déborde celui-ci. En Jésus, les chrétiens reconnaissent la présence du Christ. La fonction de Jésus est ainsi, pour les chrétiens, d'être la manifestation visible du Christ total. Il existe, néanmoins, d'autres Christ qu'il faut identifier en dehors du christianisme. L'argumentation de l'auteur tourne autour de la différence entre identité et identification qu'on vient de mentionner ; en effet, les christologies n'ont fait que chercher à identifier (identification) cet homme Jésus, mais elles ont oublié qu'il y a plus que ce qui est visible (identité). La christophanie de Panikkar prétend aller jusqu'à l'identité du Christ.

Cette dernière affirmation a une conséquence évidente : l'Eglise chrétienne porte en son sein *une* manifestation du Christ, celui qui s'est fait chair en Jésus de Nazareth ; mais comme l'Eglise est universelle, le Christ est aussi « universel », il est présent partout. Le Christ dont parle Panikkar a donc des dimensions universelles – tout comme son Eglise – qui dépassent ce qui se présente à nos yeux. Le Jésus de qui ont témoigné les disciples n'est qu'une manifestation de ce Christ Universel.³ Nous sommes bien conscients que la proposition de notre auteur, faisant la distinction entre Jésus et le Christ, reste tout de même problématique

¹ Voir R. Panikkar, *La plénitude de l'homme*, op. cit., p. 199.

² Le Concile de Chalcédoine, par exemple, réélabore les notions ἀσύγχυτως, ἀτρέπως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως (inconfuse, inmutabiliter, indivise et inseparabiliter ; dans la version latine. Cf. Denz 302). Cité par R. Panikkar, *La Plénitud del hombre*, op. cit., p. 184.

³ On pourrait rapprocher le Christ dont parle Panikkar de celui de T. de Chardin tout en gardant les distances entre ces deux auteurs ; Cf. A. Dupleix et E. Maurice, *Christ présent et universel. La vision christologique de Teilhard de Chardin*. Paris : Mame/Desclée, 2008, p. 197.

dans le cadre de l'orthodoxie chrétienne. En effet, la plupart des auteurs reprochent à Panikkar de négliger, voire mépriser, l'historicité de Jésus. Ainsi le fait J. B. Chetimattam en disant : « Le Christ en tant que catégorie historique est, pour Panikkar, uniquement un 'intéressant et grand homme dans l'histoire', 'une figure exceptionnelle du passé avec une rare influence dans le présent' ».¹ Une telle conception de Jésus, d'après cet auteur, risque de réduire ce personnage à un homme parmi tant d'autres, important, certes ; ainsi, ce Jésus, point de référence de toute l'histoire de l'humanité sur laquelle se basent la Bonne Nouvelle et la mission chrétienne, semblerait avoir moins d'importance pour Panikkar que le Christ cosmologique et universel. L'incarnation perd, elle aussi, de son importance et pertinence : « Cette interprétation semble faire disparaître l'unicité de l'Incarnation »², avance encore Chetimattam. La proposition de Panikkar est certes polémique. Avec Bruno Liber-Chrétien, nous pourrions formuler une dernière question : « Jusqu'où il est possible de s'éloigner des acquis de la tradition et de sa richesse, sans s'égarer ».³ Cela dit, n'oublions pas le lieu de cette proposition. Elle ne se trouve pas au cœur d'une orthodoxie chrétienne qui veut répéter le dogme sans plus. La proposition de Panikkar doit être lue et comprise à la lumière d'une recherche de croissance de la théologie ; elle dépend de son intuition cosmothéandrique. Juger cette intuition depuis l'orthodoxie ne serait ni approprié ni juste.

En somme, Panikkar manifeste de la sorte un vrai souci pour l'identité. Comment préserver la véritable identité sans tomber ni dans le solipsisme, ni dans l'indifférence de la collectivité ? Il écrit : « Comment ma vision du monde peut-elle être concrète sans être à la fois fanatique, et universelle sans être éclectique ; comment être à la fois loyal à la tradition et ouvert aux autres, sans être dogmatique ou vague ; comment être traditionnel et contemporain, fils de mes parents et parent de mes fils, tout en même temps, sans excès de schizophrénie ou double personnalité ? »⁴ C'est bien la question de la croissance, de maintenir la tradition et de la faire avancer. Les propos de notre auteur sont très honnêtes et transparents. Il n'y a pas d'ambiguïté. Par rapport à l'Eglise, la question est identique : comment rester fidèle à sa tradition tout en s'ouvrant au dialogue avec d'autres expressions religieuses ? La réponse pour le théologien

¹ « Christ as a historical category is, for Panikkar, only 'an interesting and probable great man in history', 'an historically relevant figure of the past, with a still uncommon influence on the present' » ; cf. J. B. Chetimattam, « R. Panikkar's Approach to Christology », *Indian Journal of Theology*, July-Dec. 1974, 23, 3-4, p. 221.

² « This sort of interpretation seems to do away with the uniqueness of the Incarnation » ; cf. J. B. Chetimattam, « R. Panikkar's Approach to Christology », *art. cit.*, p. 222.

³ Bruno Liber-Chrétien, « La pensée interreligieuse de Raimon Panikkar, un regard Bouddhiste », *art. cit.*, p. 32.

⁴ R. Panikkar, *La nueva inocencia*, *op. cit.*, p. 252.

espagnol est évidente : moyennant la réception confiante du pluralisme. Voyons comment elle peut se réaliser.

D. Eglise et pluralisme

La question du pluralisme a déjà été traitée longuement tout au long de notre travail. Reprenons maintenant quelques idées, en fonction cette fois-ci de l'analyse qui nous occupe dans cette partie.

Rappelons-nous que « pluralisme » n'est pas un synonyme de pluralité ; il ne désigne pas non plus une multiplicité de « choses ». La réalité montre clairement la pluralité et pourtant cette multiplicité d'expressions ne fait pas le pluralisme. Le pluralisme renvoie, selon notre auteur, à l'harmonie, si bien que la diversité devient une nécessité. Il s'agit donc d'admettre que la diversité est essentielle pour la vie et que sans elle la vie est en péril.

Notre auteur dit que « toute théorie universelle [...] nie le pluralisme. Toute prétendue théorie universelle est une théorie particulière qui prétend être universelle, outrepassant les limites de sa propre légitimité. Plus encore, aucune théorie ne peut être absolument universelle, car par le fait même d'être une théorie, la contemplation de la vérité n'est pas une contemplation universelle, tout comme n'est pas non plus une 'vérité' (théorique) tout ce qu'il y a dans la réalité ».¹ Le problème devient évident lorsqu'on ne peut pas exclure l'autre qui est différent. Il est là et je ne peux pas le faire disparaître, même s'il me gêne et me contredit. C'est la non possibilité de trancher sur un point en particulier qui rend évident le problème du pluralisme. Ce sont nos convictions les plus profondes confrontées à celles des autres. Elles sont là toutes les deux, il n'y a pas moyen de choisir, elles doivent coexister. Pour Panikkar, rappelons-le, il est question de transformer cette tension en dialogue. Le mot « pluralisme » pourrait également être un synonyme de « confiance », il s'agit donc d'accepter dans la confiance qu'il y a du mystérieux qui nous dépasse, qu'il y a du non compréhensible. Reprenons ce magnifique texte de notre théologien : « La manière de traiter un conflit pluraliste n'est ni l'effort de chaque partie de convaincre l'autre, ni le recours à la seule dialectique, mais un dialogue dialogal, lequel conduira à une ouverture réciproque aux intérêts de l'autre, à la recherche d'une participation à quelque chose de commun ».² Faire l'expérience du pluralisme implique de « relativiser » les croyances et de faire confiance à l'autre. Sans l'acceptation du pluralisme, il

¹ R. Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, op. cit., p. 120.

² *Ibid.*, p. 63-64.

n'y a pas non plus de collaboration possible ; il faut accepter l'existence d'autrui comme étant non seulement précieuse et enrichissante, mais aussi nécessaire. Nous trouvons cette même idée chez A. Dumas dans son texte *Théologies politiques et vie de l'Eglise*, lorsqu'il affirme que « C'est par la parole que la politique cesse d'être la dépossession des uns et le privilège des autres pour devenir un partage, une commune délibération »¹ et cette parole « est une action de confiance dans l'utilité pacificatrice de la communication ».² Autrement dit, c'est par la parole de Dumas ou par le dialogue de Panikkar que tout deviendra possible. Tout changement aura son point de départ dans la parole/dialogue : « Sans la parole de résurrection il n'y a pas d'espérance ouverte, mais sans la violence de la croix, il n'y a pas d'espérance réelle ».³

Le pluralisme est donc une invitation urgente à découvrir qu'il existe une multiplicité de voies qui mènent toutes au même but. C'est reconnaître un surplus, admettre la variété des perspectives toutes différentes sur une même question, « c'est la perception que le réel est plus que la somme de toutes les opinions possibles », disions-nous plus haut. Panikkar synthétise ainsi cette idée : « Aucun groupe, aucune vérité, aucune société, idéologie ou religion ne peut formuler une revendication totale sur l'Homme, car l'Homme est toujours insaisissable, inaccompli, non fini, infini – encore en voie de formation, en route, itinérant – de même que la réalité entière, dont l'Homme est un participatif actif. C'est cette participation libre et active, et pourtant seulement participation, qui fait que nos vies sont réellement dignes d'être vécues ».⁴

Si l'on transpose toutes ces données dans un langage ecclésiologique, il faudrait dire que Panikkar reconnaît l'existence d'une Eglise universelle, cosmologique, invisible, mais aussi une pluralité d'autres Eglises particulières, expression de cette diversité culturelle. Elles sont importantes, elles doivent exister et être acceptées. Cette reconnaissance des Eglises est une manifestation de la confiance et la base du dialogue. Elle se trouve également à l'origine d'une idée vitale dans la pensée de notre auteur, à savoir : « Je peux embrasser mon voisin seulement si je le laisse m'embrasser. Je ne peux universaliser ma croyance et réformer ma religion que si je laisse mon voisin en faire autant de la sienne ».⁵ La certitude rationnelle ne peut pas être la base de la rencontre, il ne suffit pas de se comprendre rationnellement, il faut plus que cela, car la recherche de certitudes « a ses origines dans la peur de la vie et de la mort [...] la certitude se fonde sur l'évidence rationnelle que nous découvrons dans et par notre raison même [...].

¹ A. Dumas, *Théologies politiques et vie de l'Eglise*, op. cit., p. 109.

² *Ibid.*, p. 117.

³ *Ibid.*, p. 129.

⁴ R. Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, op. cit., p. 74.

⁵ R. Panikkar, *Le dialogue intrareligieux*, op. cit., p. 56.

La confiance s'établit quand nous nous rendons compte que notre nature nous pousse à nous fier à quelque chose qui, sans être nous, est en nous, et que nous ne sommes pas seuls mais reliés au tout, ce qui nous conduit à la confiance cosmique, laquelle semble être l'impulsion la plus profonde du créé et notre tendance la plus naturelle ».¹ Les Eglises doivent donc se faire confiance, chacune doit croire au plus profond de d'elles-mêmes que les autres sont aussi une expression de la vérité. Une ecclésiologie pluraliste est une ecclésiologie de la confiance et celle-ci n'est autre chose qu'une expression de l'amour. La tâche urgente de l'Eglise consiste donc à rétablir la confiance : « Tout se résume à *rétablir la confiance* »², assure H. Mottu.

E. Eglise, autorité et pouvoir

Terminons cette réflexion en faisant référence à la question du pouvoir, toujours présente aussi bien en ecclésiologie qu'en politique. La question n'est pas nouvelle, et nombreux sont les auteurs qui font allusion à la différence entre autorité et pouvoir.³ Celui-ci provient du mot latin *potestas* renvoyant à une certaine visibilité du pouvoir qui s'impose par la force ; l'autorité vient du mot *auctoritas* et fait davantage penser à une instance d'ordre spirituel, c'est le pouvoir de l'auteur. Le pouvoir de l'autorité vient d'ailleurs, il ne s'impose pas par la violence physique de celui qui aurait le pouvoir. L'autorité est reconnue par tous de l'extérieur. Elle est crédible parce qu'elle ne s'impose pas de l'intérieur. Citant H. Arendt, H. Mottu exprime que « l'autorité est synonyme de construction d'un monde vivable ; elle est reliée à l'avenir »⁴ ; il cite aussi ce texte surprenant et chargé de vérité : « la caractéristique la plus frappante de ceux qui sont en autorité est qu'ils n'ont pas de pouvoir ».⁵ Parce que le pouvoir vient, lui, d'une reconnaissance institutionnelle, d'une injonction de l'intérieur qui impose la personne ou l'institution qui le détient. Le pouvoir ordonne, l'autorité conseille, affirment toujours les sages. L'Eglise doit être pensée en fonction d'une autorité qui lui vient d'ailleurs, de l'énergie qui lui donne son référent : Jésus-Christ. Elle ne devrait pas s'imposer en tant qu'institution. A partir du moment où elle le fait, c'est le pouvoir en tant que *potestas* qui prend le dessus et non pas l'*auctoritas*.

¹ R. Panikkar, *Pluralisme et interculturalité*, op. cit., p. 396.

² H. Mottu, *Recommencer l'Eglise. Ecclésiologie réformée et philosophie politique*, op. cit., p. 82.

³ H. Arendt établit une différence très intéressante entre ces deux termes ; cf. *La crise de la culture*. Paris : Gallimard, 1972, p. 121 et suivantes.

⁴ H. Mottu, *Recommencer l'Eglise. Ecclésiologie réformée et philosophie politique*, op. cit., p. 34.

⁵ H. Arendt, *La crise de la culture*, op. cit., p. 161 ; cité par H. Mottu, *Recommencer l'Eglise. Ecclésiologie réformée et philosophie politique*, op. cit., p. 37.

Panikkar aborde lui aussi cette question en renvoyant à la question du mythe et du *logos*. En effet, l'autorité vient de la foi que des hommes témoignent envers quelqu'un, c'est-à-dire de l'acceptation du mythe. Le pouvoir s'appuie, lui, sur la force, sur le *logos*. Et pourtant, comme dit H. Arendt, pouvoir et autorité sont inséparables, ainsi « Le règne de la pure violence s'instaure quand le pouvoir commence à se perdre ».¹ Ils doivent donc aller de pair. La vie en société exige autorité et pouvoir. Cependant, même s'ils sont indissociables, il est important d'explicitier la différence.

L'autorité, pour Panikkar, est un principe de cohésion différent du pouvoir. Le mot « pouvoir » exprime la capacité de faire quelque chose, il réside en quelqu'un qui est plus puissant que quelqu'un d'autre. Quelqu'un est sujet du pouvoir. Le pouvoir s'exerce vis-à-vis d'un autre, c'est un « moi » et un « tu », un « nous » et un « vous ». Panikkar associe l'autorité aux mots latins *auctus*, *augeo*, qui pourraient se traduire par « ce qui fait grandir ». « L'autorité est donnée, conférée et reconnue »², assure notre théologien, personne ne peut se donner à soi-même l'autorité, elle est toujours accordée, octroyée, allouée par d'autres. En outre, elle inspire respect et confiance. Et voilà qu'on retrouve un mot clé : la confiance. Le « pouvoir » qui vient de l'autorité inspire confiance, il s'impose de manière fluide, sans contraintes, sans obstacles. L'autorité invite naturellement au dialogue, au rapprochement. Le pouvoir qui s'impose par la force et la violence éloigne. Il n'est pas digne de confiance. Une belle phrase de notre théologien espagnol le souligne très clairement : « L'autre capte dans celui en qui il reconnaît l'autorité, l'existence d'une force capable de l'aider à grandir ».³ L'autorité fait grandir tous ceux qui se soumettent à elle. On pourrait associer cette idée à celle que nous avons exprimée dans la troisième partie de notre travail sur les vertus et le besoin de se « soumettre » à, ou mieux « se laisser guider » par, l'autorité des maîtres pour grandir en vertu et en liberté. Il y a là un lien intéressant à faire. La politique et les vertus peuvent, voire doivent, donc aller aussi ensemble.

Concernant notre système politique actuel, la démocratie, Panikkar rappelle qu'il consiste à reconnaître que l'autorité est entre les mains du peuple, mais que celui-ci la redonne à ceux à qui il se confie et qu'il reconnaît comme étant capables de l'exercer. La difficulté apparaît lorsque le peuple s'aperçoit que l'autorité ne lui appartient plus, car elle a été prise par d'autres, comme la technocratie, et que celle-ci n'est soumise à aucune autorité. La question

¹ H. Arendt, *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*. Paris : Calmann/Lévy, 1972, p. 154 ; cité par H. Mottu, *Recommencer l'Eglise. Ecclésiologie réformée et philosophie politique*, op. cit., p. 42.

² R. Panikkar, *El espíritu de la política*, op. cit., p. 118.

³ *Idem*.

politique, tout comme la question ecclésiologique d'ailleurs, réside dans la dialectique autorité-pouvoir, reconnaît Panikkar. Nous reviendrons sur ce point dans le prochain chapitre concernant l'alternative politique que nous voulons proposer.

Pour Panikkar, le pouvoir est en relation avec la rationalité, c'est le *logos* qui s'impose par la force de son poids. L'autorité renvoie au mythe, car elle s'accepte comme étant donnée ; elle appartient à l'ordre de ce qui est cru. La sagesse, croit fermement notre auteur, consiste à savoir harmoniser tous les deux. Concernant l'ecclésiologie comme présupposé de la politique « éco-théo-sophique », nous pouvons reprendre ici l'idée de l'*agora* et de l'*ékklesia* telles qu'elles étaient comprises dans l'Antiquité, notamment en ce qui concerne leur configuration physique. L'*agora* et l'*ékklesia* étaient des lieux de partage, des lieux où se retrouvait tout le peuple pour discuter et pour prendre des décisions, mais aussi pour célébrer le culte. Et si l'on faisait de l'Eglise un lieu de rencontre plus équitable dans lequel tous auraient le pouvoir ? Un lieu où les relations avec le divin, les autres et le cosmos seraient la base de tout ? Un lieu où, assis en cercle autour de celui qui est la seule autorité, tous les membres auraient le pouvoir de parler et de participer aux décisions ? Un lieu où primerait l'*auctoritas* par-dessus la *potestas* ? Un lieu où l'autorité serait comprise comme relation, à l'image de la Trinité ? Il faudrait, suivant la métaphore du cercle tant aimée par Panikkar, recentrer la structure de l'Eglise et faire le deuil de l'autoritarisme clérical. Il faudrait une Eglise cimentée sur la confiance cosmique et personnelle.

Résumons cette première approche ecclésiologique. Le présupposé ecclésiologique de notre politique « éco-théo-sophique » implique une Eglise comme lieu de salut et de libération. En elle l'homme doit grandir en liberté, c'est le chemin vers le salut. Ce présupposé suppose aussi une Eglise comprise comme lieu de rencontre, comme lieu de croissance et de maturation. L'Eglise sera ainsi un lieu privilégié de réception du mystère, lieu de l'Incarnation continue. Cette Eglise est en même temps universelle et particulière. Elle accueille avec conviction profonde le pluralisme comme un don, comme une grâce nécessaire pour atteindre la plénitude de la Vie. Il est clair qu'il y a dans cette ecclésiologie tantôt une invitation à la réception « passive » du don qui correspond à la contemplation du mystère, tantôt une exhortation à l'action qui devient une recherche de salut et de liberté. La liberté ne se reçoit pas, elle se construit. Et la construction de la liberté ne pourra se faire que dans l'acceptation de la relation comme nécessité vitale. L'abandon du sens de la relation mène vers la mort. La relation de surcroît se fera sur la base d'une autorité qui vient d'une expérience acquise et reconnue par les autres et non pas sur la base du pouvoir qui s'impose violemment.

Il convient maintenant de faire un pas de plus. En lien étroit avec l'ecclésiologie se trouve l'eschatologie, le discours sur les « choses dernières ». Dans les écrits de notre auteur nous trouvons développée implicitement une eschatologie, ciment de ce que nous avons appelé la politique « éco-théo-sophique ». Essayons maintenant de l'explicitier.

2.3.2 Une eschatologie « éco-théo-sophique »

A quoi pense-t-on lorsqu'on prononce le mot « eschatologie » ? N'est-ce pas aux « fins dernières », aux « derniers jours » apocalyptiques prêchés par certaines religions et mouvements pseudo-religieux ? Nous renvoie-t-il à un engagement dynamique et sérieux dans la vie de tous les jours ? Peu probable. Et pourtant, l'espérance chrétienne ne peut renvoyer qu'à ce qui a déjà été donné avec la résurrection de Christ.

L'eschatologie est le cœur de la théologie chrétienne ; elle est inséparable de la christologie, mais aussi de la pneumatologie, du traité sur la Trinité, ainsi que de l'ecclésiologie, des sacrements, entre autres. Elle touche pourrait-on dire tous les domaines du *locus theologicus*. Nous n'avons pas bien entendu la prétention de développer dans cet espace cette épineuse question. De nombreux traités l'ont déjà fait. Notre prétention est bien plus modeste. A la lumière de l'intuition de notre auteur, que pouvons-nous dire de l'eschatologie ? Y a-t-il une nouveauté ? Découvre-t-on chez Panikkar des accents nouveaux, de nouvelles perspectives ? Quelles sont les lumières et les ombres de son approche ? Quelle relation peut être établie avec la politique ?

Une question d'une grande importance chez Panikkar est celle du temps. Et, bien entendu, on ne peut pas parler d'eschatologie sans faire référence au temps. Vie présente et éternité, quand celle-ci commence-t-elle ? Vient-elle après la fin du temps chronologique ? A. Birmelé nous rappelait que l'objet de la réflexion sur l'eschatologie était de « penser l'espérance chrétienne ».¹ Il faut donc se demander en quoi consiste cette espérance, comment elle peut être définie et comment elle doit être vécue. A. Birmelé nous invite à prêter attention au fait que l'eschatologie décrit « les conditions de l'intervention de l'Esprit de Dieu, l'advenue d'une Parole créatrice d'événements nouveaux et de situations inédites »², ce qui ouvre sans doute la perspective : l'eschatologie ne rapporte pas forcément au *terminus* du chemin, mais au

¹ A. Birmelé, « L'Eschatologie. Les choses dernières et avant-dernières », A. Birmelé, P. Bühler, J.-D. Causse et L. Kaennel (eds.), *Introduction à la théologie systématique*, op. cit., p. 373.

² *Idem*.

chemin lui-même. Il s'agirait plutôt de comprendre comment, où et quand se réalise le Royaume de Dieu annoncé par Jésus, quand advient la plénitude de la gloire divine, quand advient le salut promis. Le théologien alsacien affirme avec raison que l'eschatologie peut être mal comprise lorsqu'elle est associée à une « futurologie » qui décrirait les événements qui auront lieu le « dernier jour ». Et ce risque se ferait encore plus évident lorsqu'on prêcherait une certaine consolation dans l'au-delà, au détriment de ce monde qui ne serait qu'une vallée de larmes, instaurant ainsi la dangereuse division entre la Cité de Dieu et la Cité des hommes et privilégiant la première par rapport à la seconde. Or, l'eschatologie doit témoigner, redisons-le, de l'espérance chrétienne qui vaut autant pour le présent que pour ce qui est au-delà du temps. Nous sommes consciemment sur un terrain délicat. Pour le chrétien, la résurrection de Jésus et la promesse du Royaume sont les convictions les plus profondes à maintenir comme point de repère en ce domaine. En général, pourrait-on dire, la question eschatologique se résume en celle du salut, ce qui nous ramène à notre point de départ, c'est-à-dire à la recherche du bonheur.

En nous aidant de l'apport précieux de maints théologiens, nous allons essayer de dégager l'eschatologie sous-jacente à l'intuition cosmothéandrique de Panikkar. Plusieurs thèmes se dessinent à l'horizon : la foi, l'espérance, la résurrection, la vie éternelle, la tempéternité, entre autres. Nous allons nécessairement évoquer des mots, des concepts et des définitions déjà mentionnés ailleurs. Il est cependant important de les reprendre cette fois-ci dans le but de poser les bases (présupposés) de ce que nous appelons la politique « éco-théosophique ». Mais avant de l'entreprendre, posons tout d'abord quelques repères historiques importants.

2.3.2.1 Brève note historique sur les « fins dernières »

Si vers la fin du XIX^e et les débuts du XX^e siècle, le souci pour les « derniers jours » semble avoir disparu de l'horizon des fidèles, le début du XXI^e siècle paraît reprendre avec un nouvel élan cette question. Il est clair que les événements qui sont advenus tant au XIX^e qu'au XX^e siècle ont pu se trouver à la base de ce changement, affirme Guillaume Cuchet. Si ceci est vrai pour la pastorale, il en va autrement pour la théologie, comme le montrent les innombrables recherches et publications de théologiens tant européens que nord-américains, mais aussi latino-américains.

La crise des « fins dernières » – si l'on peut s'exprimer ainsi – plonge ses racines, selon G. Cuchet, dans les années 1850, qui marquent « à la fois la sortie de l'univers religieux du XVIII^e siècle et l'entrée dans ce qu'on pourrait appeler 'l'âge sulpicien de la religion', du nom de ce quartier de Paris qui concentre, à partir des années 1840, les magasins de fournitures religieuses ».¹ Il s'agirait d'un laps de temps qui s'étend soit de 1850 à 1930, soit de 1850 à 1950, et qui annonce les mutations qui se dérouleront au XX^e siècle. G. Cuchet fait un effort important de description de la situation qu'il nomme « contemporaine », avant de s'attaquer au XIX^e siècle. Précisons que l'apport de Cuchet concerne fondamentalement la pratique pastorale catholique. En effet, il semblerait que les fins dernières ne suscitent plus guère de pratiques spécifiques au niveau pastoral, quand bien même le catéchisme de Jean-Paul II conserverait les mêmes intuitions des papes précédents, exception faite des limbes qui ont disparu. La doctrine des fins dernières semble, d'après cet auteur, ne pas toucher ou ne pas avoir un champ spécifique où s'enraciner dans la pratique ou l'expérience de foi des contemporains. Finalement, même si la croyance au ciel reste évidente, l'incroyance progresse. L'idée que le défunt doit rendre compte de ce qu'il aurait fait quand il était en vie et qu'il doit payer ses dettes dans l'au-delà a tendance également à disparaître, ce qui semble indiquer que le désintéressement touche surtout « l'économie de l'expiation » et non pas la doctrine se rapportant au ciel.

Venons-en aux années qui, pour Cuchet, font office de tournant. Les années s'étendant de 1850 à 1870 marquent en effet un tournant par le fait qu'elles voient augmenter une pratique religieuse bien particulière. L'auteur illustre ce fait à l'aide de quelques exemples qui, à notre avis, révèlent davantage les préjugés patriarcaux et machistes de l'auteur, lequel associe les dévotions dites particulières à la féminisation et à un certain sentimentalisme : « Multiplication des dévotions particulières, féminisation croissante de la pratique religieuse, tonalité plus sentimentale et plus mystique qu'autrefois ».² Quoi qu'il en soit, cet accroissement des pratiques va disparaître peu à peu et culminerait selon lui dans les années 1900. G. Cuchet cite encore d'autres exemples. L'enfer semble d'abord avoir perdu de son poids. Les prédicateurs en parlent moins et insistent davantage sur le grand nombre des sauvés. Le paradis devient ensuite l'objet central des discussions et des publications, notamment la question de savoir qui sont ceux qui pourront se reconnaître et quelles seront les modalités. Le purgatoire devient finalement un thème extrêmement populaire, ce qui apparaît dans la multiplication des prières

¹ G. Cuchet, « La question des 'fins dernières' au XIX^e siècle », G. Médevielle (dir.), *Les fins dernières*. Paris : Desclée de Brouwer, 2008, p. 28-29.

² *Ibid.*, p. 31.

pour les morts. Le fait que les prédications laissent de côté l'enfer a pu valoir le succès du purgatoire : « Plus décline la croyance à l'enfer, plus doit croître la croyance au purgatoire »¹ a écrit le philosophe J. Reynaud.

D'après l'auteur, trois mutations qui se seraient produites à cette époque se trouvent à la base d'un tel changement. Premièrement, il semblerait qu'il y ait eu une évolution au niveau de l'image de Dieu qui serait passée d'un « Dieu terrible » à un « Dieu bon », plus indulgent et paternel. Cuchet rappelle qu'on n'en est certes pas encore au « Dieu amour » du XX^e siècle, mais qu'on s'en rapproche. La redécouverte de la figure de Jésus a aussi pu contribuer à « humaniser davantage la figure de Dieu ».² Deuxièmement, la notion de justice a aussi évolué. Les Lumières ont insisté sur le besoin de donner une dimension pédagogique aux punitions, ce qui fera augmenter les châtiments et les peines appliquées aux délinquants. Au XX^e siècle cette pratique semble perdre de l'importance. La loi se développe et introduit un certain nombre de notions qui vont atténuer les punitions, à tel point qu'« un écart destructeur commençait à se creuser entre les exigences de la justice divine, plus conformes aux standards de l'Ancien Régime, et celles de la civilisation moderne ».³ Troisièmement, une mutation importante se produit dans ce qu'on appelle la « pastorale de la peur » qui s'appuyait sur une exposition menaçante des fins dernières. A cela se rajoute le fait que le nombre de prêtres a énormément diminué et que le processus progressif de déchristianisation commence à marquer le monde occidental.

Malgré ce que nous venons de dire, le problème eschatologique n'a pas été absent de la réflexion des théologiens du XX^e siècle. En effet, en Europe, K. Barth met l'accent sur l'importance de la venue comme telle du Royaume. Pour lui, si l'eschatologie doit toujours renvoyer au moment présent, il est essentiel de ne pas négliger la seconde venue de Jésus. R. Bultmann privilégiera, quant-à lui, le fait que la foi qui se décide pour Jésus-Christ est toujours eschatologique, si bien que l'« *eschaton* n'est plus seulement espéré pour l'avenir, mais déjà réalisé ici-bas ».⁴ L'accent est mis de toute évidence sur le moment présent, comme le montre le texte suivant : « Dans chaque instant sommeille la possibilité qu'il soit l'instant eschatologique. Tu dois le tirer de ce sommeil ».⁵ J. Moltmann, avec sa *Théologie de*

¹ J. Reynaud, « Purgatoire », *Notes inédites et extraits*. Paris : May et Motteroz, 1892, p. 1 ; cité par G. Cuchet, « La question des 'fins dernières' au XIX^e siècle », *art. cit.*, p. 33.

² G. Cuchet, « La question des 'fins dernières' au XIX^e siècle », *art. cit.*, p. 34.

³ *Ibid.*, p. 35.

⁴ A. Birmelé, *Introduction à la théologie systématique*, *op. cit.*, p. 388.

⁵ R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*. Tübingen : Mohr, 1958, p. 181 ; cité par J.-L. Souletie, « L'eschatologie et le renouvellement de la création », G. Médevielle (dir.), *Les fins dernières*, *op. cit.*, p. 95.

l'espérance, va donner un souffle et un élan nouveaux. En effet, il va faire le lien avec une christologie trinitaire qui mobilise l'homme dans sa recherche de justice. Le *novum* sera marqué par le Royaume apporté par Jésus-Christ qui inaugure, dès à présent, une dynamique encourageant et soutenant la lutte pour une société plus juste. J. Moltmann parle également de la confiance (espérance) introduite par l'action de l'Esprit Saint dans tous les hommes. Le mot confiance est, comme nous le savons, particulièrement cher à Panikkar. J.-B. Metz, avec la « réserve eschatologique » souligne, comme nous le rappelle J.-L. Souletie, « la non-coïncidence entre le Royaume de Dieu et le monde tel que le manifestent les Béatitudes. Elle s'érige en contestation de tous les totalitarismes mais aussi de tout l'aspect encore préchrétien du croyant qui est alors relancé sur la voie de la conversion ».¹ Les théologiens de la libération se sont sûrement inspirés de Moltmann, de Metz et certainement de bien d'autres, pour proposer le lien étroit entre eschatologie et libération.

Ces quelques idées montrent bien que la question eschatologique a bien été présente dans les travaux des théologiens du XX^e siècle. Panikkar vient apporter un complément à cette présentation. Souvenons-nous que, pour lui, l'histoire de la conscience humaine serait passée par trois moments : le moment œcuménique ou de conscience non historique, le moment économique ou de conscience historique et le moment catholique ou de conscience transhistorique, avec un intervalle écologique entre les deuxième et troisième moments. Pour notre propos ces deux derniers moments revêtent une importance particulière.

La conscience dite économique ou historique est spécialement marquée par l'histoire, par le souci civilisateur. L'homme devient la mesure de toute chose, il est maintenant le centre de l'univers. Naissent également la mentalité scientifique et l'attitude humaniste. Mais cette époque – qui serait encore la nôtre – a vu naître un intervalle écologique que nous avons déjà amplement évoqué. Devant ce panorama, une rude réalité devient évidente : l'homme élevé au plus haut rang de l'échelle se trouve maintenant seul dans l'univers. Il n'a plus de relations affectives ni avec le monde inerte, lequel est présenté comme étant froid et insensible, ni avec Dieu. C'est dans ce contexte précis que la conscience écologique émerge. Mais, pour Panikkar la conscience historique est en crise. Le progrès technologique n'a pas tenu ses promesses, le futur ne semble plus être un lieu de bien-être, c'est, affirme Panikkar, dans ce passage étonnant : « La conscience historique se trouve dans un borborygme. La conscience historique cherche sa réalisation dans le futur, mais une logique d'économie de bénéfice et de croissance, contraire à

¹ J.-L. Souletie, « L'eschatologie et le renouvellement de la création », G. Médevielle (dir.), *Les fins dernières*, op. cit., p. 95.

un style de vie de satisfaction et d'autosuffisance, oblige intrinsèquement à hypothéquer le futur. On ne croît plus de l'intérieur, comme un organisme vivant, mais de l'extérieur, en fonction de l'enrichissement et de l'accumulation ».¹ L'histoire prometteuse d'un avenir meilleur n'est plus qu'un rêve. L'homme d'aujourd'hui semble ne plus croire à un futur meilleur, il s'investit davantage dans le présent. C'est bien ce que notre théologien espagnol appelle le début d'une conscience transhistorique.

Panikkar n'est pas le seul à croire à une mutation² en ce qui concerne la relation des contemporains avec une vie future. La lutte pour un présent meilleur de justice et de paix marque davantage la réflexion, l'action et les soucis des contemporains. C'est dans ce sens qu'il faudrait entendre l'affirmation d'un nouvel élan de la question eschatologique au XXI^e siècle. Il n'est pas question semble-t-il d'un retour vers des croyances religieuses ou des pratiques pastorales particulièrement marquées par les fins dernières apocalyptiques. Nous croyons avec notre auteur que le souci écologique marque le début d'un changement qui met l'homme face au présent. Il est devenu de plus en plus conscient de sa situation, mais aussi de plus en plus engagé pour un changement.

2.3.2.2 Une eschatologie cosmothéandrique

Panikkar ne nie aucun des articles de la foi chrétienne concernant l'eschatologie ; il met simplement l'accent sur un bon nombre d'aspects qui échappent à certains ou sont volontairement négligés par d'autres. Dans un souci d'intégration, il insiste davantage sur l'urgence d'une réception plus unanime du pluralisme comme signe ou préfiguration des temps eschatologiques. En outre, le salut n'est pas réservé à quelques-uns, il fait partie de la recherche courageuse de tous les hommes. Même si Panikkar avait peur des définitions et fuyait les classifications, car toutes deux ont tendance à enfermer et à réduire le champ du réel, on pourrait s'aventurer à désigner sa position sur ce sujet comme une « eschatologie relationnelle de la

¹ R. Panikkar, *L'intuición cosmoteándrica*, op. cit., p. 142-143.

² J. Ellul parle aussi d'une mutation : « La mutation à laquelle nous assistons maintenant n'est pas le recul des religions jusqu'ici étudiées (marxisme, léninisme, nazisme, maoïsme), mais l'extension à toutes les formes d'activité politique du caractère religieux. Autrement dit, en même temps qu'il y a baisse de tension religieuse dans le socialisme et le communisme [...], il y a sacralisation de toutes les activités politiques ailleurs, dans les pays démocratiques libéraux, bourgeois et capitalistes qui, de ce fait, cessent d'être libéraux » ; *Les nouveaux possédés*, op. cit., p. 303. A. Grandjean, prenant appui sur l'idée de l'évolution, fait l'hypothèse suivante : « émergera sur cette planète une espèce 'ultra-humaine' composé d'humains vivant en paix avec eux-mêmes, avec les autres humains et la nature ». Il est question pour cet auteur d'une métamorphose en cours fruit de la solidarité écologique ; cf. A. Grandjean, « Les crises actuelles : signes de la fin de l'humanité ou d'une métamorphose ? », G. Hess, D. Bourg (dirs.), *Science, conscience et environnement. Penser le monde complexe*, op. cit., p. 289.

plénitude du présent ». En effet, quand bien même nous serions tous en chemin vers « quelque chose » de plus que ce que nous sommes aujourd'hui, le présent à une dimension définitive dans la pensée de notre théologien. C'est « ici et maintenant » que se jouent la vie et le bonheur, présent et futur, de tous les hommes.

Dans les paragraphes qui suivent nous allons reprendre deux notions de notre auteur qui nous aideront à construire cette « eschatologie relationnelle de la plénitude du présent » ou « eschatologie cosmothéandrique » – présupposée avons-nous dit de l'alternative politique que nous allons présenter dans le dernier chapitre de cette quatrième partie. Il s'agit d'une part de la « nouvelle innocence » et d'autre part, du « pluralisme ».

A. La nouvelle innocence

Panikkar propose ce que nous allons maintenant appeler la « résurrection de la nouvelle innocence », c'est-à-dire l'innocence qui vient « après » la première, disparue pour toujours. Cette dernière, dit notre auteur en faisant référence au texte biblique, est inaccessible car des chérubins avec une épée de feu la protègent dans le paradis. Pour mieux saisir l'enjeu, il convient de suivre les arguments du théologien.

Les plus anciennes traditions parlent des maîtres spirituels qui invitent à une « spiritualité du novice » consistant en un désir de purification par le biais de la pratique des vertus. Nous en avons déjà fait mention dans la troisième partie de cette recherche. Cette spiritualité implique d'abord la prise d'une décision et l'engagement dans un chemin d'obéissance et de confiance, dans lequel le novice suit les indications de son maître. Une fois le premier niveau de libération atteint, il est important de rester éveillé, attentif à la possibilité de rétrograder. Cette attitude est, pour Panikkar, une métaphore de la vie comme participant d'une lutte constante. La vigilance en est l'arme la plus importante. Mais ce n'est qu'un premier pas, car le combat est permanent. Il ne faut pas croire que le but a été atteint, il ne faut ni s'arrêter là, ni renvoyer la suite pour un futur quelconque, l'authentique sagesse invitant à continuer le chemin. « La nouvelle innocence n'est ni une chose (substance) ni un état. Elle n'est pas non plus une chimère »¹, dit Panikkar. La véritable sagesse est la loi fondamentale de l'authentique vie humaine, celle qui aspire à la plénitude du don de la vie. Et pourtant, Panikkar nous met en garde, il ne s'agit pas de quelque chose qui nous est donné, la Vie ne m'a pas été

¹ R. Panikkar, *La nueva inocencia*, op. cit., p. 26-27.

donnée, car je suis moi-même le don reçu. La loi fondamentale dont parle notre théologien suppose d'oublier les moyens par lesquels nous avons atteint le premier degré de libération. Les maîtres spirituels affirment que ces moyens, ces outils, peuvent devenir eux aussi un obstacle. Il faut donc faire un pas de plus : « Si tu crois à l'Esprit, oublie-le ! Ne le mets pas devant toi, ne fais pas de lui un objet, ne l'objective pas, ne fais pas une théo-logie de l'esprit, laisse-le derrière toi pour qu'il souffle et te pousse, pour qu'il t'inspire – lui à toi, non pas toi à lui, lui disant (*logos*) ce qu'il doit t'inspirer ou par où il doit te conduire ».¹ Pour Panikkar, le théocentrisme peut devenir un obstacle, une manière de domestiquer le divin. La deuxième étape consiste donc à faire confiance, à se taire. Il s'agit de se libérer du désir de perfection, de l'intention d'être meilleur qui implique de l'être par rapport à quelqu'un d'autre. La nouvelle innocence n'est pas une compétition spirituelle, elle ne désire rien, elle est aspiration pure. « C'est le royaume de la spontanéité »², assure notre auteur.

Il semble évident que le théologien espagnol s'inspire de la tradition orientale pour laquelle le désir est le principal obstacle à surmonter. Désirer implique vouloir un objet, poursuivre une fin. Alors que l'inspiration vient de l'intérieur et elle n'a pas d'objet. Suivre un chemin pour arriver quelque part implique une certaine anxiété qui empêche de jouir du moment présent qui, comme il a été maintes fois dit, est la révélation temporelle de l'éternité. Le présent est le point où se réunissent le temporel et l'éternel. « Si nous ne sommes que des marcheurs inquiets qui désirent arriver au sommet, nous n'allons jamais jouir du chemin »³, le chemin se fait peu à peu, sous l'inspiration confiante de l'esprit. La nouvelle innocence est le royaume de la gratuité, elle ne consiste pas à (re)trouver le paradis perdu, la nouvelle innocence ne vient pas « après » la première, elle n'est pas une seconde innocence, non plus une répétition de la première. Elle est toute nouvelle, elle advient après la purification, il n'y a pas de route à suivre, elle est le royaume de la liberté comprise comme abandon de toute motivation qui impliquerait la recherche d'un objet. Pour la nouvelle innocence chaque pas fait est le dernier et définitif, il marque toujours une fin. Panikkar cite ici un texte biblique pour illustrer sa pensée : « Seigneur, quand nous est-il arrivé de te voir affamé et de te nourrir, assoiffé et de te donner à boire ? » (Mt 25, 37). Il répond lui-même à la question : « Si vous l'aviez su, l'action ne serait plus ni valide, ni authentique, ni libre ».⁴ C'est cela le royaume de la liberté, de la spontanéité. En d'autres termes, l'expérience de la liberté précède l'action et surtout la

¹ *Ibid.*, p. 27.

² *Ibid.*, p. 28.

³ *Ibid.*, p. 29.

⁴ *Ibid.*, p. 30.

réflexion. C'est finalement cette conscience ou innocence qui conduit à se confier à la réalité qui est source de joie et de paix. Elle surgit de l'ordre de l'univers. Car l'univers a en soi un ordre (une justice) qu'il faut laisser se réaliser.

La nouvelle innocence n'est pas le rêve ingénu de vouloir récupérer un paradis perdu. Pour Panikkar, la nouvelle innocence représente la possibilité de guérir de la blessure provoquée par l'Illustration qui a séparé l'épistémologie de l'ontologie, en faisant de la connaissance une quête permanente de l'objet par le sujet. La nouvelle innocence ne prend pas comme point de départ la dichotomie entre objet et sujet, car il n'y a pas d'objets objectifs ; tout est connecté, rien n'existe en dehors de l'homme ou de façon isolée. Connaisseur, connaissance et connu appartiennent à une même réalité, ils dépendent les uns des autres. « La nouvelle innocence ne tombe pas dans la concupiscence de la connaissance 'objective' ; elle sait que connaître est une aventure commune, un grandir ensemble avec la chose connue, c'est l'aventure même de l'être, vécue dans cet être qui est en connaissant, c'est-à-dire en naissant ensemble avec le connu, en participant du rythme de l'être... »¹, écrit notre auteur.

L'eschatologie qui se dégage de tout cela est évidente : il ne s'agit pas d'atteindre un état de perfection ou de grâce telle qui permettrait d'accéder au paradis ou de retrouver le paradis perdu, car il n'y en a pas. Il est plutôt question de faire confiance au présent, de vivre en plénitude l'instant même, le maintenant comme un moment de grâce irrévocable, car le don n'est pas quelque chose d'extérieur à l'homme. L'homme devient lui-même le don. La Vie est donc, dans la pensée de Panikkar, le principal élément de cette eschatologie. La Vie, « ici et maintenant ». Elle comporte bien évidemment un engagement et une dynamique précis. Il s'agit de choisir le « maintenant » comme la « fin du chemin », même si l'on *sait* ou l'on *espère* qu'il peut y avoir quelque chose après cette vie-ci. Le maintenant réunit en un seul instant l'éternel et le temporel. Rappelons-nous ce qui avait été dit par Kierkegaard et qui pourrait se rapprocher de la pensée de notre auteur. Il affirme en effet que c'est précisément l'« instant » le moment où se manifeste l'équivoque, c'est là que le temps et l'éternité se touchent, en ce « lieu » le temporel rejette l'éternité et l'éternité pénètre le temporel. C'est la tempiternité dont nous avons déjà parlé.

Toutes les notions que nous avons pu mentionner tout au long de ce travail renvoient finalement à cette idée principale. La Vie est le point de départ mais aussi le point d'arrivée, elle est la référence suprême. La foi renvoie à la Vie, l'espérance renvoie aussi à la Vie, il en

¹ *Ibid.*, p. 33.

va de même de l'amour, de la justice, de la paix, du dialogue, etc. Rien ne se fait sans la Vie, tout chez l'homme est une recherche inépuisable de Vie. Et cette Vie est et se construit avec les autres qui sont *altera pars mei*. Si la Vie est le point névralgique autour duquel tout tourne, alors l'eschatologie ne peut pas être déconnectée de la politique. L'eschatologie est chez Panikkar une eschatologie politique. L'eschatologie que nous avons appelée « eschatologie relationnelle de la plénitude du présent » est donc inséparable de cette Vie qui est faite de petits instants tous interconnectés entre eux. « Dans la tempiternité se vit, comme nous le rappelle J.L. Meza citant lui-même Smet, l'expérience du présent en toute profondeur ».¹ Et la tempiternité renvoie à la résurrection, comme Panikkar lui-même l'exprime : « Ma vie de ressuscité n'est pas une deuxième vie, elle n'est pas une réincarnation en une autre personne, elle n'est pas une autre vie (*non alia sed altera*), mais c'est la vie qu'il m'a été donné de vivre dans ce que j'ai appelé la tempiternité. On fait l'expérience de la tempiternité lorsqu'on vit la 'vie éternelle' dans les mêmes moments temporels de notre existence ».² Pour Panikkar, ce qui adviendra à l'homme (« la vie éternelle », *zoé*) n'est pas indépendant de ce qui adviendra dans le temps. La vie infinie n'est pas autre chose que la dimension la plus profonde de cette vie, c'est pour cela que notre théologien affirme que « si je ne vis pas maintenant ma résurrection, je ne la vivrai jamais ».³ Panikkar ne dit ici rien de nouveau, il s'agit d'un rappel véhément de la dimension toujours présente de la foi (« déjà là »), quand bien même il y aurait aussi un « pas encore ». J. L. Ruiz de la Peña ne l'exprime pas autrement : « L'*Eschaton* décrit dans le Nouveau Testament n'annule pas le monde et le temps, il s'incarne en eux. Le monde devient ainsi une véritable 'nouvelle création' non pas par annihilation de (ou par juxtaposition à ...) l'ancienne, mais par sa transformation ».⁴ Les évangiles dont s'inspire Panikkar l'expriment également : « Le temps est accompli, et le Règne de Dieu s'est approché : convertissez-vous et croyez à l'Évangile. » (Mc 1, 15). Le règne de Dieu est proche parce qu'il est dans tous les hommes et dans toutes les communautés, dit également K. Rahner⁵, et « dans tout le cosmos », faudrait-il rajouter. L'espérance a maintenant un sens particulier chez Panikkar, elle ne cherche pas un refuge dans le futur, elle renvoie à l'invisible, car elle révèle cette dimension invisible de la réalité. L'espérance n'est pas occulte dans l'au-delà, après la mort, elle est transcendentale immanente, même si elle est incommensurable avec la dimension

¹ J. L. Meza, *La antropología de Raimon Panikkar*, op. cit., p. 311.

² R. Panikkar, *De la mística. Experiencia plena de vida*. Barcelone : Herder, 2005, p. 254.

³ R. Panikkar, *La nueva inocencia*, op. cit., p. 400.

⁴ J. L. Ruiz de la Peña, *El último sentido : una introducción a la escatología*. Madrid : Marova, 1980, p. 66.

⁵ K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe : introducción al concepto de cristianismo*. Barcelone : Herder, 2007, p. 498 et 510 ; cité par J. L. Meza, *La antropología de Raimon Panikkar*, op. cit., p. 312.

historique. Elle est « déjà là » mais « pas encore », raison de plus pour que l'homme s'engage davantage dans la recherche de justice et de paix.

Panikkar aime bien dire qu'il n'y a pas deux mondes, deux cités, deux réalités, mais pas non plus qu'un seul monde, qu'une seule cité, qu'une seule réalité. C'est l'*advaita* qui est ici comme le ciment de son argumentation. Cela lui donne l'occasion d'exprimer que le royaume est pluriel (pluralisme) ou qu'il n'est pas. Essayons maintenant de comprendre cet autre aspect de son eschatologie.

B. Le pluralisme

Pluralisme n'est pas pluralité. Il est plutôt acceptation sereine et confiante de la possibilité de la divergence. Le pluralisme implique d'accepter l'autre comme étant lui aussi porteur de vérité. Il implique faire confiance, non pas dans la tête mais dans le cœur.

La diversité et la divergence de pensées ne sont pas une mauvaise chose, c'est le principe même de toute vie. Car la vie est plurielle et elle crée toujours du nouveau, elle ne reste jamais stagnante. La stagnation est le début de la mort. Si l'eschatologie a pour tâche, comme disait A. Birmelé, de penser l'espérance (chrétienne), alors cette espérance doit être traduite comme Vie en plénitude. Et si la Vie est toujours conjuguée au pluriel, l'eschatologie ne peut aussi qu'être plurielle. Le pluralisme est donc chez notre auteur un signe évident ou une manifestation claire des temps eschatologiques. Il ne peut pas y avoir d'eschatologie, donc d'espérance, sans pluralisme. L'espérance « espère » que tous les hommes et toutes les choses soient rassemblées et puissent vivre de manière harmonieuse dans le royaume. Et, comme on le sait déjà, ce royaume est déjà là. On ne l'attend pas pour « après », on le vit dès maintenant, ici, dans ce monde plein de contradictions, mais aussi plein de beautés et de manifestations de la plénitude. Le regard comblé d'espérance sait capter la plénitude qui se manifeste dans tous les instants de la vie.

H. Mottu affirme avec conviction que « la pluralité demeurera dans l'Eschaton ».¹ Panikkar aurait préféré le mot pluralisme à celui de pluralité. L'idée est tout de même présente : le royaume de Dieu n'advient pas que lorsque toutes les différences auront été supprimées, il se fait présent dans le pluralisme, dans la diversité. Vivre dans l'harmonie, malgré (ou grâce !) au pluralisme, est une manifestation de la venue du royaume de Dieu. Sans vouloir

¹ H. Mottu, *Recommencer l'Eglise*, op. cit., p. 122.

nous servir de la Bible pour défendre nos arguments, nous pouvons tout de même illustrer la position de ces auteurs en mentionnant quelques textes. H. Mottu évoque une idée importante : « l'espérance de l'*ekklèsia* n'est pas un temple ou une 'Eglise', mais une *polis*, une Ville »¹, nous renvoyant de la sorte à ce que nous avons déjà affirmé avant : *Ekklesia* et *polis* vont de pair. Le texte de l'Apocalypse note : « Mais de temple, je n'en vis point dans la cité, car son temple, c'est le Seigneur, le Dieu tout-puissant ainsi que l'agneau » (Ap 21, 22). L'attente se vit dans une cité nouvelle, mais pas dans un nouveau temple. C'est une cité (*polis*) qui descend du ciel. Cette *polis* ne doit sans doute pas être attendue, elle est à construire, c'est en elle qu'on fera (qu'on fait déjà !) l'expérience du pluralisme. Panikkar l'a répété d'innombrables fois, aucune Eglise ne peut avoir la prétention d'être universelle ou ne peut s'identifier au règne eschatologique de Dieu. Les mots de Mottu sont aussi ceux de Panikkar : « Toute Eglise est provisoire et tend vers quelque chose qui la dépasse ».²

H. Mottu rejette la notion de « Peuple de Dieu » de Vatican II comme étant ambiguë. Pour lui, le singulier est gênant, il peut désigner un seul peuple alors qu'il s'agit d'accueillir la multiplicité des nations. Nous ne sommes pas sûr que l'auteur ait bien compris cette notion qui, en soi, peut aussi contenir le pluriel. Le « peuple de Dieu » n'est pas forcément un seul peuple parmi tant d'autres, il est plutôt le peuple universel dans lequel toutes les nations, langues, cultures et enfin tous les humains, sont présents. L'expression « peuple de Dieu » n'est pas un synonyme de « catholique » ou de « juif » ; elle peut plutôt être rapprochée du vocable « Eglise de Dieu » qui ne désigne pas une seule Eglise en particulier, mais l'ensemble des Eglises. Quoi qu'il en soit, l'idée de Mottu n'est pas fautive, il souhaite garder le pluralisme dans l'horizon eschatologique, ce que partage parfaitement bien notre théologien espagnol, et que l'Apocalypse exprime une nouvelle fois : « Après cela je vis : C'était une foule immense que nul ne pouvait dénombrer, de toutes nations, tribus, peuples et langues. Ils se tenaient debout devant le trône et devant l'agneau, vêtus de robes blanches et des palmes à la main » (Ap 7, 9).

Mais ce royaume n'est pas à attendre les bras croisés : il doit se construire. Pour parvenir à vivre en plénitude dans le royaume du pluralisme, il faut qu'un certain nombre de conditions soient réunies. Il faut notamment se battre pour que s'imprime dans les cœurs que la diversité est la meilleure des choses, par opposition à l'esprit du temps néolibéral qui prône l'unicité au détriment de la diversité. Une fois encore, la diversité est une manifestation explicite de bonne

¹ *Ibid.*, p. 120.

² *Ibid.*, p. 121.

santé, car la Vie est toujours dynamique, plurielle, elle n'est pas immobilisme, unicité ; elle est unité dans la diversité. La terre manifeste sa sagesse dans la variété. L'intuition cosmothéandrique l'affirme aussi : le divin (l'inachevé), l'humain (la conscience) et le cosmologique (le matériel) font tous partie de la seule et même aventure de la Vie. Pour arriver à trouver cette harmonie, il faut absolument un désarmement culturel. Il faut désarmer les cultures en même temps qu'on supprime les armes, car les cultures « sont souvent belliqueuses, traitent les autres en ennemis, barbares, *goy*, *mleccha*, *khafir*, sauvages, primitifs, païens, incroyants, intolérants, sous-développés, etc. En outre, dans beaucoup de cultures, la raison elle-même est utilisée comme arme pour vaincre, même si l'on prétend 'convaincre' ». ¹ Le désarmement culturel dont parle Panikkar est, dans la situation actuelle, une nécessité et une exigence pour garantir la paix. L'analyse du théologien est très fine et pointue :

Nous devons dire avant tout que ce n'est pas un pur hasard si la civilisation dominante a constitué aujourd'hui un arsenal d'armes aussi terrible par la qualité que par la quantité, imité ensuite par d'autres peuples, à leur tour convaincus que c'était la seule manière d'être écoutés et de conquérir de l'autorité. Qu'est-ce qui, dans la culture occidentale, a conduit à une telle situation ? La concurrence, la recherche de solutions 'meilleures' qui ne tiennent pas compte de la possibilité d'affronter les causes et de résoudre le problème à la racine, l'attrait pour le quantitatif et le mécanique, la créativité dans le domaine des entités objectivables aux dépens des arts, des métiers, de la subjectivité, le désintérêt pour le monde des sentiments, le sentiment de supériorité, l'universalité, etc. ²

C'est finalement la peur de l'autre, de cet autre qui est considéré comme un ennemi potentiel. Mais, surtout le besoin d'être meilleur, d'être supérieur aux autres. Le désarmement culturel devient ainsi une condition *sine qua non* de toute recherche sincère de la paix. Panikkar croit cependant que notre époque est prête pour un tel changement. L'homme, dit-il, n'est pas seulement celui qui est, mais aussi celui qui croit être. Le désarmement culturel prôné par notre auteur n'est pas un retour à la vie primitive, sans technologie et sans développement. Il suppose certes une critique, mais invite essentiellement à renoncer à ce désir maladif d'unicité et d'universalité qui fait disparaître l'autre. Il invite à ne pas avoir peur, mais confiance, d'une confiance cosmique. Ce désarmement culturel implique par retour l'acceptation d'une interfécondation des cultures, ce qui veut dire de reconnaître le droit des autres à exister. Reprenons pour mémoire le texte de Panikkar où il en parle : « nous avons besoin de l'inter-fécondation des cultures. [...] nous devons apprendre à écouter ce que les autres cultures, celles qui ne dominant pas, ont à nous dire lorsqu'elles sont confrontées aux problèmes politiques [...]. Nous

¹ R. Panikkar, *Pluralisme et interculturalité*, op. cit., p. 422.

² *Idem*.

devons connaître leurs propositions et les étudier. Il ne s'agit pas de proposer des réformes mineures, mais d'envisager d'autres solutions radicalement différentes ».¹ Reconnaître l'existence des autres implique de reconnaître d'autres mondes possibles, de donner la parole aux autres et de dialoguer avec eux. Il faut de surcroît se connaître et s'aimer, pour pouvoir atteindre la Vie en plénitude de l'être humain dans son foyer, le cosmos. Sans cette attitude, nous l'avons exprimé, la crise écologique ne sera jamais dépassée.

Cette inter-fécondation des cultures ne peut évidemment pas se réaliser sans engagement politique. L'eschatologie de Panikkar invite donc à l'engagement, à dépasser l'immobilité et à reconnaître que les problèmes ne pourront pas être résolus en faisant appel à une seule religion, culture, idéologie ou tradition. Le dialogue, la collaboration et la confiance sont des impératifs dans la société contemporaine.

Résumons-nous. L'eschatologie implicite de la pensée de notre auteur met essentiellement l'accent sur un point fondamental, à savoir, le moment présent comme « lieu » où se jouent le salut et le bonheur de l'homme en lien étroit et inséparable avec le salut et le bonheur du cosmos tout entier. Cette eschatologie se manifeste avant tout par l'acceptation du pluralisme. Il devient ainsi un signe précurseur des « derniers temps » qui sont toujours « premiers », et représente une préfiguration eschatologique de ce qui sera. La résurrection annoncée par Jésus doit se vivre dès maintenant, elle n'a de sens qu'ici, comme ouverture et préparation de ce qui pourrait venir « après ». Mais, chez Panikkar, cet « après » a très peu d'importance. Ce qui importe, c'est le présent vécu en plénitude. L'eschatologie sous-jacente à l'intuition cosmothéandrique invite donc à s'engager pour bâtir un monde meilleur, car il n'y a pas deux mondes ou deux cités ; il n'y en a qu'un seul : celui-ci. Le présent chargé de sens est une manifestation de l'éternité, il est tempiternité. Donner sens à tout ce qui se fait est déjà un gage d'éternité. Les conséquences en ce qui concerne l'écologie sont évidentes. Ce monde ne doit pas être abandonné, sous prétexte qu'il y en aurait un autre « après ». C'est le seul que nous possédons.

Tels sont donc les présupposés de la politique que nous voulons proposer, basés sur et toujours inspirés par l'intuition de Panikkar, rappelons-le, non explicitée dans ses ouvrages.

¹ R. Panikkar, *El espíritu de la política*, op. cit., p. 133.

Ayant formulé le contexte dans lequel se trouve la problématique étudiée et ayant aussi posé les bases de l'alternative politique que nous avons appelé « éco-théo-sophique », nous pouvons maintenant l'énoncer. C'est l'objectif de ce prochain chapitre.

Chapitre 3. Une alternative à la politique moderne. La politique « éco-théologique »

Dans le premier chapitre, nous avons passé en revue la question de la difficile relation entre la théologie et la politique. Nous avons posé quelques balises pour bien pouvoir nous repérer en chemin et aussi pris connaissance des raisons historiques et autres qui ont fait que ces deux disciplines se sont éloignées progressivement l'une de l'autre. Nous avons également appris quelle est la position de notre auteur sur ce point. Panikkar est pour un rapprochement, car la théologie et la religion ne peuvent pas être tout simplement séparées de la politique. Ce serait les dénaturer. L'enjeu du deuxième chapitre était essentiel. Il s'agissait de poser les bases de la proposition à venir. Deux thèmes ont alors été abordés : d'abord, la critique de l'universalisation et du développement et ensuite, une nouvelle approche de l'ecclésiologie et de l'eschatologie, fondamentaux pour mieux saisir la position de Panikkar. Il convient maintenant de développer l'alternative politique que nous nous aventurons à proposer, toujours inspirés par l'intuition de Panikkar.

En effet, l'alternative dont parle le théologien espagnol invite à regarder la politique d'une manière différente. Il s'agit de retrouver ou de recouvrer la Vie cachée dans la politique. C'est justement pour cette raison qu'il ne faut pas séparer la théologie de la politique. Le métapolitique est le néologisme employé par notre auteur, il prétend creuser jusqu'au plus profond pour récupérer le sens de la politique. Et ce sens, encore une fois, renvoie à la Vie elle-même. Tout doit être au service de la Vie. C'est pour cela aussi que la politique n'est pas une question réservée à quelques-uns, bien que dans le système démocratique la confiance ait été placée sur un groupe de personnes qui deviennent les représentants du peuple. Dans les pages qui suivent, nous nous intéresserons d'abord aux expériences alternatives qui pourraient illustrer et développer la proposition de Panikkar comme étant des prolongements de son intuition. Nous allons ensuite reprendre la notion de démocratie ; une critique en sera faite dans le but de trouver d'autres possibilités de gouvernances politiques plus appropriées à la situation de crise écologique que nous traversons actuellement. Pour arriver, enfin, en guise de conclusion, à un troisième moment que nous intitulerons « de l'univers au plurivers ».

3.1 Expériences de vie alternatives

Le mot « alternative » vient du latin *alter* qui signifie « autre » et cet « autre », nous le rappelle Panikkar, existe toujours en relation à quelqu'un d'autre, à nous-mêmes. L'*alter* est un monde en soi, il est/a son propre centre : c'est lui-même. Des autres, il y en a des multitudes ; des centres, il y en a donc aussi des multitudes. Le monde de chacun est un monde valide avec sa propre histoire, ses narrations, ses propres étapes de développement, ses relations, son réseau de contacts, ses hauts et ses bas, enfin, sa vie. L'autre est, avons-nous dit, le personnage principal d'une histoire particulière dans laquelle se trouvent d'autres personnages, qui deviennent à la fois personnages principaux de leur propre histoire. Prêter attention à d'autres expériences de vie, à d'autres visions du monde, n'a pas le but de les transposer forcément dans d'autres contextes. Ces expériences seront toujours valides dans ces contextes bien spécifiques. Le but est plutôt de prendre conscience que la Vie est faite d'une multiplicité d'expériences, c'est le pluralisme dont parle notre théologien espagnol ; il ne s'agit donc aucunement de chercher l'unicité ou l'universalisation car cette attitude pourrait être contreproductive. Faire disparaître la diversité peut signifier faire disparaître la vie (*bios*) et en faisant disparaître cette vie (*bios*), pourrait aussi disparaître par contrecoup la Vie (*zoé*).

Et pourtant, toute vie (*bios*) est attachée à la Vie (*zoé*), c'est la question de la relation entre le tout et les parties, point très important de la pensée de Panikkar. « La Vie est une, affirme Ch. Eberhard. C'est notre effort de la comprendre qui a mené à la diviser en différents domaines dont ont émergé les différentes sciences. Malheureusement, l'hyperspécialisation a conduit à ce que l'arbre d'une discipline donnée a souvent contribué à l'occultation de la forêt de la vie ».¹ Cette idée nous la trouvons aussi développée chez notre auteur. Si, finalement, tout est lié, regarder la vie manifestée ailleurs peut être aussi bénéfique. Encore une fois, Panikkar n'invite pas à répéter les expériences faites dans d'autres contextes, même s'il pourrait être utile de regarder comment d'autres s'en sortent dans un contexte similaire. L'idée sous-jacente est bien celle-ci : il faut oser l'Autre, il faut oser s'ouvrir à la Vie, autrement dit, il faut s'ouvrir à la diversité et prendre ce qui peut être pris. Et pour y parvenir, il faut aussi du courage, compris non pas comme un geste guerrier (quoique !), mais comme une expérience intérieure. C'est un cercle vital (et non pas vicieux) : avoir le courage implique de se cultiver d'abord soi-même, pour pouvoir ensuite cultiver l'Autre. Il faut à la base une geste individuelle, une vie vertueuse, pour pouvoir aller plus loin. Oser s'ouvrir à la Vie signifie, oser sortir de soi-même.

¹ Ch. Eberhard, « Introduction. Le courage des alternatives », Ch. Eberhard (dir.), *Le courage des alternatives*. Paris : Karthala, 2012, p. 11.

Panikkar se bat contre le monisme culturel qu'il appelle le « monomorphisme », imposé par un certain impérialisme de la modernité qui veut être une référence universelle. Il faut donc garder le pluralisme comme principe vital, c'est ce que Lomomba Emongo nomme le « principe diversité ».¹ Cet auteur parle de faire naître un nouveau paradigme, fruit du dialogue entre le paradigme dominant de la modernité et celui des cultures sous domination. Ce nouveau paradigme serait sous le signe, dit-il, de « l'entre-deux, fait de vide et de plénitude, de distance et de proximité, de familiarité et d'étrangeté [...]. Ce paradigme nouveau, je l'appellerai le paradigme de l'Entre-traditions ».² Pour lui, il est question d'un espace qui articule théorie et pratique dans lequel le soi et le tout autre se trouvent enracinés dans des traditions comprenant un ou des systèmes de pensée, ce qui fait que la rencontre se fera toujours entre traditions immémoriales et entre cultures vivantes. Nul discours n'est fait dans l'abstrait, il prend toujours racine dans des contextes bien concrets. La démarche d'Emongo peut être rapprochée de celle de Panikkar. Il est question certes de privilégier toute forme de diversité et de savoir articuler la théorie et la pratique. Notre auteur s'éloigne d'Emongo en disant que l'alternative ne peut être que transitoire. Il n'y a rien qui puisse être définitif. Pour Panikkar, il est plutôt question de créer des espaces qui favorisent la créativité, les réponses partielles, relatives et petites, peu importe si elles sont imparfaites. Nous retrouvons ici l'idée fort connue du « small is beautiful » qui inviterait à revenir aux expériences plus réduites, singulières, plus facilement reconnaissables et maniables.

Il ne serait pas inopportun de se demander dans quel monde nous voulons vivre.³ Dans un monde à grande échelle, universel, où les échanges se font entre grandes entreprises transnationales qui dominent le marché et imposent leur vision du monde ? Dans ce monde, l'individu n'est pas important, la personne l'est moins encore. Les seuls réseaux qui importent ce sont les leurs. Ou voulons-nous vivre dans un monde plus petit, plus personnalisé, où l'échange se fait entre des personnes qui ont un nom ? Il n'y a pas d'ironie sous-jacente à ces questions. Parce que sans doute un bon nombre de gens se sentent bien et apprécient ce système de vie universel. Nous connaissons déjà la réponse de Panikkar.

¹ L. Emongo, « Il était une fois l'Autre... Propos pour une recherche en alternatives », Ch. Eberhard (dir.), *Le courage des alternatives*, op. cit., p. 57.

² *Ibid.*, p. 58.

³ Sur ce sujet on peut lire avec profit l'article de J. Dratwa, « Dans quel monde voulons-nous vivre ensemble ? Expériences collectives alternatives et épistémologies cosmopolitiques », Ch. Eberhard (dir.), *Le courage des alternatives*, op. cit., p. 67-82.

Il n'est pas anodin non plus de se (re)demander pourquoi il faut envisager des alternatives.¹ Ne peut-on pas trouver une réponse aux problèmes qui nous assaillent dans le système démocratique dont nous disposons ? La démocratie est sans doute à conserver. Un certain nombre de difficultés y subsistent, mais peut-être devons-nous simplement recadrer cette importante institution pour qu'elle fonctionne de meilleure manière. Pour Panikkar, il est évident, nous l'avons dit, que le Système ne fonctionne plus du tout. Nous n'allons pas revenir à les arguments qu'il avance. B. Mallar se joint à ceux qui pensent comme notre auteur. Il croit que : « la 'pauvreté moderne', faite de précarité, d'exclusion et de privations variées, reste, à ce jour, d'une formidable ampleur et que les appréciations globales portées sur ce phénomène sont souvent faussées. [...] la 'pauvreté' d'hier ou 'traditionnelle', mode de vie caractérisé par une frugalité plus ou moins marquée, ne correspond pas, en général, à l'image d'indigence qu'en projettent les données statistiques ; d'autre part, le recul de cette pauvreté traditionnelle coïncide avec l'expansion d'une misère moderne humainement très dégradante, mais dont l'étendue et la profondeur sont mal prises en compte ».² Pour lui, l'avenir des nations ne doit pas passer forcément par le développement tant prôné. Il faudrait plutôt prêter attention aux expériences que font un grand nombre de peuples pour bien vivre avec une organisation sociale plus juste.

Quoi qu'il en soit, le point de départ semble être une prise de conscience de plus en plus évidente du monde dans lequel nous vivons et le désir d'en bâtir un autre. Il nous faut de toute évidence une nouvelle épistémologie. Celle qui nous a été transmise est trop réduite et ne prend pas en compte la diversité. Il nous faut une nouvelle épistémologie que nous avons appelée « perspectiviste », mais qui pourrait aussi être nommée « interculturelle » ou, suivant l'intuition de Boaventura de Sousa Santos, une « épistémologie du Sud ». Arrêtons-nous brièvement sur ce dernier concept.

3.1.1 Une « épistémologie du Sud »

Nous avons insinué précédemment que l'hémisphère Sud, en général, et le continent Latino-Américain, en particulier, est plus à même de trouver une solution aux problèmes environnementaux qui nous assaillent. Dans ces endroits de la planète pullulent des mouvements

¹ D. Bourg, C. Dartiguepeyrou et al., proposent, eux aussi, de nombreuses pistes innovantes et alternatives au mode de vie consumériste dans l'ouvrage *Les nouveaux modes de vie durables. S'engager autrement*, op. cit., notamment les parties 2, 3 et 4.

² B. Mallard, « Pourquoi envisager des alternatives ? Une réflexion sur la pauvreté et le progrès social », Ch. Eberhard (dir.), *Le courage des alternatives*, op. cit., p. 83.

et des propositions qui reflètent bien le désir de vivre en plénitude, mais surtout de ne plus répéter les mêmes erreurs. Paul Ariès le confirme :

L'Amérique du Sud est le lieu où s'inventent les principaux concepts dont nous avons besoin pour penser l'horizon du XXI^e siècle et les transitions nécessaires. Je pense à la notion de '*Buen-vivir*' qui n'est pas un gadget consensuel. Je pense aussi aux notions d'anti-extractivisme ou de 'pachamamisme'. [...] Ce projet global n'est pas né un beau matin dans la tête de quelques intellectuels. Le '*Buen vivir*' est déjà la continuation des luttes décennales contre le pillage des ressources et le développement inégal, qu'on se souvienne ainsi de la parution en 1971 du livre de l'écrivain uruguayen Eduardo Galeano '*Les veines ouvertes de l'Amérique Latine*' qui raconte l'histoire du pillage des ressources naturelles de l'Amérique Latine, depuis le début de la Colonisation européenne jusqu'à l'époque contemporaine.¹

La difficile situation économique qui génère une situation sociale également compliquée, a fait naître une multitude d'initiatives qui pointent vers le souhait de construire un monde « autre », un monde plus juste, en tout cas un monde où les déshérités existent eux-aussi et sont pris en compte. Ernst Bloch a développé dans son texte *Le principe espérance*² ce qui devient pour nous le point de départ de notre proposition, à savoir, le « pas encore » (*Noch nicht*), expression bien connue par ailleurs en théologie. Le Royaume de Dieu est « déjà là », mais « pas encore ». C'est aussi la position de Panikkar, le Royaume de Dieu, la Cité de Dieu est celle que nous avons devant nos yeux, il ne faut pas faire de dichotomie entre le présent et le futur, celui-ci réservé pour Dieu et les sauvés. Le « pas encore » de Bloch nous invite à penser à une théologie politique « éco-théo-sophique » de la latence, une théologie qui construit, parce que ce qui est possible révèle le caractère inépuisable du monde, sa dimension divine. Ce qui n'est que « pas encore » peut devenir une réalité, ce qui était latent peut se manifester. Ce « pas encore » dit B. de Sousa Santos « est la manière dont le futur s'inscrit dans le présent ».³ Cela permet de rêver, de proposer d'autres mondes possibles. C'est aussi le point de départ de notre théologien espagnol.

Lorsqu'en Amérique Latine on envisage d'autres horizons, deux difficultés au moins surviennent, dit B. de Sousa Santos. D'une part, la difficulté de penser « la fin du capitalisme sans fin » et, d'autre part, la difficulté de penser « la fin du colonialisme sans fin ». Pour la première difficulté, deux réactions sont possibles. Face au capitalisme, une première réaction en politique a été celle de développer un *modus vivendi* adapté à ses différentes catégories. En

¹ P. Ariès, *Amoureux du Bien-vivre. Afrique, Amériques, Asie... que nous apprend l'écologie des pauvres ?* Villeurbanne : Editions Golias, 2013, p. 69.

² E. Bloch, *Le principe espérance*. Paris : Gallimard, 1976.

³ B. de Sousa Santos, *Refundación del Estado en América Latina*. La Paz : Plural editores, 2013, p. 38.

d'autres termes, un certain nombre d'Etats latino-américains n'ont pas été capables de trouver un nouveau chemin et se sont simplement soumis aux demandes du capitalisme « à sa manière ». Ce sont des Etats « néo-développementistes » qui « articulent le nationalisme économique mitigé avec l'obéissance résignée à l'orthodoxie du commerce international et des institutions du capitalisme global ».¹ Il y a cependant d'autres Etats qui essaient d'imaginer des alternatives précapitalistes antérieures à la conquête et au colonialisme. C'est le cas de la Bolivie et de l'Equateur. La deuxième difficulté concernant la possibilité d'envisager l'après du colonialisme sans fin provient des deux possibles réactions. La première a été celle de voir et de penser l'indépendance comme la fin du colonialisme. La deuxième a été celle d'affirmer que le processus qui a conduit aux indépendances n'est que la preuve de la présence actuelle du « patrimonialisme » et du « colonialisme » internes. Cette réaction a fait naître un grand nombre de mouvements qui ont cherché à se libérer d'un colonialisme encore plus grave et profondément ancré dans la culture et les mœurs des Latino-américains.

Ce qui vient d'être esquissé grâce aux intuitions de B. de Sousa Santos peut aussi être dit de la théologie politique. Il existe en Amérique Latine au moins deux théologies (politiques) bien distinctes. D'une part, il est une théologie (politique) qui s'est adaptée à la théologie européenne classique et qui ne peut pas quitter les argumentations orthodoxes connues. Cette théologie (politique) orthodoxe s'est soit mariée avec les Etats et leurs politiques développementistes, soit maintenue à l'écart de toute discussion politique. Mais, il y a, d'autre part, une théologie (politique) qui a voulu répondre aux questions : Peut-on penser une théologie politique nouvelle autre que celle qui nous a colonisés ? Est-ce possible ? Nous croyons ne pas nous tromper en disant que ce qui a été fait par B. de Sousa Santos pour la politique, Panikkar le fait pour la théologie. De Sousa Santos parle d'une « sociologie des absences »² ; nous avons envie d'élargir son intuition à la théologie et de proposer, toujours à la lumière de l'intuition de notre auteur, une « théologie politique des absences ».

La « sociologie des absences » veut montrer comment ce qui n'existe pas a été produit en fait comme non-existant. Elle s'est construite par le biais de cinq logiques bien précises.

- a) *La monoculture et la rigueur du savoir.* La science est devenue le critère absolu de vérité. Tout doit suivre ses critères sous peine de non-existence. Nous retrouvons ici la critique faite par Panikkar de la science promue au statut de règne de la connaissance.

¹ *Ibid.*, p. 20.

² *Ibid.*, p. 17.

Notre auteur invite à rejeter tout genre de monomorphisme et à recevoir le pluralisme comme principe vital. La proposition qui suit trouve une relation étroite avec la proposition de notre auteur. En effet, la production académique a ses canons qui doivent être respectés et suivis, car ce qui est produit en dehors de ces canons n'est pas légitime ou simplement inexistant. Une question peut donc être posée : Peut-on dire autant pour la théologie ? Il est fort probable que la réponse soit positive. Ce qui ne suit pas les normes de la « théologie scientifique orthodoxe » ne serait pas digne d'être considéré comme tel, et ne serait peut-être même pas pris en compte. L'intuition de Panikkar concernant la monoculture épistémologique est sans aucun doute valable.

- b) *La monoculture du temps linéaire.* L'histoire a un sens et une direction uniques et connus. Elle suit le chemin du progrès, de la révolution, de la modernisation, du développement, de l'accroissement des richesses et de la globalisation. Tout ce qui est produit dans une logique différente n'existe pas non plus et est même considéré comme retardé en fonction de la norme admise. La non-existence, dit de Sousa Santos, assume ici la forme de « résidualisation » et a été qualifiée de « sauvage », « traditionnelle », « prémoderne », « obsolète » ou « sous-développée ». On entend fréquemment parler de « théologie contextualisée ». Cela veut-il dire qu'il existe *La Théologie*, produite probablement en Europe et ses filières, et ce qui est produit ailleurs (Amérique Latine, Afrique, Asie, enfin Le Sud) qui ne serait qu'une *contextualisation* de la vraie théologie ? Panikkar plaide, nous le savons, pour renoncer à toute prétention d'universalité. Dans ce sens, toute production théologique est une théologie contextualisée. Il n'existe pas de théologie pure.
- c) *La monoculture de la naturalisation des différences ou de la classification sociale.* Ici les populations sont distribuées ou divisées en catégories. Cette classification se base sur des attributs qui nient l'intentionnalité de la hiérarchie sociale. Ainsi, la relation de domination serait la conséquence et non pas la cause de la hiérarchie. Cette relation peut être considérée comme une obligation par ceux qui sont tenus pour supérieurs (l'homme blanc, par exemple, et sa mission civilisatrice). La non-existence est produite sous la forme d'une infériorité insurmontable, car naturelle. On pourrait penser ici à la « mission » reçue par les hiérarchies religieuses et académiques. Leur supériorité est une évidence. Les foules n'ont rien à apprendre aux prêtres et aux pasteurs investis d'un pouvoir et d'un mandat divin ou proche. La théologie politique que nous proposons supprime ces divisions de classe, car tout ce qui existe a la triple dimension cosmothéandrique. Dieu, Homme et Cosmos forment un tout inséparable dans lequel

chacun joue un rôle irremplaçable. Il n'y a donc pas de hiérarchies, seulement des fonctions concrètes à accomplir.

- d) *L'échelle dominante.* Cette logique complète la question de la relation entre l'universel et le particulier. Tout ce qui est universel est valide et s'impose ; le particulier ou le local n'est pas une véritable alternative à ce qui existe de manière globale. La globalisation de l'économie en est le meilleur exemple. La politique des Etats doit se plier à cette globalisation qui commande et dirige sans qu'une opposition réelle et effective puisse être mise en place. Ceux qui s'y opposent risqueraient simplement de disparaître. En théologie, une fois encore, n'y a-t-il pas non plus une telle échelle de domination ? Sans aucun doute. C'est bien pour cela que Panikkar invite à renoncer au prétendu caractère d'universalité de la religion chrétienne.
- e) *La monoculture des critères de production capitaliste.* C'est la logique productiviste qui prime, la croissance économique est devenue un objectif rationnel impossible à questionner. Le travail humain est aussi soumis à cette logique. La non-existence est produite ici par tout ce qui est improductif, considéré comme stérile. *Time is money* dit la devise du jour. Ce qui ne produit pas, n'existe pas. Dans ce contexte, il est lamentable de voir petit à petit disparaître des facultés nationales, les disciplines qui n'apportent rien à la production ou à l'accroissement du PIB. C'est une autre manière de rendre non existant quelqu'un ou quelque chose. L'alternative que nous proposons dans la politique « éco-théo-sophique » implique une existence autre, un monde autre non soumis aux critères hégémoniques qui détruisent et annihilent la Vie. La politique « éco-théo-sophique » envisage la Vie dans toute sa richesse plurielle.

Nous inspirant toujours de B. de Sousa Santos et du théologien espagnol R. Panikkar, nous prenons en compte l'épistémologie du Sud ou épistémologie perspectiviste, base de la politique « éco-théo-sophique », qui a comme prémisse une compréhension plus ample et diversifiée du monde. En d'autres termes, une compréhension qui rend possible la transformation du monde qui peut advenir par des chemins non prévus par la pensée traditionnelle. Une compréhension plurielle infinie qui inclut une grande variété de modes d'existence, d'être, de penser et de sentir. Les multiples relations entre tous les êtres existants (Trinité Radicale) génèrent une grande diversité et une très riche diversité d'options de vie.

Pour que ceux à qui a été niée l'existence puissent vivre, l'épistémologie du Sud doit réaliser deux activités que De Sousa Santos appelle une « écologie des savoirs » et une

« traduction interculturelle ». Nous leur avons donné les noms d'« épistémologie perspectiviste » et de « dialogue interculturel », suivant l'intuition de notre auteur. L'« écologie des savoirs » affirme qu'« il n'y a pas d'ignorance ou de connaissance en général ; toute ignorance est ignorante d'une certaine connaissance et toute connaissance est le triomphe d'une certaine ignorance en particulier ».¹ Ce qui veut dire qu'il existe une grande diversité de manières de connaître et de vivre. Voilà que revient la notion de pluralisme de Panikkar. L'infinie diversité de relations entre les êtres fait qu'il existe plus qu'une forme de connaissance et donc aussi d'ignorance. Nous savons bien que dans la société contemporaine, seul la connaissance scientifique est reçue comme valable. Tout le reste est presque non-existant. La politique « éco-théo-sophique » ne se soumet pas à ces critères de validité. Elle invite à considérer la pluralité des voies et de voix comme une richesse à prendre au sérieux. Il ne suffit pas d'accepter une plus grande distribution de la connaissance scientifique. Il faut accepter qu'il existe d'autres accès possibles à la compréhension du réel. L'« écologie des savoirs » croit au caractère incomplet de toute connaissance comme condition *sine qua non* pour le dialogue.

La « traduction interculturelle » est comprise par cet auteur comme un procédé qui permet l'intelligibilité réciproque entre les multiples expériences du monde. Aucune expérience n'est perçue de façon exclusive. Les expériences sont toujours des moments concrets et spécifiques, comme des parties d'un tout qui échappe aux hommes. La traduction interculturelle implique un double travail. D'abord, la déconstruction, et ensuite, la reconstruction. Déconstruire ne veut pas dire oublier ou nier la tradition, mais se réapproprier de la réalité selon d'autres critères. C'est ce que nous avons appelé antérieurement la « reterritorialisation » du monde ou la « décolonisation de l'imaginaire » suivant l'expression créée ou mise en exergue par S. Latouche et reprise dans un sens plus théologique par Panikkar. Cette première étape de déconstruction implique aussi la reconnaissance des débris de la colonisation présents dans les différents secteurs de la vie (politique, culturelle, économique et autres). La reconstruction prétend, quant-à elle, de revitaliser les possibilités historico-culturelles de l'héritage interrompu par la colonisation. Il est possible de retrouver ou de reconnaître, dans les cultures latino-américaines actuelles, des fragments d'une histoire qui n'appartient pas à l'âge colonial. La théologie politique dans le cadre de la crise écologique pourrait sans doute s'en enrichir.

¹ *Ibid.*, p. 42.

La traduction des savoirs influence autant les savoirs que les pratiques et doit se faire selon ce que Panikkar appelle une herméneutique diatopique. Autrement dit, il faut réaliser un travail d'interprétation entre plusieurs cultures dans le but d'identifier ce qui peut y avoir de ressemblances entre-elles. Etant donné que toutes les cultures sont incomplètes et que toutes sont en relation, elles peuvent s'enrichir mutuellement grâce au dialogue et à la saine confrontation. Tout repose donc sur le mot dialogue. Les peuples latino-américains souhaitent entrer en dialogue avec deux réalités. D'abord, la réalité passée qui a été anéantie mais qui peut encore très bien être retrouvée et ensuite, une tradition reçue voire imposée par la colonisation qui a sans doute des éléments à conserver.

Dans les paragraphes qui suivent, nous allons montrer au moyen de trois exemples concrets l'idée que nous avons tenté d'explicitier à l'instant. Les féminismes, les organisations paysannes et la simplicité volontaire représentent des initiatives de ce que nous avons voulu appeler « expériences de vie alternatives » qui sont, elles aussi, d'une manière ou d'une autre, des prolongements de l'intuition de Panikkar. Elles sont menées un peu partout dans le monde, rendant ainsi évident le fait qu'un plus grand désir d'un monde « autre » émerge sur tous les continents.

3.1.2 L'alternative féministe

Comme dans l'éthique éco-théo-sophique, dans la politique que nous proposons la figure féminine est aussi essentielle. Elle fait partie de l'alternative à prendre en compte. Reprenons un passage déjà cité de notre auteur qui pourrait nous donner une nouvelle perspective au niveau du politique : « Nous avons besoin d'une attitude 'féminine' pour la recevoir [la paix]. Notre civilisation dominante a relégué le féminin à une position d'infériorité. Et, en disant 'féminin', je ne me réfère pas seulement aux femmes dans nos sociétés mais à l'attitude féminine sur laquelle, évidemment, les femmes en savent beaucoup plus que les hommes [...]. Je me réfère à l'attitude réceptive face à la vie, les choses, la réalité ; à l'attitude qui, en recevant et embrassant, transforme ».¹ Panikkar fait référence ici à une attitude contemplative ou réceptive et moins rationnelle ou « agressive »² de la vie. La politique éco-théo-sophique n'oublie pas que la vie n'est pas un don qui vient d'ailleurs, l'homme lui-même

¹ R. Panikkar, *Paix et désarmement culturel*, op. cit., p. 31-32.

² R. Panikkar, *La plénitude de l'homme*, op. cit., p. 31.

est ce don. C'est pourquoi le métapolitique prend soin (« *care* ») de la Vie, il rejette tout ce qui porte atteinte contre la vie/Vie. Le terme qui résume bien cette idée est celui de sagesse et il se trouve que les femmes sont bien plus sensibles au don de la vie qu'elles peuvent porter en elles. Il n'est pas inopportun de rappeler que, dans notre société, le « *care* », c'est-à-dire le fait de prendre soin des autres a été réservé aux femmes. Le mot sagesse ne renvoie pas aux anciens qui siègent aux portes de la ville, il fait plutôt penser à une attitude de respect et d'écoute, une attitude qui transforme la réalité. L'attitude féminine invite à décoloniser le monde politique qui est plus agressif et rationnel dans le but de trouver une société plus harmonieuse, qui sait conjuguer raison et sentiment, contemplation et action. Cette disposition crée une atmosphère plus favorable à l'écoute. Dans le cadre de la crise écologique, il s'agit, d'une part, de réapprendre à écouter la terre qui est en nous et, d'autre part, d'accueillir le don de la Vie. Une attitude féminine de réception est donc nécessaire. Il peut être important de dire que nous sommes bien dans la ligne de pensée de notre auteur. Quand bien même Panikkar n'adhérerait pas concrètement aux propositions radicales des féministes contemporaines, il recevrait comme une idée essentielle de récupérer la Vie cachée dans la politique. Et la reconnaissance de cette Vie cachée est un don privilégié conjugué au féminin.

Le développement est une notion qui plonge ses racines dans le monde patriarcal androcentré. C'est un discours politique qui « a systématiquement dévalorisé les autres savoirs et a déployé d'importants effets de domination – entre autres sur le corps et le langage des femmes, dans les discours historiques tant de la médecine et de la psychanalyse que de la philosophie et de l'anthropologie ».¹ La politique imposée par le monde masculin est exclusiviste et dévalorisante. Nous savons déjà qu'elle rejette la différence et prêche l'unicité. Sans vouloir généraliser, on pourrait affirmer que le féminisme semble apporter une vision du monde plus inclusive qui ne craint pas la diversité. C'est une posture plus ouverte et réceptive de tout ce qui est différent et divers. C'est bien pour cela que notre auteur invite dans son métapolitique à accueillir le féminin comme attitude réceptive de la Vie.

La Deuxième Conférence mondiale des femmes qui s'est tenue à Nairobi, en 1985, affirmait qu'il était nécessaire que les femmes s'engagent davantage dans les processus de développement et de croissance économique pour que la réalité change. Lors de cette conférence, les participantes ont rejeté la définition de progrès, réduite à la seule croissance

¹ M. Aguinaga, M. Lang et at., « Critiques et alternatives au développement. Une approche féministe », M. Lang et D. Mokrani (dirs.), *Au-delà du développement. Critiques et alternatives latino-américaines*. Paris : Amsterdam, 2014, p. 69.

économique. Elles ont critiqué en outre les conditions de surexploitation des femmes en les instrumentalisant. La Conférence a défini le développement comme étant « la gestion et l'usage des ressources de façon socialement responsable, l'élimination de la subordination de genre et de l'injustice sociale et la restructuration organisationnelle pour y parvenir ». ¹ Aujourd'hui, la participation des femmes dans la politique est devenue une réalité. Malheureusement les structures empêchent peut-être qu'elles impriment leur manière particulière de voir le monde et la réalité. Le système paraît les avoir absorbées et modelées à sa façon. Ce qui est vrai, en revanche, c'est qu'il faut changer ces structures rigides et violentes et surtout cesser de penser le développement comme une question purement économique. La réalité doit grandir sans fragmentation. La Vie est plus que l'argent.

Sur le sujet qui nous concerne, l'apport de l'écoféminisme est particulièrement riche. D'après Vandana Shiva, Maria Mies et Bina Agarwal, « la conscience écologique de genre naît des divisions du travail et des rôles sociaux concrets établis dans les systèmes historiques de genre et de classe, ainsi que dans les rapports de pouvoir politiques et économiques qui y sont associés – par exemple, quand les femmes assurent dans la répartition des tâches familiales et communautaires la recherche du bois ou de l'eau, ou les soins apportés aux jardins potagers ». ² D'après les auteurs précitées, la politique occidentale a conçu une stratégie de colonisation fondée sur la domination de la femme et de la nature. M. Mies affirme en effet qu'après les Etats colonisés et la nature dominée, le corps des femmes constitue une troisième colonie. Il faut donc décoloniser et dépatriarcaliser le monde politique. C'est l'invitation faite aussi par notre théologien. Non pas qu'il faille donner plus de place à la femme, car cela va de soi, mais que le rôle féminin d'ouverture et de réception soit mieux tenu en compte. On peut en trouver une illustration dans les féminismes andins, populaires et communautaires latino-américains :

Non seulement les femmes indigènes, métisses, afros et paysannes ont été le secteur de la population qui a porté sur ses épaules la plus grande charge de travail domestique et productif (non reconnu et précaire, produit de la paupérisation brutale et des conflits liés au retrait de l'Etat des secteurs stratégiques, de l'investissement et de la garantie des droits sociaux et économiques), mais en outre, du fait de la dynamique dominante de la marchandisation néolibérale, leurs revendications se sont fragmentées et avec elles leurs identités. Elles se sont tournées vers de nouveaux rôles imposés par la logique du développement et de la coopération,

¹ G. Sen et C. Grown, *Development, Crises, and Alternative Visions : Third World Women's Perspectives*. Londres : Earthscan Publications Limited, 1988 ; cité par M. Aguinaga, M. Lang et at., « Critiques et alternatives au développement. Une approche féministe », M. Lang et D. Mokrani (dirs.), *Au-delà du développement. Critiques et alternatives latino-américaines*, op. cit., p.77.

² M. Aguinaga, M. Lang et at., « Critiques et alternatives au développement. Une approche féministe », M. Lang et D. Mokrani (dirs.), *Au-delà du développement. Critiques et alternatives latino-américaines*, op. cit., p. 81.

leurs identités ont été ‘matérialisées’ et elles sont devenues les clientes précaires de services privatisés.¹

Cette situation change cependant peu à peu :

Le féminisme andin n’est plus composé seulement de femmes de la classe moyenne, de salariées et de métisses. Il est aujourd’hui pour ces dernières un lieu de rencontre – parfois conflictuelles – avec des femmes issues de milieux populaires qui se définissent comme féministes et qui redonnent sens au féminisme à partir du contexte dans lequel elles vivent, de leurs expériences, de leurs productions culturelles de la vie quotidienne et de leur situation professionnelle, et pour lesquelles la nature, la *Pachamama*, se révèle être une catégorie centrale pour se rassembler et se mobiliser. Ce sont des femmes paysannes, indigènes, noires, qui parviennent à porter le discours de l’importance de la nature et de la relation à la politique, à la culture et à l’économie avec d’autres mots d’ordre que ceux développés par l’écoféminisme et en y attachant des significations nouvelles.²

A la lumière de ce qui vient d’être développé et en lien étroit avec la pensée de notre auteur, un changement dans la politique verra le jour à partir du moment où les gens assumeront leur rôle actif dans la vie de la nation. Panikkar invite à temps et à contretemps à s’engager dans la *polis*. L’exemple des femmes andines ne peut pas être plus clair. La lutte infatigable de ces femmes, parfois au prix même de leur vie³, pour construire un monde nouveau où la diversité devient la consigne principale est un exemple à suivre. Il ne s’agit certes pas d’un changement facile et évident. Les représentants des structures du pouvoir mèneront, eux aussi, leur propre lutte pour maintenir le pouvoir. C’est un cercle vicieux, comme l’a très bien vu Simone Weil⁴, auquel il faudrait mettre fin moyennant des actions constantes et contextuelles.

¹ *Ibid.*, p. 88.

² *Ibid.*, p. 91.

³ C’est le cas de l’écologiste Berta Cáceres assassinée récemment au Honduras à cause de son engagement. Voir : http://www.lemonde.fr/planete/article/2016/03/10/le-meurtre-d-une-ecologiste-au-honduras-suscite-l-indignation-internationale_4880808_3244.html ; <http://www.amisdela terre.org/Berta-Caceres-la-militante.html> ; <http://www.humanite.fr/des-deputes-europeens-rendent-hommage-la-militante-ecologiste-berta-caceres-assassinee-au-honduras>.

⁴ « Bien plus, les deux luttes que doit mener chaque homme puissant, l’une contre ceux sur qui il règne et l’autre contre ses rivaux, se mêlent inextricablement : et sans cesse chacune rallume l’autre. Un pouvoir, quel qu’il soit, doit toujours tendre à s’affermir à l’intérieur au moyen de succès remportés au-dehors, car ces succès lui donnent des moyens de contrainte plus puissants ; de plus, la lutte contre ses rivaux rallie à sa suite ses propres esclaves, qui ont l’illusion d’être intéressés à l’issue du combat. Mais, pour obtenir de la part des esclaves l’obéissance et les sacrifices indispensables à un combat victorieux, le pouvoir doit se faire plus oppressif ; pour être en mesure d’exercer cette oppression, il est encore plus impérieusement contraint de se tourner vers l’extérieur et ainsi de suite. On peut parcourir la même chaîne en partant d’un autre chaînon ; montrer qu’un groupement social, pour être en mesure de se défendre contre les puissances extérieures qui voudraient se l’annexer, doit lui-même se soumettre à une autorité oppressive ; que le pouvoir ainsi établi, pour se maintenir en place, doit attiser les conflits avec les pouvoirs rivaux ; et ainsi de suite, encore une fois. C’est ainsi que le plus funeste des cercles vicieux entraîne la société tout entière à la suite de ses maîtres dans une ronde insensée » (S. Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l’oppression sociale*. Paris : Gallimard, 1955, p. 37-38).

La lutte des féministes pour un monde pluriel dans lequel les femmes ont, elles aussi, une place à côté de celle des hommes et de celle de la nature nous semble être une manière concrète et spécifique de prolonger la pensée de Panikkar. C'est aussi la lutte des organisations paysannes et indigènes latino-américaines, telle que le *sumak kawsay* que nous avons évoqué dans la première partie de notre recherche. Le changement ne viendra pas automatiquement, il faut se battre de manière à ce que les structures sclérosées et rigides puissent changer. Une théologie politique qui croit au lien étroit et constitutif de toutes les dimensions de la réalité (divin, humain et cosmique) saura inciter à prendre une part active dans cette recherche d'un monde plus harmonieux. Prenons un nouvel exemple qui illustre et développe notre proposition.

3.1.3 Les organisations paysannes : en quête d'une « souveraineté alimentaire »

En 1996 a eu lieu à Rome le *Sommet mondial de l'alimentation*. Lors de cette rencontre, un mouvement appelé la « Vía Campesina » (« La Voie paysanne ») qui était né en (1993), s'est fait entendre pour lancer l'idée d'une « souveraineté alimentaire ». Il s'agit d'un mouvement agraire et transnational qui tente de réunir en un même lieu les efforts et les luttes d'organisations paysannes d'Amérique Centrale, d'Europe et d'Amérique du Nord, auxquelles viennent de se joindre l'Afrique et l'Asie. Tous les membres de ce groupe partagent la même constatation : « la libéralisation du commerce agricole et le retrait du soutien de l'Etat à l'agriculture rendent de plus en plus difficile voire impossible la survie des petits paysans ».¹ C'est pour cela qu'ils se battent pour une « souveraineté alimentaire ». Celle-ci est le mot d'ordre du mouvement ; elle s'oppose « à la marchandisation de l'alimentation et refuse l'extinction de ceux et celles qui la produisent. Elle remet en cause le tout à l'exportation et l'expansion des chaînes d'approvisionnement globalisées. Elle pointe du doigt un système alimentaire qui fait coexister, en cette fin de XX^{ee} siècle, la faim et l'obésité ».²

La centralisation ou l'accaparement de la politique et de l'économie dans les mains de quelques-uns qui commandent et décident à la place des autres, sans tenir compte des besoins de tous, invite à prendre au sérieux cette initiative. Elle porte, dans sa réflexion et dans sa pratique, des expériences de vie alternatives. Dans ce sens, elle est en relation étroite avec l'intuition de notre auteur. Le sentiment de solidarité et d'unité de tous les paysans du monde

¹ P. Claeys, « Vers des alternatives au capitalisme néolibéral par une conception alternative des droits humains ? L'expérience des organisations paysannes », Ch. Eberhard (dir.), *Le courage des alternatives, op. cit.*, p.103.

² *Ibid.*, p. 103-104.

pousse ses membres à (ré)agir. Ils désirent mettre fin à un processus de libéralisation de l'économie qui est destructeur, tant de la nature que de l'homme lui-même. Les marchés globalisés de l'alimentation ne s'intéressent pas au bonheur des gens, ils ne pensent qu'au gain, coûte que coûte. La « Vía Campesina » a une conviction : « Les paysannes et les paysans, les pêcheurs traditionnels, les éleveurs pastoraux et les peuples indigènes, qui forment près de la moitié de la population mondiale, sont capables de nourrir leurs communautés et la planète d'une manière durable et saine ».¹ Les femmes y jouent un rôle crucial car, selon la FAO, elles produisent 70% de la nourriture sur la planète. Il est bien connu que les femmes sont marginalisées et opprimées par le néolibéralisme et le patriarcat, comme nous l'avons vu dans la section précédente. La « Vía Campesina » se joint à ceux et celles qui luttent contre toutes les formes de violence faites aussi aux femmes.

Comme nous avons pu le constater, Panikkar accorde une priorité particulière à tout ce qui est local, à tout ce qui favorise la rencontre et le dialogue. Le mouvement « Vía Campesina » se meut dans ce même esprit. La souveraineté alimentaire qu'il défend donne, elle aussi, la priorité à la production et à la consommation alimentaire locale. Elle propose un modèle de production qui favorise les communautés et leur environnement. Deux aspects importants de la proposition de notre auteur se trouvent donc réunis ici. D'une part, la question de la production et de la consommation locales qui favorise la rencontre et le dialogue communautaire et, d'autre part, la mise en pratique d'une théorie. L'articulation de la *praxis* et de la théorie constituent une urgence dans l'intuition de notre auteur. Pour les partisans de ce mouvement, les pays doivent protéger leurs producteurs des importations à bas prix qui pourraient affecter leur vie et leur travail. Il s'agit en outre de garantir que tout ce dont les agriculteurs ont besoin pour produire (terres, eau, semences, bétail, la biodiversité, entre autres) leur appartienne ; il ne faut pas que cela soit placé sous le contrôle de l'industrie agro-alimentaire qui veut la totalité du marché empêchant la diversité. S'ouvrir à la vie implique d'accepter le pluralisme et cela plonge ses racines dans les relations trinitaires.

Dans l'article *Vers des alternatives au capitalisme néolibéral par une conception alternative des droits humains ? L'expérience des organisations paysannes*, Priscilla Claeys se demande si la proposition de ce mouvement est une alternative des droits humains. Elle affirme : « Si l'on appréhende le droit et les droits tant comme langage que comme moyen d'action, on observe chez Vía Campesina un mélange intéressant de droits réels et imaginaires.

¹ Voir le site web de l'organisation <http://viacampesina.org/fr/index.php/organisation-mainmenu-44>, consulté le 11/12/2015.

Des usages subversifs, radicaux et innovants du droit et des droits coexistent avec des usages plus conventionnels. Ce qui frappe, surtout, c'est que les droits revendiqués par *Vía Campesina* ont fort peu de points communs avec les droits humains tels qu'ils ont été codifiés depuis la Déclaration universelle de 1948 ».¹ Nous savons déjà que notre théologien espagnol manifestait un souci particulier par rapport à l'universalité de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. Voyons maintenant comment cette position se concrétise ici.

L'invention la plus frappante est, affirme Claeys, le droit à la souveraineté alimentaire que nous venons de mentionner. Ce concept serait né en Amérique Centrale et désignait initialement l'opposition des « *campesinos* » (paysans) à l'importation des denrées nord-américaines sur les marchés locaux. Les paysans affirmaient qu'ils pouvaient nourrir eux-mêmes la population locale, cependant, comme cela est bien connu de tous, les traités de libre commerce, les programmes d'ajustement structurel implémentés par la Banque Mondiale et le FMI – soi-disant pour aider les pays endettés à sortir de la crise –, l'élimination de l'aide-subvention aux producteurs et la chute des prix agricoles les ont rendus très fragiles. La prise de conscience d'une injustice fait que ce concept (souveraineté alimentaire) prend racine et se répand partout dans le monde. Dès 1993, dit Claeys, il est revendiqué comme un droit. Cette auteure en donne les caractéristiques. Reprenons-les.

Tout d'abord, la définition de ce droit a évolué ; elle peut être le « droit à produire », le « droit des peuples à déterminer leur politique agroalimentaire », mais aussi le « droit de choisir comment et avec quoi se nourrir ». Plus récemment, les représentants du mouvement ont ajouté à la définition d'autres caractéristiques. Ce serait aussi le droit d'accès aux semences, à la terre, à la biodiversité. Il s'agirait d'après l'auteur d'un « concept valise » qui lui a permis d'être reçu partout dans le monde. Ensuite, le droit à la souveraineté alimentaire est un droit multidimensionnel, principalement par rapport aux ayants droits. En effet, les détenteurs de ce droit sont envisagés comme des individus, des communautés locales, des régions ou une région, un territoire ou une nation. Il y a une dimension collective tout à fait évidente qui nous rapproche incontestablement de l'intuition de Panikkar. En plus, les responsables de sa mise en œuvre sont aussi multiples : notamment les Etats et la société tout entière. Il en va de même en ce qui concerne le contenu de ce droit. Il est aussi multidimensionnel par le fait qu'il est envisagé tantôt comme une souveraineté politique, tantôt économique, voire énergétique. Une troisième caractéristique de ce droit est liée d'une part à la séparation entre Etat et peuple. C'est

¹ P. Claeys, « Vers des alternatives au capitalisme néolibéral par une conception alternative des droits humains ? L'expérience des organisations paysannes », Ch. Eberhard (dir.), *Le courage des alternatives, op. cit.*, p.106.

une exigence démocratique, une « revendication du droit d'avoir des droits »¹ dit Claeys en citant R. Patel. Il est question d'autre part, de réclamer les droits d'un peuple contre l'impérialisme et le néocolonialisme alimentaire. Il est intéressant de voir que, dans cette perspective, revienne aussi l'idée de se « secouer » de l'impérialisme et de la colonisation, c'est-à-dire la reterritorialisation et la critique de l'universalisation dont nous avons parlé. La dernière caractéristique du droit à la souveraineté alimentaire concerne sa mise en œuvre qui peut être par « le haut » ou par « le bas ». Autrement dit, le monde peut changer « par le haut » en modifiant le cadre juridique et institutionnel, et « par le bas » en réinventant de nouvelles pratiques agricoles et alimentaires au niveau local. Et voilà que nous revenons à la proposition de Panikkar.

En 2008, la « Vía Campesina » a adopté une Déclaration des droits des paysans dans laquelle une nouvelle définition des paysans est donnée. Cette définition pourrait poser problème, selon l'auteur que nous suivons, car elle pourrait ne pas prendre en compte la diversité du monde paysan. Stammers dit en outre qu'ils courent le risque de l'institutionnalisation.² Claeys termine son article en faisant quelques réflexions pour les défenseurs des droits humains. Il y est question de repenser les sources de légitimité du droit. Elle se demande : « Les droits sont-ils légitimes car ils sont incarnés dans des luttes sociales portées par des acteurs ? Ou les droits sont-ils au contraire légitimes car ils incarnent un ordre moral universel, codifié en droit international des droits de l'Homme ? ».³ Nous savons quelle pourrait être la réponse de notre théologien espagnol. L'Homme universel n'existe pas, il est une abstraction. Ce qui veut dire qu'un droit sera toujours un droit local même s'il est présenté comme étant un droit universel. Il ne peut être produit que par des hommes et des femmes concrets et localisables dans le temps et dans l'espace, hommes et femmes qui appartiennent à des cultures bien spécifiques. Ils ne peuvent donc aucunement représenter la voix de tous les hommes. Dans ce sens, les revendications de la « Vía Campesina » sont tout à fait légitimes et pourraient être considérées comme un autre prolongement de la pensée du théologien espagnol.

¹ R. Patel, « Global Fascism Revolutionary Humanism and the Ethics of Food Sovereignty », *Development* 2005, 48, 2, p. 79-83 ; cité par P. Claeys, « Vers des alternatives au capitalisme néolibéral par une conception alternative des droits humains ? L'expérience des organisations paysannes », Ch. Eberhard (dir.), *Le courage des alternatives*, op. cit., p. 107.

² N. Stammers, « A Critique of Social Approaches to Human Rights », *Human Rights Quarterly* 17, 3, 1995, p. 488-508 ; cité par P. Claeys, « Vers des alternatives au capitalisme néolibéral par une conception alternative des droits humains ? L'expérience des organisations paysannes », Ch. Eberhard (dir.), *Le courage des alternatives*, op. cit., p. 114.

³ P. Claeys, « Vers des alternatives au capitalisme néolibéral par une conception alternative des droits humains ? L'expérience des organisations paysannes », Ch. Eberhard (dir.), *Le courage des alternatives*, op. cit., p. 115.

Il ne nous appartient pas de trancher sur cette difficile et épineuse question. Notre but est autre : il s'agit de montrer et de comprendre comment et pourquoi des groupes proposent d'autres mondes possibles. Ce sont sans aucun doute des « expériences de vie alternatives » qui abondent dans notre société contemporaine. Peut-être que Panikkar a raison d'affirmer que nous sommes les témoins d'une radicale et incontestable mutation qui se fait sentir peu à peu partout et croît silencieusement à notre insu. Ce qui est certain c'est qu'une recherche de plus en plus manifeste voit le jour concernant la justice et le respect de la diversité, du pluralisme. Les hommes et les femmes se comprennent de moins en moins comme des individus isolés. Les relations intrinsèques et constitutives entre l'homme et le cosmos sont aussi flagrantes. La dimension divine n'est pas tout à fait absente, elle se manifeste également non pas dans l'adoration d'une divinité quelconque ou dans la participation à des groupes religieux, mais dans la conscience progressive du caractère inachevé de tout ce qui existe. L'homme de nos jours sent de plus en plus un besoin de spiritualité.

La souveraineté alimentaire est une réponse crédible, à prendre en considération, aux crises actuelles de l'alimentation, de la pauvreté et du climat. Des critiques peuvent aussi être faites à son encontre. Elle n'est pourtant pas la seule ni l'unique. Un autre exemple peut l'illustrer : la simplicité volontaire.

3.1.4 La simplicité volontaire comme alternative à une vie et une politique trop complexes

La simplicité est l'un des principes fondamentaux de la pensée de notre auteur. Le moine est l'exemple le plus concret de la manière de vivre cette simplicité. Le principe fondamental de la vie monastique est la simplicité, nous l'avons vu, mais tout homme peut faire de la simplicité un principe de vie. L'homme contemporain est préoccupé et angoissé à cause d'une vie toujours empressée et chargée qui lui réclame toujours davantage et le déconcerte. La vie monacale dont parle Panikkar est une résistance radicale. « Le moine est un anticonformiste »¹, rappelons-nous, car il va à contre-courant. La société contemporaine crée tous les jours de fausses envies. Le moine en est conscient et arrive à s'en libérer. De ce fait, il mène une vie simple dans son cœur et dans son corps. Cela a aussi à voir avec le rythme de

¹ R. Panikkar, *Eloge du simple*, op. cit., p. 53.

la vie. Comme nous l'avons déjà mentionné, la vie monacale est en elle-même une critique du temps accéléré.

Nous avons également parlé de l'amour comme simplicité. Il doit être conquis, disions-nous. Pour cela, il faut reconquérir l'essentiel des choses et de nous-mêmes. Il ne s'agit pas d'une fuite ou d'un abandon de tout. Le changement doit se faire dans le cœur : « Ce cœur doit être mis en pièces, ou, plutôt, une fois que le cœur est en morceaux, on peut le recomposer d'une manière plus ample et plus profonde qu'antérieurement ».¹ Cela implique le désir profond de *retrouver ce qu'on est appelé à être*.

Ce petit rappel nous met déjà sur la piste. Être et non pas avoir, ralentissement du temps accéléré tant promu par la société de consommation, retour sur soi-même. Le mouvement dit de la « simplicité volontaire » en est un exemple et semble gagner, lui aussi, de plus en plus de terrain partout dans le globe. Voilà un autre prolongement de l'intuition de notre auteur.

A l'origine de ce mouvement, Ivan Illich et Jacques Ellul pourraient être considérés comme deux des pères des idées de décroissance et de simplicité volontaire. Mais il y a aussi Richard Gregg, Helen et Scott Nearing, Duane Elgin, voire également Hannah Arendt avec sa critique de la société de consommation et, plus proches de nous, André Gorz, Serge Mongeau, Serge Latouche et Pierre Rabhi.

Dans son plus important ouvrage sur la simplicité volontaire S. Mongeau écrit : « Nous pourrions vivre fort différemment et en même temps combler tous nos besoins essentiels, nous pourrions aussi être plus heureux qu'actuellement »² faisant référence ainsi à l'un des éléments primordiaux de l'intuition cosmothéandrique, c'est-à-dire la quête du bonheur. On peut être heureux en vivant autrement. L'auteur se sert de la pensée de Fromm pour avancer : « Comme le dit si bien Fromm, 'il est extrêmement difficile pour un homme d'être remué par une idée et de saisir une vérité. Pour cela, il lui faut surmonter à la fois une force d'inertie profondément enracinée, et la peur de se tromper ou de s'écarter du troupeau. Le seul fait de connaître d'autres idées ne suffit pas, même si ces idées sont justes et puissantes' ».³ S. Mongeau appelle ces gens des prophètes. Il nous faut donc des prophètes, des gens qui s'engagent. Panikkar le disait aussi, il faut pouvoir articuler la théorie et la *praxis*, nous l'avons vu.

¹ *Ibid.*, p. 68.

² S. Mongeau, *La simplicité volontaire, plus que jamais...* Montréal : Ecosociété, 1998, p. 233.

³ *Ibid.*, p. 234.

Mongeau définit la simplicité volontaire comme une manière de vivre sobrement qui ne doit pas se confondre avec la pauvreté. Celle-ci est le produit de circonstances imposées, alors que la première est le fruit d'un choix personnel. Ce n'est pas non plus une vie frustrée, c'est un « dépouillement » qui laisse beaucoup plus de place à la conscience, c'est un état d'esprit qui cherche avant tout la qualité et qui renonce aux objets qui « alourdissent, gênent et empêchent d'aller au bout de ses possibilités ».¹ La simplicité volontaire implique d'avoir une certaine conscience, un état d'éveil qui permet à l'individu de prendre des décisions. C'est un état de liberté qui correspond bien à ce que notre théologien espagnol définit comme un moine. La simplicité volontaire nous semble être une belle illustration de ce que Panikkar énonce dans sa théorie. Tous les hommes peuvent devenir des moines, des prophètes, ou simplement des personnes éveillées et libres qui peuvent décider de vivre dans la simplicité. Cependant, le climat dans lequel nous vivons aujourd'hui fait que la vie simple n'est pas une chose facile. Richard Gregg l'exprime ainsi : « Notre 'climat mental' actuel n'est favorable ni à une compréhension franche de la valeur de la simplicité ni à son exercice. La frugalité nous apparaît comme une manie de saints et de rares génies, mais pas comme quelque chose qui concerne le reste d'entre nous ».² Il paraît évident que le confort dans lequel vivent les pays développés et une fraction de gens des pays pauvres rend compliquée l'assomption de ce style de vie.

Mongeau oppose la simplicité volontaire à l'ascétisme. En effet, l'ascète se prive volontairement des plaisirs de la vie matérielle dans sa recherche d'une vie spirituelle plus intense. Celui qui choisit la simplicité volontaire ne renonce pas à la jouissance ou à la satisfaction, il cherche simplement à s'épanouir pleinement sans tomber pour autant dans le consumérisme de la société de consommation. Il s'agit de privilégier l'être et non pas l'avoir, disait Panikkar. Il est question d'avoir plus de bonheur et non pas de « se lancer dans une vie héroïque, dépouillée et misérable. [Car] il y a moyen de vivre sobrement et de s'épanouir ; c'est même probablement la voie qui y conduit le plus facilement »³, assure Mongeau. On pourrait se poser la question : pourquoi doit-on chercher la simplicité volontaire ? Panikkar nous a déjà donné une réponse, Mongeau le confirme en citant quelques raisons. D'abord, la surconsommation a saturé les contemporains, car les objets consommés n'aident pas à trouver le bonheur. Ensuite, le besoin ressenti de vivre en communauté. Les contemporains éprouvent de plus en plus le besoin de vivre ensemble. La société de consommation est le fruit d'une politique individualiste. Il faut plutôt créer une richesse collective. La technologie, finalement,

¹ *Ibid.*, p. 236.

² R. B. Gregg, *La valeur de la simplicité volontaire*. Vierzon : Editions Le Pas de côté, 2012, p. 6.

³ S. Mongeau, *La simplicité volontaire, plus que jamais..., op. cit.*, p. 238.

peut être utilisée autrement dans le secteur de l'alimentation, de l'habitation, de l'énergie et de la santé. Le lien entre la simplicité volontaire et l'intuition de Panikkar est évident : recherche du bonheur, s'ouvrir à la vie, se cultiver, relations entre tous les membres de la communauté de vie.

La simplicité volontaire est, comme nous le voyons, un mouvement qui conteste et s'oppose à la société de surconsommation néolibérale. Elle prône un style de vie différent qui cherche à satisfaire les vrais besoins et non pas ceux qui ont été créés par la société. Pour ce faire, elle invite à se changer soi-même en modifiant ses comportements. Ne pourrait-on pas ici faire le lien avec la pensée de notre théologien espagnol ? Sans aucun doute. Pour cultiver l'Autre, il faut d'abord se cultiver soi-même, dit Panikkar. C'est donc une invitation à revenir à soi-même. Un lien étroit peut alors être tissé entre éthique et politique, à partir du moment où la recherche du bonheur ou de la vie en plénitude devient le plus important. La politique actuelle s'est mariée avec une économie de consommation qui ne permet pas l'épanouissement de l'être humain et qui détruit de surcroît la nature. Sur ce dernier point, il est opportun de signaler que les partisans de la simplicité volontaire font aussi référence à l'écologie ou sagesse de la terre, comme le montre S. Mongeau dans son ouvrage *L'écologie ou la sagesse de la nature*.¹

Il y a donc une relation étroite et intéressante entre la proposition de notre auteur et celle du mouvement de la simplicité volontaire. Une possible issue à la crise écologique pourrait être envisagée si une vie plus sobre et frugale était assumée. Ce changement semble nécessaire et urgent. La société contemporaine n'arrivera pas à sortir de la crise tant que l'homme n'aura pas décidé de changer lui-même. C'est une décision individuelle mais qui touche l'ensemble de la réalité. Voici plus de 40 ans que Panikkar invite à le faire. Les représentants de la simplicité volontaire ne renvoient pas à notre théologien espagnol, ils semblent ne pas le connaître. Et pourtant, les voies proposées par eux sont si similaires qu'on aurait pu dire que ceux-là s'inspirent de celui-ci. En tout cas, pourquoi ne pas penser que des étoiles peuvent briller en même temps sans être nécessairement en contact ?

La politique « éco-théo-sophique » se propose de prêter une attention particulière aux expériences de vie alternatives. Elles sont le reflet du désaccord et du rejet d'un style de vie tel que le plus important n'est pas la vie en elle-même mais les moyens pour l'avoir. Le fait qu'il

¹ S. Mongeau, *L'écologie ou la sagesse de la nature*. Montréal : Ecosociété, 1994.

y ait plusieurs possibilités qui poussent partout dans le monde est un signe clair de la résurgence et de l'importance du pluralisme, tant prôné par notre auteur. La Vie est plurielle et elle tend toujours vers la multiplicité. S'ouvrir à la Vie implique nécessairement de s'ouvrir à la diversité. La politique éco-théo-sophique est plurielle ou elle n'est pas. Elle accepte les expériences multiples et variées des sociétés comme étant non seulement valables mais aussi nécessaires. De ce fait, il ne peut pas y avoir *une* politique mais *des* politiques. Un éventuel gouvernement ou politique universel ne peut être que contreproductif. Le pluralisme rejette tout ce qui tend à généraliser et à universaliser. La politique éco-théo-sophique va de pair avec l'interculturalité, ce qui veut dire respecter les cultures. Les trois mouvements que nous avons cités à titre d'exemples vont tous dans cette direction. Une politique d'Etat pourrait ne pas être la plus appropriée. Panikkar demande de passer de l'Etat à la nation. Cela aurait nous semble-t-il des conséquences importantes pour la démocratie. Voyons maintenant pourquoi et comment.

3.2 Une politique « éco-théo-sophique » qui donne la priorité à la nation sur l'Etat.

Une nouvelle démocratie ?

Parler de la démocratie n'est pas une chose simple et ce n'est pas non plus le but principal de notre travail. Marcel Gauchet a dédié sa vie entière à travailler cette question. Nous invitons le lecteur intéressé à se référer à ses ouvrages.¹ Il n'en reste pas moins que si nous voulons proposer, à la lumière de l'intuition de Panikkar, une politique qui privilégie la nation par rapport à l'Etat, il va falloir tout de même nous arrêter, ne serait-ce que brièvement, sur ce qu'est la démocratie, mais surtout sur ce qu'elle est devenue de nos jours. Faut-il garder la démocratie telle qu'elle est aujourd'hui ? Nous faut-il une autre démocratie ? Peut-être faut-il joindre à la démocratie contemporaine d'autres institutions ou modalités démocratiques ? L'épistémologie du Sud ou perspectiviste nous invite, à partir de ses présupposés, à rejeter la démocratie néo-libérale au profit d'une démocratie participative, communautaire et interculturelle.

¹ Signalons ici juste quelques ouvrages qui pourraient être intéressants pour notre propos. M. Gauchet, *L'avènement de la démocratie* (4 tomes). Paris : Folio, 2013-2015 ; *La démocratie contre elle-même*. Paris : Gallimard, 2002 ; *La religion dans la démocratie*. Paris : Gallimard, 2001 ; *La démocratie : d'une crise à l'autre*. Nantes : Editions Cécile Defaut, 2007.

3.2.1 Les origines de la démocratie

Il n'est pas question ici de présenter une nouvelle histoire de la démocratie.¹ Ce n'est pas le but de notre travail et cela dépasse de loin nos compétences. Tous les auteurs ou presque sont d'accord pour dire que les origines de cette institution se trouvent dans l'ancienne Athènes. Intéressantes, pour notre propos, sont les caractéristiques qu'Hérodote (484/482-420) donnait déjà à ce type de gouvernement. Pour lui, la démocratie présente quatre traits essentiels² : premièrement, tous les citoyens sont égaux devant la loi, c'est le gouvernement du peuple ; deuxièmement, dans la démocratie, les magistrats sont nommés par tirage au sort ; troisièmement, ces magistrats sont responsables et, quatrièmement, le peuple tout entier doit exprimer son avis sur toutes les questions qui le concernent. Il est opportun de noter qu'Hérodote croyait que ce genre de gouvernement n'est pas possible partout, notamment lorsque le peuple n'a pas appris à discerner ce qui est bon de ce qui est mauvais, ce qui est juste de ce qui est injuste. Un peuple d'ignorants ne ferait que précipiter la chute du gouvernement. Il serait aussi intolérable que la tyrannie elle-même.

Platon et Aristote affirment quant-à eux qu'il n'y a que trois types possibles de gouvernement : la monarchie, l'aristocratie et la démocratie. Si le monarque, l'aristocrate et la foule ne gouvernent pas pour l'intérêt de tous, ce qu'il y aura c'est une tyrannie, une oligarchie ou une démagogie, définies par eux comme étant une corruption ou une déviation. Si Platon semble être plus favorable à l'aristocratie, Aristote opte définitivement pour la démocratie. Il en distingue même plusieurs classes. La première reconnaît l'absolue égalité de tous les citoyens ; une autre reconnaît qu'il y a une certaine différence entre les magistrats ou ceux qui ont le cens et le peuple ; une troisième démocratie admet la possibilité que tous puissent arriver à être magistrats, mais elle affirme aussi que tous doivent se soumettre à la loi. Bref, Aristote est « partisan de la démocratie, mais d'une démocratie modérée »³, ce qui semble avoir été réalisé et vécu dans les cités grecques.

Panikkar affirme que le mot démocratie a eu une courte existence en Grèce entre l'an 500 et 200 avant l'ère chrétienne ce qui est confirmé par Daremberg et Saglio : « Les cités grecques perdirent successivement leur indépendance, cette indépendance qui est le principe

¹ Nous renvoyons le lecteur intéressé au texte de J. Dunn, *Libérer le peuple. Histoire de la démocratie*. Genève : Markus Haller, 2010 ; voir aussi C. Colliot-Thélène, *La démocratie sans 'demos'*. Paris : Puf, 2010, notamment le deuxième chapitre, § I.

² L'information qui suit est tirée de Daremberg et Saglio, *Le Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, op. cit., p. 67.

³ *Ibid.*, p. 69.

fondamental du gouvernement démocratique ».¹ Elle va donc disparaître du panorama occidental pour revenir plus tard et être consacrée à partir de la Révolution française. Le mot a même eu une certaine connotation péjorative, à tel point que Kant a écrit que la démocratie est le chemin vers le despotisme.² Ce n'est effectivement qu'après la Révolution française que la démocratie acquiert une valeur fondamentale. Panikkar cite quelques exemples sans en donner malheureusement la référence. En 1791, dit-il, Claude Fauchet croit que la démocratie est d'institution divine, il aurait même dit que Jésus est mort « pour la démocratie de l'univers ».³ Cette même année, Lamourette, évêque de Rhône-et-Loire emploie l'expression « démocratie chrétienne » et le futur pape Pie VII invite les fidèles à être de bons chrétiens, c'est-à-dire à être les meilleurs démocrates. Et en 1814, ajoute notre théologien espagnol, Görres parle du *demokratisches Princip*. C'est de cette manière que la démocratie va se frayer peu à peu un chemin jusqu'à être proposée comme une valeur. Remarquons que cette valeur a une connotation entièrement occidentale. Panikkar croit que les cinq derniers siècles ont été sous la domination du monoculturalisme occidental. Il ne faut pas oublier qu'au début de la Première Guerre mondiale, plus de 80% de la superficie de la terre était sous la tutelle des pays européens. Mais, le mythe s'est progressivement transformé : d'un seul Dieu, une seule civilisation et une seule et même culture, on passera à une démocratie, une banque et un marché mondial.

Le monde est donc réduit à l'Occident, les autres cultures avec leur vision du monde, de la vérité, de la culture, et leur manière de vivre ensemble, n'existent plus. Et pourtant, ce monoculturalisme perd petit à petit du terrain. Cette culture ou civilisation assassine, dit notre auteur, plus de mille cinq cents individus chaque jour ; cette civilisation a porté la différence entre riches et pauvres plus haut que le féodalisme ; une civilisation qui détruit personnes et nature dans le but de protéger la démocratie ; une civilisation tellement hystérique pour la sécurité qui sent le besoin de créer une armée de milliers d'hommes. C'est une civilisation (une démocratie) qui a toujours peur !

Cette préhistoire de la démocratie actuelle pourrait cependant ne pas être très intéressante pour notre propos. En outre, elle est bien connue de tous. Revenons donc un peu en amont et voyons comment notre auteur explique et conçoit la naissance de la démocratie. Panikkar croit à la force et à la vitalité des mots. Car il ne faut pas « perdre la mémoire »⁴, dit-

¹ *Ibid.*, p. 71.

² E. Kant, *Zum ewigen Frieden* ("La paz perpetua", 1795) ; cité par R. Panikkar, *El espíritu de la política*, op. cit., p. 183.

³ R. Panikkar, *El espíritu de la política*, op. cit., p. 183.

⁴ *Ibid.*, p. 185.

il, c'est pourquoi il faut bien réviser et revisiter le sens des mots dans le but de ne pas oublier d'où nous venons et où nous allons. Dans ce contexte, il rappelle que la notion de *nomos* est apparue lorsque l'homme s'est rendu compte que l'ordre cosmique pouvait être altéré. L'homme grec croyait à l'*eunomîa*, la *dikê* et la *eirêinê* c'est-à-dire au bon ordre, à la justice et à la paix. L'*eunomîa* est le fruit des hommes bons, c'est le *nomos* bon, l'ordre qui dépasse le désordre. Le contraire est l'*anomîa*, l'illégalité, le manque d'ordre, voire la *dysnomîa*, la dysfonction, bref, l'altération de l'ordre. Panikkar aime jouer avec les mots, avec le sens des mots. Il cite un autre vocable important pour lui l'*isonomîa*, l'égalité de droits qui renvoie non pas à la manière de gouverner mais à celui qui gouverne. Et tous pouvaient le faire. Tous les citoyens pouvaient être élus selon le procédé que nous avons déjà cité : le tirage au sort. Pour connaître la *res publica*, il ne faut pas de connaissance particulière. Au contraire, pour connaître la médecine, l'agriculture et l'architecture, il faut des connaissances bien spécifiques et spécialisées. Pour la politique non, tous sont concernés. L'*isonomîa* veut dire l'égalité de tous devant le *nomos*, devant l'ordre qui régule toute chose, notamment la société. Il ne veut pas dire égalité devant une loi écrite ou une constitution, mais devant l'ordre cosmique auquel tous les Grecs croyaient.

L'*isonomîa* deviendra par la suite la *politeia* et plus tard la constitution, dit notre auteur. La *politeia* est l'art de « bien vivre » dans la *polis*, bien plus qu'une constitution politique actuelle. La principale occupation des hommes d'alors, nous rappelle Panikkar, était l'exercice de la parole, comme exercice du pouvoir. « L'arme de la démocratie est la parole »¹, dit-il. La crise de la démocratie est justement parallèle à l'affaiblissement de la parole, nous y reviendrons.

Il y a encore trois notions importantes : l'*isogoria*, l'*isocratia* et la *noocratia*. La première désigne le droit à parler de tous les citoyens, la deuxième la répartition équitable de tous les pouvoirs et la troisième le pouvoir des sages, des philosophes ou bien le gouvernement des experts. C'est à ce moment-là, assure notre auteur, qu'on commence à parler de la démocratie. *Dêmos* signifie principalement « territoire » et non pas peuple (du grec *laós*). *Dêmos* désigne aussi « les habitants du territoire ». Pour Panikkar, la force de la démocratie est le territoire. La démocratie s'est consolidée lorsque les Athéniens se sont rendu compte que l'union faisait la force et qu'il fallait donc que tous participent d'une manière ou d'une autre au pouvoir. Ainsi, si le *dêmos* se maintient uni, il aura plus de force. Lorsque la démocratie s'est

¹ *Ibid.*, p. 188.

institutionnalisée, chaque Etat va se déclarer souverain. Le *dêmos* souverain ne veut plus que d'autres se mêlent de leurs affaires.

Résumons l'idée que notre auteur veut communiquer. Il y a une relation étroite entre *eunomîa*, *isonomîa* et *demokratia*. L'*eunomîa* suppose un certain ordre, tous doivent accepter qu'il existe un ordre juste et bon, un *nomos*, *rita*, *dharma*, *tao*, *torâh*, une loi ; ou bien, en dernière instance une transcendance, un Dieu ou comme on veut l'appeler, qui est au-dessus de tout, à laquelle tous les hommes ont accès à condition que cet ordre soit reconnu. Le problème se présente lorsque le mythe (le *nomos*) n'est plus reconnu par tous. C'est ainsi que l'*isonomîa* entre en jeu. Il faut que tous soient égaux car tous participent de l'ordre cosmique. Le mythe passe ainsi de la transcendance à l'immanence. Si nous sommes tous égaux et si nous avons tous la possibilité de décider quel est l'ordre qui conduit à la réalisation personnelle et collective, cela veut dire que cet ordre ne vient plus du ciel, ce sont les hommes qui le gèrent et le forgent. Le peuple devient souverain, c'est-à-dire la dernière instance. C'est ainsi que le troisième moment s'impose. C'est le passage de la norme au pouvoir. « Ce n'est plus le pouvoir (du *nomos*) sur le peuple, mais le pouvoir *du* peuple », écrit Panikkar. Le peuple se donne à lui-même sa loi, sa norme. C'est de cette manière qu'est née la démocratie. Les piliers de la démocratie sont donc la participation et la transparence.

Mais la démocratie a aussi une fragilité et des limites. Car elle reste tout de même une utopie.

3.2.2 La démocratie dans la société contemporaine : une critique

Panikkar prend comme point de départ de sa critique de la démocratie le fait que celle-ci pourrait être délimitée clairement. En effet, dans une démocratie, les « autres » ne sont pas « nous ». La démocratie requiert donc un groupe plus au moins cohérent et fermé sur lui-même. La critique de notre auteur se résume en sept points que nous allons synthétiser et analyser.

En premier lieu, il y a un problème dans le fait que les gouvernants et les gouvernés soient les mêmes. « Si gouvernants et gouvernés se mettent d'accord parce qu'ils alternent dans le pouvoir, un cercle vicieux peut se générer »¹, écrit notre auteur. En effet, dans une démocratie représentative, le contrôle devient une chose très compliquée. Le peuple voit comment ses gouvernants agissent et peut difficilement intervenir. Les politiques qui se succèdent dans le

¹ *Ibid.*, p. 193.

pouvoir excusent les abus des autres car eux-mêmes l'ont fait ou peuvent le faire aussi à un moment donné. La remarque de notre auteur est pertinente. Lorsqu'on supprime une instance transcendante et que tout reste dans l'immanence, le danger est sans doute manifeste. Il ne s'agit pas pour autant de revenir vers les théocraties ou les monarchies absolues. Panikkar croit que « sans l'élément divin, il ne peut y avoir ni de paix ni de justice entre les hommes. Si mon opinion vaut autant que la tienne et s'il n'y a pas d'instance supérieure, nous recourrons à la violence de la force et si celle-ci dépend des armes ou de la majorité, nous essaierons par tous les moyens de conquérir le pouvoir ».¹ Mais, une instance supérieure ne peut pas être imposée, elle doit être découverte et reconnue. C'est le pouvoir du mythe. La démocratie des partis ou des fractions ne fonctionne que là où l'on reconnaît le tout par-dessus les parties. Or, la réalité montre que ce n'est pas ainsi. Que faut-il faire ? Nous y reviendrons un peu plus loin.

En deuxième lieu, la démocratie reste une utopie, l'idée n'est pas la réalité. Tout comme le christianisme qui ne peut être connu que par les chrétiens, la démocratie ne peut être connue qu'en regardant le fonctionnement des démocraties. Et celles-ci sont nombreuses ainsi que leurs « péchés ». Le problème est en effet une anthropologie trop idéaliste qui fait qu'on pense à une démocratie qui n'est pas réalisable dans la réalité.

En troisième lieu, la démocratie est forte tant que le mythe de l'individualisme reste d'actualité. Si l'individualisme arrive à disparaître, la démocratie court le risque de le faire aussi. Panikkar est sans doute radical dans ses propos. Il affirme que la démocratie règne dans les pays où l'individualisme est aussi plus évident. « Qui connaît l'Amérique Centrale et du Sud, l'Asie et surtout l'Afrique notera une certaine 'extranjerisation' de la démocratie. Les gens n'y croient pas trop »², affirme le théologien espagnol. L'alternative de l'individu n'est pas la collectivité, mais la personne. Elle est, nous le savons déjà, un nœud de relations qui nouent toute la réalité (famille, clan, ethnie, caste, peuple, langue). Peut-il y avoir une démocratie qui reconnaisse et respecte les liens entre toutes les dimensions de la réalité ?

En quatrième lieu, la démocratie est étroitement liée à la quantité et cela est cohérent avec l'individualisme qu'on vient de signaler. « Si l'homme est un individu, ses relations avec les autres, la terre et la divinité se basent sur des liens externes et accidentels de substance à substance »³, autrement dit, la quantité est plus importante que la qualité. La démocratie fonctionne, elle aussi, avec des chiffres, c'est toujours la majorité qui prime. La quantité devient

¹ *Idem.*

² *Ibid.*, p. 195.

³ *Ibid.*, p. 196.

le paramètre le plus important de la réalité. C'est ainsi que la démocratie fonctionne. La démocratie représentative prend appui sur l'individu considéré comme un chiffre et non pas comme une personne. Dans la réalité cosmothéandrique tout est connecté. La démocratie est donc étroitement liée au mythe qui prévaut dans la société actuelle. En d'autres termes, le peuple n'est que l'addition des individus qui le composent. Or la réalité n'est jamais le résultat d'une addition.

En cinquième lieu, en lien avec ce qui précède, la démocratie affaiblit la qualité. « Ce n'est pas la même chose une démocratie de soixante mille Andorrans et une démocratie de deux cent trente-deux mille millions ou de huit cents mille personnes »¹, affirme Panikkar. La démocratie a besoin du dialogue, mais ce n'est pas n'importe quel dialogue, c'est le dialogue dialogal ou duologal, comme aime bien le dire notre auteur. Or, dans une démocratie de plusieurs millions d'habitants, le dialogue est simplement impensable, impossible à réaliser. Le mot *démos* désigne un peuple dans un territoire et dans ce peuple chacun a un nom propre, il n'est pas un chiffre. Pour Panikkar, la quantité fait perdre l'identité, la conscience d'être une partie importante du tout. Ne pourrait-on pas trouver ici l'une des raisons de l'abstentionnisme ?

En sixième lieu, la démocratie est incompatible avec la technocratie. Pour notre auteur, la démocratie a été actuellement remplacée par la technocratie comprise comme le pouvoir de la machine du deuxième degré² qui domine la structure et exige pour fonctionner une vision mécanique et mécanisée de la réalité. Il faut obéir aux lois de la technocratie, au pouvoir de la technologie, au risque de couler. Ainsi, l'individu, fondement de la démocratie, est subordonné aux connaissances spécialisées. Panikkar se demande : « Comment peut-on voter de manière responsable sur des sujets qui requièrent des années d'étude et qui sont d'une complexité extraordinaire ? ».³ Et il a sûrement raison. La société contemporaine a perdu le sens de la relation humaine. C'est la question de l'interculturalité dont nous allons parler bientôt.

Finalement, en septième lieu, la démocratie est monoculturelle. Elle est née dans un contexte précis, et prétend être généralisée partout sans tenir compte des particularités des peuples et des cultures. Panikkar a un soupçon qu'il exprime ainsi : « Cette culture occidentale si puissante qui pendant des siècles a exploité le monde entier dans tous les domaines, en se

¹ *Ibid.*, p. 198.

² La machine de deuxième degré est pour Panikkar celle qui a été faite avec des sources artificielles d'énergie obtenues par la violence imposée aux rythmes cosmiques. L'auteur cite un exemple : les mégalo-polis.

³ R. Panikkar, *El espíritu de la política*, op. cit., p. 200.

regardant maintenant dans une situation précaire, veut continuer de profiter des sagesses d'autres civilisations pour son propre bénéfice – et après on dira, naturellement, pour le bénéfice de toute l'humanité ».¹ Notre auteur est, peut-être encore une fois, trop radical dans ses propos. Quoi qu'il en soit, il désire avant tout que les peuples et les cultures soient respectés, qu'on leur donne la place qui leur revient. Les limites de la démocratie ne peuvent pas aller au-delà des limites de la culture qui l'a engendrée ; voilà l'idée centrale de Panikkar. Cela veut-il dire pour autant que la démocratie n'est pas réalisable dans d'autres endroits qui ne soient pas l'Occident ? Nous ne croyons pas que notre auteur affirme cela. La démocratie a ses faiblesses et aussi ses limites. Il est important de les connaître pour ne pas l'élever au rang de divinité. L'inter-fécondation des cultures est aussi possible dans la démocratie, comme nous allons le voir un peu plus loin avec des exemples bien concrets.

3.2.3 La démocratie en crise ?

Il faut être conscient du fait que dans l'actualité beaucoup de gens réclament une transformation, une mutation. Panikkar lui-même interprète cette clameur comme étant le signe évident d'une transformation : le moment « historique » de l'humanité approche de sa fin, dit-il. Pour notre auteur, en effet : « Les limites de la démocratie coïncident avec le mythe qui la fonde ». Et le mythe de l'histoire, nous le savons, est en train de céder sa place à un autre mythe, celui d'une conscience « transhistorique », comme nous l'avons déjà expliqué. Le mythe, souvenons-nous, est l'horizon d'intelligibilité, c'est-à-dire ce qui est cru ou reçu de manière inconsciente. C'est ce qui va de soi, ce qui n'est pas contesté parce que « c'est comme ça ». Les mythes sont vivants tant que les gens les trouvent évidents. Mais, au fur et à mesure que le temps passe, ces mythes deviennent un problème rationnel, ils sont contestés. Or, Panikkar croit que la démocratie est en train de devenir un mythe controversé. La force de la démocratie, dit notre auteur, est d'être un mythe, mais, une fois que ce mythe perd ses assises, il tombe ou se transforme. Certains s'interpellent justement sur ses limites.

La démocratie est-elle en crise ? Ce n'est pas si sûr que cela, et pourtant tout semble indiquer que oui. Certains se posent même la question du futur de la démocratie² et d'autres

¹ *Ibid.*, p. 201.

² « Pour dire en bref mon opinion sur la question de savoir si la démocratie a un avenir, je réponds tranquillement que je n'en sais rien », affirme Norberto Bobbio, dans son livre *Le futur de la démocratie*. Paris : Seuil, 2007, p. 108, refusant ainsi de « prédire » prophétiquement le futur. Il n'empêche que la question a été posée et en regardant le passé et le présent, il sera peut-être possible de prononcer un mot, « par extrapolation », sur l'avenir de cette institution.

parlent de ses pathologies.¹ Car la démocratie a ses propres limites et il semblerait qu'elles ont été atteintes. Loïc Blondiaux affirme : « Je crois que nous vivons, depuis quelques mois, la fin de l'évidence démocratique ».² Cela d'autant plus que la démocratie se présente comme la possibilité pour chacun d'influencer les décisions. Pour cet auteur, la démocratie est en crise parce que la période actuelle n'est pas capable de contrôler un certain nombre de pouvoirs qui s'imposent, tels que le pouvoir des marchés, des entreprises transnationales, des agences de notation, entre autres. La démocratie est en crise parce qu'elle doit faire face à la globalisation et il n'existe pas de nos jours une instance internationale capable de lui faire face. La démocratie est en crise en raison des partis politiques qui ne pensent qu'au court terme. Faute de légitimité, dit l'auteur, les gouvernements ne sont pas aptes à prendre les décisions qu'il faut face, par exemple, aux défis environnementaux. En outre, L. Blondiaux assure : « Nos démocraties représentatives n'ont de fait jamais été aussi inégalitaires. Un nouveau terme vient d'émerger dans le vocabulaire politique qui me semble significatif : la notion d'oligarchie. Aujourd'hui nombreux sont ceux qui pensent que nous ne vivons plus en démocratie, mais en oligarchie ».³ Cela est d'autant plus vrai en Amérique Latine où les familles se succèdent dans les gouvernements de telle manière qu'on voit « toujours les mêmes » lors des élections. Du père au fils et au petit-fils.

Marcel Gauchet s'est adonné à une activité qu'il qualifie de « périlleuse » mais « indispensable » qui consiste à « caractériser la situation de crise que connaissent présentement les démocraties ».⁴ Ces quelques mots suffisent pour affirmer que l'auteur est convaincu de l'existence d'une crise de cette institution. Le philosophe assure en effet qu'il s'agit d'une *crise de croissance* qui se manifeste par l'*autodestruction de ces fondations* et qui correspond à une *crise de composition du régime mixte*.⁵

Panikkar assure lui aussi que la démocratie est en crise et cela, fondamentalement, parce qu'elle prêche l'égalité entre tous les membres du *dêmos*, ce qui est simplement faux et impossible car nous sommes tous différents. C'est en tout cas, dit-il, le mensonge capital du libéralisme qui veut faire de tous une seule et même *chose*. L'*isonomie* dit que nous sommes tous égaux devant la loi, mais cela est abstrait. Pour notre auteur, il ne s'agit pas d'avoir un

¹ C. Fleury, *Les pathologies de la démocratie*. Paris : Fayard, 2005.

² L. Blondiaux, « Métamorphose de la démocratie : vers une démocratie réelle », conférence donnée au cours de la session 2011 des Semaines sociales : « La démocratie une idée neuve » ; disponible sur : http://www.ssf-fr.org/56_p_30495/metamorphose-de-la-democratie-vers-une-democratie-reelle.html, accédé le 16/12/15 11h39.

³ *Ibid.*, p. 4.

⁴ M. Gauchet, *La démocratie d'une crise à l'autre*, op. cit., p. 7.

⁵ *Ibid.*, p. 8-9.

système politique qui considère tous les hommes comme égaux, mais plutôt « un système politique, de gestion de la *polis*, qui prenne en compte les différences et qui ne veuille pas réduire tout à l'égalité abstraite devant la loi ».¹ Aristote disait que le pire ennemi de la démocratie était l'inégalité économique entre les hommes. Panikkar ajoute : « Les pays dits démocrates sont la cause indirecte de cette situation [esclavage des enfants dans le monde] et si nous ne sommes pas à nous seuls le *dêmos*, nous sommes tous coresponsables des deux cent cinquante millions d'enfants dans le monde, selon l'Unicef (1996), sans mentionner les treize millions d'enfants de moins de cinq ans qui meurent actuellement de malnutrition ».² L'auteur fait ici allusion à l'interrelation. Rien n'existe de manière isolée, tout est lié. Et si tout est en relation, les frontières entre les Etats sont une abstraction. La pollution l'a bien montré, elle ne respecte pas les bornes que les hommes se sont données. Cela fait que nous sommes tous, d'une manière ou d'une autre, responsables de la misère et de la souffrance des hommes ; des animaux et des choses qui se trouvent de l'autre côté de l'océan et même à côté de nous. Parce que tout est en relation, tout est en interdépendance. Les hommes sont responsables des hommes mais aussi de la planète tout entière. Changeons le terme « homme » qui peut être encore abstrait et utilisons la première personne du singulier : « Je » suis responsable des autres, de la misère et de la souffrance des enfants, mais aussi de la nature qui meurt tous les jours.

L'égalité est donc un concept abstrait, elle suppose une certaine homogénéité. L'homme en tant que concept est certes égal à un autre homme. Mais l'Homme – avec un grand H – n'existe pas si ce n'est qu'en tant que concept. Il y a des hommes et chacun est unique et ne peut pas être répété. Le pluralisme est donc une critique de la démocratie qui veut faire de tous des égaux. Souvenons-nous que le pluralisme implique l'acceptation de la possible incompatibilité entre diverses opinions qui malgré tout coexistent. Pour cela Panikkar préfère parler d'une *démocratie des cultures* sans quoi il n'y aura jamais de liberté entre les peuples.

La démocratie de la politique « éco-théo-sophique » ne peut donc pas se limiter à la représentativité. Elle doit être plus que cela. Elle doit tenir compte du pluralisme, de la diversité humaine et culturelle. La démocratie actuelle qui se veut représentative semble être en train de s'épuiser. Elle ne répond plus aux vrais besoins de notre temps, à la réalité plurielle que nous sommes. Elle reste debout grâce à l'effort de quelques-uns qui se battent pour la maintenir ainsi. Mais tout semble indiquer qu'elle s'écroule peu à peu.

¹ R. Panikkar, *El espíritu de la política*, op. cit., p. 202.

² *Ibid.*, p. 203.

Les symptômes sont évidents, le malaise est désormais crié haut et fort un peu partout dans le monde. Les mouvements des Indignés en rendent témoignage, tant en Europe qu'en Amérique Latine et ailleurs. La théologie, insistons sur ce point, ne peut et ne doit pas rester sur la touche, insensible aux cris des hommes et des femmes qui demandent un monde autre. La théologie politique que nous osons appeler « éco-théo-sophique » tend l'oreille et se rend sensible aux demandes de changement. C'est bien pour cela qu'elle prône une ecclésiologie de l'engagement et une eschatologie du présent. La souffrance aujourd'hui de milliers de personnes, d'animaux et de plantes qui sont une partie de moi-même devient plus importante qu'un ciel incertain. C'est bien pour cela que la lutte pour un présent autre est l'un de ses présupposés le plus important. Nous croyons à la démocratie, cela est sûr et certain, mais nous croyons aussi à l'impérieuse nécessité de trouver une démocratie cimentée non pas sur une abstraite et fausse égalité, mais sur le respect dans la diversité. Car, comme dit P. Manent, « la victoire de la démocratie aujourd'hui coïncide avec l'affaiblissement en Occident de ces deux grandes différences de la nation et de la classe [...]. On dirait que le principe démocratique, après avoir pendant deux siècles employé l'instrument, le véhicule de la nation, l'abandonne aujourd'hui avec un mépris croissant au bord de la route ».¹ C'est bien pour cela que nous osons proposer comme fruit et continuation directe de l'intuition de notre auteur, une démocratie participative, communautaire et interculturelle. Panikkar pourrait accepter la formule qui dit qu'il faudrait passer des Etats-nations aux Etats plurinationaux. Ceci est un autre prolongement de son intuition, nous ne nous sommes pas éloignés de lui.

3.2.4 Des Etats-nations aux Nations-peuples : la naissance des Etats plurinationaux

L'Etat plurinational semblerait être une réponse opportune à la situation de crise dans laquelle nous nous trouvons. Et pourtant, nous sommes toujours dans le tâtonnement, toujours un peu dans l'obscurité, car comme aime à le dire Panikkar, la conscience transhistorique n'est pas encore tout à fait présente, elle se fraie un chemin dans la société contemporaine. Pour que le mythe ancien cède sa place, il faut qu'un changement au niveau profond de la vision du monde se soit opéré et cela prend beaucoup de temps. Le modèle économico-politique actuel a pris, lui aussi, quelques siècles pour s'affirmer. Il a sans doute joué un rôle important dans les sociétés industrialisées, mais il s'avère que dans le monde actuel il n'est plus efficace, il porte plutôt vers l'injustice et la mort. Notre recherche pointe donc vers un type de société où

¹ P. Manent, *Enquête sur la démocratie. Etudes de philosophie politique*. Paris : Gallimard, 2007, p. 168 et 172.

la pluralité est acceptée et accueillie comme une richesse, comme une source de Vie. Nous sommes ici dans les prolongements de la pensée de notre théologien.

Les Etats deviennent de plus en plus divers, de plus en plus pluriels. Les crises économiques, politiques, sociales, mais aussi climatiques, ont obligé et obligent tous les jours des milliers de personnes à chercher d'autres lieux de vie. Mais pour qu'un changement se réalise, il faut que les mentalités et les institutions changent elles aussi. Et cette évolution ne se fait pas du jour au lendemain. Depuis la colonisation et jusqu'à nos jours, l'Amérique Latine n'a cessé de chercher et d'essayer de multiples manières de vivre autrement. Au final, le libéralisme (l'Etat multiculturel, dit L. Lacroix) s'est imposé un peu partout dans le continent comme fruit d'une colonisation permanente. Il y en a qui croient, disions-nous plus haut, qu'avec les indépendances la colonisation a touché à sa fin. Or, la colonisation ne s'est jamais arrêtée, elle adopte tous les jours des formes différentes. La globalisation est la manière actuelle de coloniser, non seulement le continent latino-américain mais le monde entier. Elle veut mettre fin à la différence, elle élimine les cultures pour créer *La* culture. Une des réponses des Latino-américains, face tant à l'ancienne qu'à cette nouvelle colonisation, a été l'idée de créer un Etat plurinational. Ce n'est pas une idée nouvelle, elle a aussi été essayée en Europe¹ (Royaume-Uni, pays Catalans, royaume de Suède-Norvège, Autriche-Hongrie, entre autres). Elle a aussi quelque chose à voir avec la démocratie participative² et le malaise ou désillusion dans la représentation.

Importante pour notre propos est la définition élaborée par Villoro. Cet auteur dit que la nation est un lieu du partage de la culture, une entité avec laquelle s'auto-identifient un ensemble de personnes, c'est donc une question de volonté, de continuité, un projet, une élection. La nation manifeste une continuité dans le temps mais aussi dans l'espace. Une nation établit des relations symboliques avec le territoire, si bien que celui-ci peut être vu comme étant sacré. La nation peut aussi se référer à un nouveau territoire, promis par le dieu tutélaire. L'auteur de cette recherche a eu l'occasion de vivre parmi les indigènes « Purépechas » du Mexique.³ Il a pu constater cette dernière idée de Villoro. Les habitants issus du « pays purépecha » se disent « Purépechas », il ne se reconnaissent pas comme étant « Mexicains ». Leur terre et leur culture est « purépecha » et non pas « mexicaine ».

¹ Le lecteur intéressé peut consulter l'ouvrage de Stéphane Pierré-Caps, *La Multination : l'avenir des minorités en Europe centrale et orientale*. Paris : O. Jacob, 1995.

² On peut consulter, entre autres, les ouvrages J.-P. Gaudin, *La démocratie participative*. Paris : Armand Colin, 2013 ; G. Lebreton (dir.) *La démocratie participative : enjeux et réalités*. Paris : L'Harmattan, 2013.

³ Dans l'Etat de Michoacán.

Cela dit, qu'est-ce qu'un Etat plurinational ? Comme son nom même l'indique, il s'agit d'un Etat qui accueille dans son sein une pluralité des nations. Catherine Walsh est convaincue qu'il existe une relation étroite entre plurinationalité, décolonialité et interculturalité. En effet, un grand nombre d'auteurs confondent le pluri- et le multi- comme étant des particules synonymiques. Un Etat *plurinational* n'est pas le même qu'un Etat *multinational*. Pour Walsh, le multi- renvoie aux pays occidentaux, à un certain relativisme culturel qui ne prend pas en compte la dimension relationnelle et qui cache la permanence des inégalités sociales. En revanche, le pluri- est un terme employé préférentiellement en Amérique du Sud, il « reflète la particularité et la réalité de la région dans laquelle les peuples indigènes et les Noirs ont vécu pendant des siècles avec des Blanc-métis et où le métissage et le mélange racial ont joué un rôle significatif ».¹ Ainsi, tandis que le multi- renvoie à une « collection » de cultures singulières sans rapport apparent les unes avec les autres, toujours dans le cadre d'une culture dominante, le pluri- signale un vivre ensemble dans un même espace territorial, sans qu'il y ait pour autant encore une interrelation équitable.

Un Etat plurinational ne peut qu'être aussi interculturel. Nous avons déjà défini l'interculturalité. Tout comme le pluralisme, elle est utopique, du fait qu'elle n'existe pas encore en tant que projet politique et culturel. Elle va, avons-nous dit, au-delà du simple respect culturel. Elle implique l'interrelation comme la base de tout ce qui existe. Dans ce sens, on pourrait dire, sans pour autant nous contredire, qu'elle a toujours été présente, car la relation est un fait indéniable. Un Etat plurinational et interculturel implique une transformation tant au niveau des mythes qu'au niveau des institutions sociales. Walsh le dit ainsi : « L'interculturalité [...] cherche à imploser à partir de la différence dans les structures coloniales du pouvoir comme un défi, une proposition, un procès et un projet ; elle consiste à reconceptualiser et à refonder des structures qui mettent en scène et en relation équitable logiques, pratiques et modes culturels divers de penser, de raisonner, d'agir et de vivre ».² Panikkar aime dire que l'interculturalité tout comme le dialogue n'est pas un fait donné mais toujours à construire. En d'autres termes, un Etat plurinational et interculturel vit du dialogue permanent, de la rencontre quotidienne, de l'harmonie du pluralisme qui se construit tous les jours. Plurinationalité et interculturalité vont donc de pair, sont inséparables tout comme le processus de décolonialité. Un Etat plurinational ne se fait pas du jour au lendemain et il n'est pas exempt de divergences et difficultés.

¹ C. Walsh, « Interculturalidad, plurinacionalidad y razón decolonial », R. Grosfoguel et R. Amanza Hernández, *Lugares descoloniales. Espacios de intervención en la América*. Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2012, p. 103.

² *Ibid.*, p. 104.

En effet, la « colonialidad » (« colonialité ») se manifeste principalement dans quatre aspects de la vie, affirme Walsh, à savoir, dans la catégorie de race qui fait émerger une colonialité du pouvoir ; dans la catégorie de connaissance qui révèle une colonialité du savoir ; dans la catégorie de l'infériorité, de la subalternisation et de la déshumanisation montrant une colonialité de l'être et, finalement, dans la catégorie naturelle qui reflète une colonialité cosmogonique.

La plurinationalité exige donc une autre définition du concept de nation. Il est question maintenant de la reconnaissance des droits collectifs des peuples, ethnies ou groupes sociaux. La plurinationalité implique, dit par ailleurs B. de Sousa Santos, « la notion d'auto-gouvernance et d'auto-détermination, mais pas forcément celle d'indépendance »¹ et, le plus important, un autre projet de pays dans lequel les relations entre l'Etat et la société se vivent autrement. Il y a ici une allusion claire et évidente à l'inter-fécondation des cultures et l'urgence des relations pour exister dont parle Panikkar.

Comme nous l'avons dit, Panikkar n'explicite pas son projet théologico-politique. Il ne fait que l'énoncer sans donner plus de précisions. Et cela se comprend facilement du fait que chaque nation doit donner des caractéristiques spécifiques à son projet. Il n'y a pas *Le* projet nation, mais *des* projets à réaliser, *des* réponses toujours partielles, relatives et petites. Pour notre théologien, il est question de retrouver l'esprit du politique, le sens du politique, c'est bien ce qu'il appelle le métapolitique. Mais, comment peut-on réaliser ce projet ? Comment pourrait-on passer des Etats-nations aux nations-peuples ? Si, comme nous l'avons dit, le souci de Panikkar est de retrouver le pluralisme, de respecter la multiplicité des cultures, par l'inter-fécondation, alors on peut oser affirmer que cela ne peut se réaliser qu'en abandonnant d'une certaine manière la modernité, ou, comme le dit R. Prada Alcoreza, en renonçant à « l'histoire d'un rapport entre l'Etat et la société qui définit la séparation entre gouvernants et gouvernés, entre société politique et société civile »², car les Etats-nations se basent sur une relation hiérarchique pyramidale dans laquelle les pays du centre exercent le contrôle et les pays périphériques un relatif contrôle local. Panikkar, tout comme les partisans de l'Etat plurinational, s'oppose au monoculturalisme, à la mononationalité. Et, il est bien clair que les Etats-nations occultent le multi et le plurinationalisme.

¹ B. de Sousa Santos, *Refundación del Estado en América Latina*, op. cit., p. 88.

² R. Prada Alcoreza, « Horizons de l'Etat plurinational », M. Lang et D. Mokrani (dirs.), *Au-delà du développement*, op. cit., p. 170.

Panikkar est profondément convaincu que pour arriver à cette transformation, il faut que le mythe change et cela personne ne peut le faire. Bien au contraire, ce sont les pratiques diverses qui vont changer les personnes et par là-même les institutions. Dans l'esprit des représentants du plurinationalisme, il est aussi évident qu'il faut opérer un changement au niveau des institutions ainsi que de l'imaginaire social. C'est d'une nouvelle configuration politique qu'il est question et d'un nouveau type de rapport entre la société et ses modalités d'organisation politique. Le point de départ sera toujours (et en cela coïncident Panikkar et les défenseurs de l'Etat plurinational) l'acceptation du caractère multiple de la société.

Nous avons déjà fait mention d'une démocratie participative, communautaire et interculturelle. Essayons maintenant de la définir. Le principe ou point de départ est toujours la communauté comme système de relations. Et voilà que revient l'idée de la Trinité Radicale. Dans cette démocratie, l'individu n'existe pas de façon isolée. Panikkar l'avait dit et les tenants de l'Etat plurinational le confirment, cela est une pure abstraction. Tout comme l'éthique proposée dans la troisième partie de cette recherche, la politique s'enracine dans un esprit communautaire. Cela veut dire que les institutions tiendront comme principe de base des valeurs telles que la solidarité, la réciprocité, la complémentarité, entre autres. Les membres féminins du mouvement ajoutent qu'il faut aussi abolir la domination masculine et mettre fin à l'Etat patriarcal. Il faut donc une équité et une alternance de genre.

La démocratie que nous proposons ici demande également un nouveau modèle territorial « conçu pour que les différents pluralismes (économique, social, politique, juridique et culturel) fonctionnent dans les mêmes conditions, sans hiérarchisation et dans le cadre des différentes formes d'autonomies – autonomie départementale, autonomie régionale et autonomie indigène, cette dernière étant la plus importante étant donné les caractéristiques de l'Etat plurinational ».¹ Il s'agit donc d'une nouvelle cartographie, géographique et institutionnelle, mais aussi celle des mentalités. Le territoire, nous le savons, joue un rôle fondamental dans la démocratie participative et interculturelle. La considération de la diversité implique aussi d'accepter que ces diversités s'expriment non seulement dans d'autres mentalités, mais aussi dans d'autres territoires. C'est pour cela que, lorsque nous parlons de déterritorialiser et de reterritorialiser, nous faisons autant référence à un certain esprit colonisateur qu'à des territoires bien concrets.

La démocratie interculturelle est, d'après B. de Sousa Santos, « le résultat d'un acte politique consensuel entre groupes ethno-culturels distincts avec un passé historique de

¹ *Ibid.*, p. 176.

relations qui, malgré leur violence inhérente, ouvre, dans la présente conjoncture, une fenêtre d'opportunité pour un futur différent ».¹ Cette démocratie a cinq caractéristiques particulières. Premièrement, elle implique la coexistence de différentes formes de délibération démocratique. Deuxièmement, elle suggère qu'il existe plusieurs critères de représentation démocratique telles que les représentations quantitative et la qualitative. Troisièmement, elle reconnaît des droits collectifs aux peuples comme condition du droit individuel. Quatrièmement, elle reconnaît également un certain nombre de droits fondamentaux comme le droit à l'eau, à la terre, à la souveraineté alimentaire, aux ressources naturelles, à la biodiversité, entre autres. Finalement, la démocratie interculturelle prône une éducation orientée vers des formes de sociabilité et de subjectivité basées sur la réciprocité culturelle.

Il est intéressant de considérer ici l'apport de D. Bourg et K. Whiteside. En effet, ces auteurs proposent d'instaurer une « démocratie écologique » qui « viserait à diffuser la fonction politique dans l'ensemble de la société et à accroître l'implication directe des citoyens dans des processus jusqu'alors dominés par le pouvoir des experts (ou des élus) ».² Il est question pour eux de renouer avec un certain nombre de pratiques traditionnelles qui font penser à une démocratie directe dans laquelle les citoyens ne sont pas seulement informés des décisions prises par les autorités, mais directement impliqués. Le souci étant toujours de favoriser la délibération, c'est-à-dire le dialogue dans le but de vivre bien ensemble. La « démocratie écologique » dont ils parlent est donc une démocratie délibérative qui « cherche à créer des situations où les préférences des citoyens peuvent évoluer au fur et à mesure qu'ils examinent leurs présupposés, apprennent des faits nouveaux et approfondissent leur compréhension des problèmes en jeu et de toutes les politiques susceptibles d'y répondre ».³ L'initiative est digne non seulement d'être mentionnée, mais aussi d'être prise en compte. D'autant plus qu'elle souhaite « instaurer dans la société un circuit de communication et de réflexion d'un autre type que la représentativité ».⁴ Tout ce qui invite à plus de dialogue est toujours à prendre. Les auteurs proposent également de reprendre la notion de territoire, car la prévention des dégâts demande qu'on soit capable d'aller au-delà des zones géographiques. Il faut, disent-ils, se réapproprier son territoire de vie, ce qui implique d'apprendre à « réhabiter » le monde. Il est intéressant pour notre propos de considérer le rapport que ces auteurs proposent du temps.

¹ B. de Sousa Santos, *Refundación del Estado en América Latina*, op. cit., p. 88.

² D. Bourg et K. Whiteside, *Vers une démocratie écologique. Le citoyen, le savant et le politique*, op. cit., p. 56.

³ *Idem.*

⁴ *Ibid.*, p. 59.

« Comment préserver, aujourd'hui mais pour demain, l'habitabilité de la Terre ? »¹ se demandent-ils. Pour eux, le gouvernement représentatif répond mal à cette question, car les démocraties modernes ne prennent en compte que le présent, et oublient facilement le futur. C'est, affirment-ils, une « logique présentiste » qu'il faut éviter. Cela est d'autant plus intéressant que notre théologien espagnol invite à concentrer l'attention sur le présent. On pourrait y voir une critique de l'intuition de notre auteur. Cependant, il faut dire que la tempéternité de Panikkar permet de penser le présent et le futur du cosmos. Ce n'est pas en tout cas un oubli du futur, mais le rejet d'une fuite vers un lieu et un temps inconnus (la Cité de Dieu). Cela dit, il faudrait penser à joindre à leur proposition [celle de D. Bourg et K. Whiteside] un travail intensif dans les communautés locales, dans des groupes petits et bien ciblés qui pourrait se réaliser, par exemple, dans les paroisses ou dans les comités de quartier, à côté de la restructuration à grande échelle des instances gouvernementales et/ou politiques qu'ils proposent.

Nous ne pouvons pas nous attarder davantage sur ce point. Quelqu'un pourrait objecter que tout cela est bien abstrait. Cependant, rien de cela n'est abstrait du tout si nous prêtons attention aux cas bien concrets. En effet, les gouvernements de la Bolivie et de l'Equateur ont fait les premiers pas vers l'Etat plurinational et la démocratie participative, communautaire et interculturelle en élaborant de nouvelles constitutions politiques qui remettent en cause la conception libérale qui a rendu possible la séparation de l'Etat et de la société civile. Séparation qui renvoie sans aucun doute aussi à la scission entre la politique et la religion. La nouveauté des constitutions bolivienne et équatorienne n'est pas le fait d'avoir introduit de nouveaux éléments dans un document déjà existant, mais d'avoir essayé de construire de « nouvelles logiques et formes de connaître, de penser, d'être et de vivre sous des paramètres radicalement distincts ».² Laurent Lacroix dit ceci à propos de ces constitutions : « [Elles marquent] sans aucun doute un changement important en termes de politiques ethniques. Désormais, la question autochtone ne fait plus l'objet de mesures spécifiques comme par le passé mais elle est appréhendée de manière transversale, systématique et permanente dans l'élaboration de politiques publiques et de normes législatives ».³ L'Etat plurinational met ainsi fin au

¹ *Ibid.*, p. 69.

² C. Walsh, « Interculturalidad, plurinacionalidad et razón decolonial », R. Grosfoguel et R. Amanza Hernández, *Lugares descoloniales. Espacios de intervención en la América*, op. cit., p. 115.

³ L. Lacroix, « Etat plurinational et redéfinition du multiculturalisme en Bolivie », C. Gros et D. Dumoulin Kevran, *Le multiculturalisme au concret. Un modèle latino-américain ?* Paris : Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2011, p.1. Concernant la numérotation des pages, nous suivons ici la version digitale <https://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-00684066/document>, consultée le 22/12/2015 15h45.

multiculturalisme libéral qui avait été adopté dans les années 1990 en Amérique Latine dans le but de prendre en compte la diversité culturelle, comme nous le rappelle L. Lacroix. Souvenons-nous de la distinction proposée par C. Walch entre multi et pluriculturalisme, reprise ici par Lacroix¹, bien que ce dernier considère que les différences entre l'une et l'autre ne sont pas si radicales : « Les objectifs fondamentaux de l'Etat plurinational sont similaires à ceux ébauchés par le multiculturalisme libéral ».² Ce dernier, dit Lacroix, se traduit simplement par un certain nombre de réformes intégrées dans les constitutions dans le but de reconnaître le caractère multiculturel et pluriethnique des sociétés. Ce n'est pas un vrai souci d'intégration mais des politiques spécifiques dites néoindigénistes. En Bolivie, la réforme constitutionnelle de 1994 donne une nouvelle définition de la république, elle est, selon l'article 1, unitaire, multiethnique et pluriculturelle accordant le statut de peuples aux populations autochtones, reconnaissant leurs droits collectifs et leurs aires géographiques spécifiques. En 2009, l'Etat plurinational a été instauré en Bolivie entraînant une série de changements importants dans la politique de ce pays. Il s'agit de « l'élaboration d'un projet politique novateur reposant sur de nouvelles formes de culture politique, de coexistence sociale et (inter)culturelle, de territorialité et d'institutionnalité de l'Etat. De manière générale, l'Etat plurinational permet d'envisager un dépassement du modèle historique 'uninational' des nations latino-américaines qui s'est prolongé à la fin du XXème siècle avec le multiculturalisme libéral. En d'autres termes, avec l'Etat plurinational, il s'agirait de consolider 'l'unité dans la diversité' ».³

Il s'agit en résumé d'intégrer « la société à des formes d'Etat et de gouvernement qui doivent reconnaître, en plus de la démocratie représentative, les démocraties participative, communautaire et directe ».⁴ Cela a été fait dans quelques pays latino-américains et d'autres semblent vouloir suivre leurs pas. La question qu'il faudrait se poser ici est de savoir si cette proposition latino-américaine peut être accueillie dans d'autres latitudes du globe. Cela reste à explorer. Il ne faudrait cependant ni diaboliser cette initiative ni la sacraliser. Elle n'est qu'une initiative qui essaie de répondre à la quête d'un groupe humain d'un monde différent de celui qui ne satisfait plus, et qui ne correspond surtout plus à la réalité telle qu'elle se présente aujourd'hui. Il faudrait peut-être que d'autres peuples s'organisent (mais surtout qu'ils osent !) pour trouver leur manière de rendre concrète cette idée.

¹ *Ibid.*, p. 11-12.

² *Ibid.*, p. 12.

³ *Ibid.*, p. 7. L'article de L. Lacroix donne des exemples concrets de nouvelles dispositions constitutionnelles, nous invitons le lecteur à s'y référer.

⁴ R. Prada Alcoreza, « Horizons de l'Etat plurinational », M. Lang et D. Mokrani (dirs.), *Au-delà du développement*, op. cit., p. 167.

La politique « éco-théo-sophique » que nous nous aventurons à proposer ici, toujours à la lumière de l'intuition cosmothéandrique de R. Panikkar, invite à repenser autant la politique actuelle qui se veut déliée du religieux que la religion/théologie qui ne s'intéresse plus au monde politique. En outre, la politique « éco-théo-sophique » prend comme principe directeur l'interrelation de tout ce qui existe. Ce principe implique, comme le proposent les partisans de l'Etat plurinational, de déconstruire et de reconstruire les notions de science et de connaissance, mais aussi de penser aux droits de la nature qui n'est plus un bien à consommer mais une entité qui a le droit d'exister, comme les hommes et les animaux, car tous forment un ensemble inséparable. Un des principes vitaux de la politique que nous proposons est le souhait de construire une nouvelle forme de vivre ensemble, dans la diversité et l'harmonie avec la nature. Ce principe essentiel comprend quatre autres sous-principes sous-jacents : la relationalité, la correspondance, la complémentarité et la réciprocité. Le tout renvoyant de nouveau à la Vie en plénitude dont parle Panikkar. Le « Buen vivir » que nous recevons permet qu'un autre contrat social soit mis en place, basé sur la relation entre les hommes et entre ceux-ci et la nature, tout cela dans le but de mettre fin à la fragmentation et de promouvoir l'articulation. L'idée est qu'on puisse non seulement survivre mais vivre en plénitude. Face à la crise écologique qui nous assaille, il se peut que le chemin ouvert par les nations bolivienne et équatorienne serve de modèle, non seulement à d'autres pays de l'Amérique Latine, mais aussi à des pays du monde entier. Voilà un autre beau prolongement ou une manière de donner une suite à l'intuition de notre auteur.

3.3 Ouverture : une politique « éco-théo-sophique » qui passe de l'univers au plurivers

Tout ce que nous venons de développer ouvre la voie tantôt vers une évidence tantôt vers une urgence : il s'agit de passer d'un *uni*-vers vers un *pluri*-vers ; il est donc question d'« oser le plurivers »¹, ce qui veut dire « oser s'ouvrir à la vie »² ; oser croire, aime dire Panikkar, que nous sommes tous dans une même aventure et cela non pas malgré mais grâce à nos différences. Et cela, nous le savons déjà, parce que nous n'existons pas séparés des autres (vivants et non-vivants). Mais, bien entendu, quitter les sécurités d'un *univers* bien connu déjà familier pour se mettre en route vers un *plurivers* inconnu, n'est sans doute ni facile ni évident.

¹ C'est le titre de l'ouvrage de Ch. Eberhard, *Oser le plurivers. Pour une globalisation interculturelle et responsable*. Paris : Editions Connaissances et savoirs, 2013.

² *Ibid.*, p. 13.

Ch. Eberhard illustre cette idée en faisant appel à la sagesse du Mulla Nasrudin.¹ On dit qu'un jour lorsque Nasrudin voyageait en bateau, une tempête s'est déclarée, si bien que l'embarcation a commencé à prendre l'eau. Tous essayaient de sauver le bateau en tentant de le vider de l'eau qui s'engouffrait de tous côtés. Nasrudin non seulement ne bougeait pas, mais il remettait de l'eau dans la barque. Le voyant, le capitaine lui demande : « Mulla, es-tu fou ? Que fais-tu ? Arrête ! Aide-nous ! Nous allons couler ! » Et Nasrudin de répondre : « Ma mère m'a toujours appris de me mettre du côté du plus fort ».² Cette métaphore illustre parfaitement la situation dans laquelle nous sommes ou nous pourrions être. La barque coule, il faut faire quelque chose pour la sauver. Et pourtant, pour ne pas être différents et pour qu'on ne nous pointe pas du doigt, nous préférons rester du côté de la masse. Eberhard affirme, croyons-nous, à la lumière de la pensée de Panikkar qu'il cite assez souvent : « Nous avons fondamentalement peur de nous ouvrir à la vie, au monde dans lequel nous vivons ».³ Ce n'est peut-être pas la peur de s'ouvrir à la vie. Qui ne veut pas vivre, et vivre pleinement ? C'est plutôt la peur de l'incertain, peur de quitter les routes bien balisées, pour s'aventurer dans la forêt touffue et sans chemins sûrs et reconnaissables. Le plurivers auquel nous nous sentons invités n'a pas d'autoroutes confortables avec des panneaux qui nous faciliteraient la circulation. Non ! Le plurivers est une aventure et comme telle, elle implique de construire ensemble un nouveau monde pluriel et certainement déstabilisant.

Dans la littérature à laquelle nous avons eu accès, rien ne semble indiquer que notre théologien espagnol ait prononcé le mot « plurivers » de manière explicite.⁴ L'idée n'est pas pour autant absente. Bien au contraire, tout pointe vers le dépassement de l'uni-vers, pour se diriger vers un pluri-vers. S. Latouche l'exprime lui aussi ainsi : « Je me souviens parfaitement d'avoir entendu notre ami [Panikkar] dénoncer ce que l'on appellerait maintenant 'la pensée unique' de l'*uni-versum* (un seul côté, tourné vers l'un) et plaider pour un '*pluri-versum*', un monde pluriel et même pluraliste. [...] Le fait est que, le plus souvent, il se contente d'utiliser le vocable plus ambigu de 'pluralisme'. Cependant, comme il lui arrive parfois de le préciser, il ne s'agit pas de cette incontestable pluralité *de facto* des sociétés contemporaines, mais d'un pluralisme *de jure* qui a tant de mal à s'imposer ».⁵ Quoi qu'il en soit, il vaut la peine de prêter

¹ Personnage mythique de la tradition soufie.

² *Ibid.*, p. 15.

³ *Ibid.*, p. 16.

⁴ Panikkar parle de « multiverso » (« multivers ») en étroite relation avec la Trinité : « Trinité veut dire alors cette vision de la totalité du multivers, dans laquelle toute est en relation avec tout » ; R. Panikkar, *Ecosofía*, *op. cit.*, p. 29.

⁵ S. Latouche, « Introduction au pluriversalisme de Raimon Panikkar », R. Panikkar, *Pluriversum. Pour une démocratie des cultures*, *op. cit.*, p. 7-8.

attention à la voie signalée par notre auteur, car elle pourrait nous aider à sortir d'un chemin qui risque de nous porter vers « le suicide de l'humanité ».¹

La politique « éco-théo-sophique » que nous proposons renvoie donc au plurivers, elle se détache de conceptions univoques et de chemins solitaires. C'est une politique qui croit au pluralisme de la vie et qui doit donc respecter et promouvoir un pluri-vers. Ceci peut se manifester de multiples formes, en des domaines également très variés. Nous souhaitons clore notre apport dans cette partie en faisant allusion à une application concrète, à savoir, la *pluri-versitas*, opposée à l'*uni-versitas*.

Les termes « universalité » et « université » font allusion tous les deux au *versus unum* ; ils renvoient à l'unité, à ce qui est unique, simple, indivisible, élémentaire et fondamental.² Le modèle paradigmatique se trouve tantôt dans l'Académie platonicienne, tantôt dans le Lycée aristotélicien (l'école péripatéticienne), deux lieux où se retrouvaient les « philosophes » pour proposer et discuter leurs théories. Néanmoins, « cette conception (eurocentrique) de l'origine de l'université ignore une tradition non-occidentale plus antique encore et qui a – entre autres – surtout deux références culturelles : la chinoise et l'arabe ».³ D'après J. Estermann, on trouve en Chine l'université la plus ancienne du monde, l'Université de Hunan, dans laquelle se situe l'Ecole Supérieure (Shangyang) qui daterait de la période Yu (2257 av. J.C. – 2208 av. J. C.). L'Université de Nanjing remonte à l'Académie Centrale Impériale de Nanking, fondée en 258 ap. J. C. Il y aurait bien d'autres universités, perses et arabes, qui pourraient se trouver à l'origine des universités européennes. La conquête de l'Amérique Latine a vu naître les premières universités sur le sol américain, suivant l'esprit de la contre-réforme et de la reconquête, face à l'occupation musulmane. Il semblerait que les premières universités fondées en Amérique Latine aient été celle de Saint Domingue, en 1538 ; l'Université de Saint Marc fondée en 1551 à Lima, Pérou ; l'Université du Mexique, en 1551 et l'Université Saint Thomas de Santa Fe à Bogota en 1580. Ce qui est vrai, c'est que la plupart des universités fonctionnaient selon la scholastique en vigueur en Espagne. Ces universités sont devenues des « bastions de la légitimation intellectuelle et 'scientifique' du pouvoir colonial, de ladite 'supériorité' de

¹ *Ibid.*, p. 12.

² A. Papaux l'appelle : « La fascination de l'Un ». Pour lui, il s'agit d'une tendance réductionniste : « la simplicité de l'unité l'emporte de beaucoup sur l'épaisseur de la diversité [...] ». Cette préférence pour *un* seul type de logique, déductive de surcroît, le traditionnel *logos*, répond à une donnée anthropologique occidentale fondamentale : le besoin de maîtrise, que le simple savoir-faire, l'habileté et moins encore la débrouillardise de la *mêtis* ne permettent aucunement d'assouvir » ; cf. A. Papaux, « Le retour du sacré : irréductionnisme et épaisseur des origines », G. Hess, D. Bourg (dirs.), *Science, conscience et environnement. Penser le monde complexe*, op. cit., p. 238-239.

³ J. Estermann, « Hacia una interversidad de saberes. Universidad e interculturalidad » ; disponible sur : <https://denixusta.files.wordpress.com/2012/08/interversidad-de-saberes.pdf> ; consulté le 23/12/2015.

l'esprit européen et de la fondation de l' 'infériorité' de la race 'indienne' et 'métisse' »¹, affirme Estermann.

Suivant les intuitions de notre auteur, nous proposons ici une politique qui a comme base une épistémologie perspectiviste, non pas un *versus unum*, mais un *adversus unum*.² L'interculturalité questionne la « supra-culturalité » et l' « universalité » de la vie académique de la plupart des universités qui ont toutes été bâties sur un même modèle de réflexion et de construction de la connaissance. Elles suivent toutes un même schéma de pensée et ne reçoivent comme étant vrai que ce qui est produit par ce genre de connaissance. C'est la méthode scientifique qui s'est imposée comme méthode universitaire, avons-nous dit. Même les sciences dites sociales et humaines doivent être, ou employer, la méthode scientifique pour qu'on puisse croire et se confier sereinement à leurs résultats. Ce qui n'est pas scientifique est de l'ordre de l'opinion, de la *doxa*.

Toujours dans le contexte latino-américain, le désir ardent de se démarquer ou de prendre une certaine distance par rapport à ce qui est un produit de la colonie a fait naître, voici quelques décennies, la proposition d'une « université pour le XXI^e siècle »³ dite « pluri-université ». J. Echeverría annonce de quoi il est question : « Si l'ontologie doit être pluraliste et non pas moniste, il nous faut introduire de nouvelles valeurs épistémiques qui serviraient de contrepoids à l'empire platonisant de l'universalité et à sa propension de voir le Un partout. Je parle de la pluriversité, c'est-à-dire de l'attitude épistémique qui cherche le pluriel tant dans les objets de la recherche que dans les sujets, les relations, les fonctions, les processus et les systèmes. [...] Le néologisme 'pluriversalité' résume cette attitude qui apporte un regard kaléidoscopique aux divers mondes et savoirs ».⁴ L'*universitas* a été organisée, depuis le Moyen Âge, en recherchant toujours l'accès à l'universel. C'est une conception arborescente de la connaissance et du savoir. A la base se trouve une pluralité (non pas un pluralisme) de disciplines séparées et subdivisées ensuite en d'autres versants plus spécialisés, tout comme les

¹ *Ibid.*, p. 5.

² L'expression a été employée par J. Echeverría, « Pluralidad de la filosofía : pluriversidad versus universidad », *Ontology Studies : Cuadernos de Ontología* 12, 2012, p. 373-388 ; disponible sur : <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5025090>, consulté le 22/12/2015.

³ C'est le titre de l'ouvrage de B. de Sousa Santos, *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad*. La Paz : Plural Editores, 2007.

⁴ J. Echeverría, « Pluralidad de la filosofía : pluriversidad versus universidad », *Ontology Studies : Cuadernos de Ontología* 12, 2012, p. 383 ; disponible sur : <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5025090>, consulté le 22/12/2015.

sciences naturelles sont, elles aussi, divisées en genres et en espèces.¹ En outre, chaque discipline doit avoir un *êidos* (εἶδος) qui lui est propre, aucune autre discipline ne peut avoir le même. Dans l'*universitas*, les disciplines se subdivisent et procèdent d'une même souche : la philosophie et/ou la théologie. Les universités reposent sur cet ordre : diversité et indépendance des disciplines, toutes subordonnées à la science de l'Être. Un grand nombre d'universités actuelles croient en et défendent encore ce modèle. Pour être justes, il faut aussi dire qu'une tendance à l'interdisciplinarité voit de plus en plus le jour dans les universités², même si la méthode interdisciplinaire ne consiste dans la plupart des cas qu'à confronter la spécificité des disciplines, dans le but d'y trouver d'éventuels points de recherche en commun.

La *pluriversitas* a un autre but, elle doit « promouvoir un modèle organisationnel des savoirs différents. Il faut imaginer, concevoir et construire des *pluriversités*, c'est-à-dire, des institutions qui, lorsqu'elles enseignent, recherchent et valorisent, ne soient pas orientées vers le un, mais vers le pluriel. Les « activités pluriversitaires » qu'il faut propulser n'auront pas comme objectif ultime la réduction de la multiplicité à l'unité [...] mais elles fomentent la recherche des différences, des nuances, de la diversité, de la variété et de la pluralité. [...] Les pluriversités doivent promouvoir les savoirs pluriversels ».³ Cela invite à repenser le rôle de l'université dans la société contemporaine. Ce rôle est actuellement défini par les marchés et l'économie⁴, par une politique bien spécifique et dirigée, si bien qu'un bon nombre de disciplines universitaires ne sont plus prisées ni recherchées par les jeunes, car elles ne sont plus sources de revenus importants. Elles débouchent généralement sur le chômage. Il s'agit en effet de ce que Napoleón Saltos Galarza appelle « un double siège »⁵ qui implique l'appropriation privée de la connaissance et le contrôle du pouvoir sur la connaissance. Ce

¹ G. Siegwalt parle du « cloisonnement des différentes sciences les unes par rapport aux autres » ; cf. G. Siegwalt, *Le défi scientifique. L'ébranlement de la civilisation moderne – l'université et la théologie – la sauvegarde de la création*, op. cit., p. 11.

² L'inquiétude écologique, dit G. Siegwalt, a été l'occasion, pour les Eglises protestantes d'Alsace, ainsi que pour l'Eglise catholique et pour certaines personnalités du monde scientifique, de se retrouver de manière interdisciplinaire ; voir G. Siegwalt, *Le défi scientifique. L'ébranlement de la civilisation moderne – l'université et la théologie – la sauvegarde de la création*, op. cit., p. 43 et suivantes.

³ J. Echeverría, « Pluralidad de la filosofía : pluriversidad versus universidad », art. cit., p. 384.

⁴ D. Bourg affirme que « le savoir n'est plus alors à lui-même sa propre fin, mais un moyen au service du marché », en faisant référence à la biologie et les OGM ; cf. D. Bourg, « Néolibéralisme et démocratie », G. Hess, D. Bourg (dirs.), *Science, conscience et environnement. Penser le monde complexe*, op. cit., p. 216.

⁵ N. Saltos Galarza, « La polifonía de Platón : de la universidad a la pluriversidad. Reforma universitaria y modernización » ; disponible sur :

<https://www.google.fr/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0ahUKEwilx-6h3PHJAhUGGw8KHVTEB0wQFgggMAA&url=http%3A%2F%2Ffiles.pluriversidad-oikologias.webnode.es%2F200000017-71d0172c90%2FLA%2520POLIFON%25C3%258DA%2520DE%2520PLAT%25C3%2593N%2520%281%29.pdf&usq=AFQjCNEylkiRZtyiCIMk-OPZlmx9cPnQnQ>, consulté le 23/12/2015.

double siège se présente sous deux formes différentes. D'une part, la rupture de l'hégémonie de l'université en ce qui concerne la production et la diffusion de la connaissance et, d'autre part, la formation de ceux et celles qui produisent la connaissance et des leaders de la société. B. de Sousa Santos¹ parle d'une double crise : crise d'hégémonie et crise de légitimation qui provoquent une crise institutionnelle. La principale conséquence de cela est que l'université a perdu l'exclusivité, elle n'est plus *Le* lieu de production de connaissance. Les *mass media*, par exemple, et les grandes entreprises le sont aussi devenus. L'entreprise privée dirige la recherche et l'apprentissage. Elle dit ce qu'il faut dire et faire. L'éducation est devenue en outre une marchandise, elle se réalise en fonction des besoins du capital et du marché. La prolifération d'universités privées en Amérique Latine en rend témoignage. Ajoutons à cela ce que Santos Galarza nomme une « deuxième arrivée », c'est-à-dire que l'éducation doit être inscrite dans une double ligne : d'une part, l'efficacité et la méritocratie et, d'autre part, la gouvernance et la participation citoyenne institutionnalisées. C'est une vision « banco-mondialiste » qui met l'accent sur la formation et non pas sur la production de connaissances. Il est évident que le rôle des universités dans ce contexte est celui de produire des cerveaux qui sachent répondre aux besoins du marché mondial. Beaucoup d'entre eux, par ailleurs, sont pris par les grandes entreprises (*brain drain*) et placés dans des endroits stratégiques du premier monde. C'est, redisons-le, de la marchandisation de l'apprentissage et de la connaissance. J. Estermann synthétise de la manière suivante ce que pourraient être les présupposés des universités² :

- a. Savoir est pouvoir. Il faut accumuler des connaissances tout comme on peut accumuler un capital.
- b. Caractère analytique. Il s'agit de connaître le monde à travers la décomposition de tout à son plus petit degré.
- c. Fragmentation du savoir. L'*homo academicus* est un spécialiste, détaché de la réalité comme un tout et comme étant relationnelle.
- d. Objectivité idéologique. C'est la recherche d'un savoir supra-culturel et universel. Toute référence à la subjectivité est une violation du principe d'objectivité et annule les résultats.
- e. Androcentrisme universitaire. L'université doit être « rigoureuse », « impartiale », « analytique », « quantifiable », entre autres, éléments d'une mentalité et d'une conception masculine.

¹ B. de Sousa Santos, *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad*, op. cit., p. 23.

² J. Estermann, « Hacia una interversidad de saberes. Universidad e interculturalidad », art. cit., p. 7-8.

- f. Structuration des connaissances. Le texte est devenu la référence en Occident. Le savoir implique lecture, analyse et interprétation des textes écrits, comme seul moyen de connaissance.
- g. Le fétichisme des diplômes académiques. Estermann affirme que les diplômes octroyés par les universités fonctionnent comme « monnaie universelle d'échange », tout comme le dollar. La certification (« diplômatisation ») crée une « oligarchie ou élite académique ».
- h. L'université otage de l'idéologie du marché. Pour le profit, les universités offrent des diplômes au service de l'idéologie néolibérale globalisée et globalisatrice.
- i. Détachement de la société civile. Les universités restent parfois des îles dans la mer des convulsions sociales. Elles deviennent quelquefois complices du *statu quo*, des élites conservatrices des sociétés nationales.

La *pluriversitas*, dirait Panikkar, a d'autres caractéristiques et d'autres buts. Elle est avant tout et surtout un lieu de dialogue dans la recherche du bien commun, construit par tous. Ainsi, le rôle de la *pluriversitas* n'est pas celui de se soumettre à un quelconque organisme ou entreprise, mais de construire ensemble un monde meilleur dans lequel les personnes vivent en harmonie ou font tout pour vivre en harmonie. L'écologie des savoirs et la traduction interculturelle dont parle B. de Sousa Santos visent le processus éducatif et impliquent une transformation profonde des systèmes officiels de l'éducation publique, l'éducation populaire et communautaire.¹ J. Estermann mentionne quelques traits qui définissent ce qu'il appelle l'*interversitas*, dans la ligne croyons-nous de la pensée de Panikkar. Il vaut la peine de les reprendre ici, en guise de conclusion de notre politique « éco-théo-sophique ».

- a. Le but principal de l'*interversitas* est d'apprendre le « Buen vivir » de tous (humains et non-humains). C'est la raison d'être de l'institution qui s'engage dans l'interculturalité.
- b. L'*interversitas* est toujours située dans un contexte social, culturel, historique et politique concret duquel elle tire ses nutriments et pour lequel elle travaille.
- c. L'*interversitas* doit vaincre la mono-disciplinarité des discours académiques. L'inter-trans-disciplinarité est un devoir éthique, car tout est en relation. Il faut également admettre qu'il existe d'autres formes de connaissance.

¹ Voir B. de Sousa Santos, *Refundación del Estado en América Latina*, op. cit., p. 122.

- d. Il faut rechercher un pluralisme épistémologique et méthodologique. C'est la position radicale de notre théologien espagnol. Estermann appelle cela « épistémologies et méthodologies contextuelles ». Le mot « contextuelles » est largement employé en Europe pour désigner ce que pourraient être des applications locales de *La* théologie. Reconnaître un pluralisme d'épistémologies et de méthodologies est plus que contextualiser la théologie ; c'est définir une autre manière de penser, d'être, d'apprendre et d'approcher la réalité.
- e. Il faut introduire des épistémologies gynophiles, affirme le philosophe et théologien suisse, de manière qu'on puisse contrer l'androcentrisme. Panikkar le disait également. Une approche féminine introduit d'autres visions du monde et des valeurs qui n'ont pas été prises en compte dans la vision masculine du monde.
- f. L'*interversitas* doit également repenser la méthode évaluative, les qualifications, les graduations et les certifications, en fonction d'autres sagesse culturelles et d'autres visions du monde. Le nouveau système doit inclure des capacités interculturelles, des capacités d'articulation, de nouvelles perspectives éthiques et de travail collectif et interdisciplinaire.
- g. Il est aussi urgent de fomentier des formes d'apprentissage basées sur le travail collectif. Estermann appelle cela l'inter-apprentissage, l'inter-enseignement et des formes plus conformes avec l'éducation populaire. L'univers scientifique n'est plus un savoir universel, mais occidental. Le savoir doit être autochtone, « vivencial » (pour la vie, pratique), pragmatique et contextualisé.
- h. L'*interversitas* doit inclure, dans la formation de tous, l'aspect spirituel et religieux, toujours dans un cadre de dialogue interculturel.

Notons que ces quelques traits reprennent en grande partie les intuitions de notre théologien espagnol : la recherche du sens de la vie (bonheur) en plénitude, l'attention toute particulière au contexte local culturel et historique, l'importance de l'interdisciplinarité, le pluralisme épistémologique que nous avons appelé perspectiviste, la prise en compte de l'élément ou de la dimension féminine de la réalité, le travail collectif comme un signe évident du dialogue et de l'interrelation, et l'importance de la spiritualité.

La politique « éco-théo-sophique » sait donc prêter attention aux expériences de vie alternatives. Elle reste attentive au pluralisme, sachant qu'il est une expression claire de la Vie qui est toujours diverse. Nous avons prêté une attention particulière à la notion de démocratie

et en avons fait la critique. La démocratie représentative ne semble donc plus répondre aux besoins de la vie en communauté. Une véritable démocratie doit donc promouvoir la participation, l'engagement de tous les citoyens. La vie politique ne doit plus être menée seulement par l'expert. Tous doivent s'intéresser à la vie de la collectivité. La théologie doit, elle aussi, prêter une attention particulière à la vie des gens. Elle ne peut pas se désintéresser de ce monde, sous prétexte que la vraie vie se trouve ailleurs. Cela n'est plus une théologie acceptable. L'intuition cosmothéandrique nous a également porté à reconnaître le rôle fondamental des nations par rapport aux Etats. L'Etat fait disparaître la diversité et tue le caractère pluriel de la société. Il faut trouver des alternatives telles que les Etats plurinationaux qui ont été proposés par certains pays latino-américains et qui ont commencé à être une réalité en Amérique du Sud. Finalement, nous osons proposer la *pluriversitas* comme une source de vie. Panikkar en avait eu l'intuition :

La transdisciplinarité représente un pas décisif vers l'interculturalité, mais nous sommes encore à l'intérieur de disciplines qui se prétendent universelles et qui appartiennent à une culture particulière. Nous sommes encore à l'intérieur du syndrome de la globalisation, tout comme le *studium generale* d'il y a quelques siècles croyait dans l'*ars magna* unique qui pourrait fonder une véritable *universitas*, en unifiant toutes les connaissances. Le défi de l'interculturalité est plus déconcertant, mais doit donc être plus humble et ne pas prétendre déplacer la transdisciplinarité mais la situer – et la relativiser. On se demandera si ce qui convient est l'*universitas* ou plutôt une *pluriversitas*.¹

Il faut rompre avec ce que B. de Sousa Santos appelle la capitalisation de l'université et la transnationalisation du marché universitaire² et passer d'une connaissance universitaire vers une connaissance pluriversitaire. Reste à définir en quoi consiste ce changement qui est bien complexe.

Une éthique et une politique « éco-théo-sophiques » ont été proposées dans les deux dernières parties de cette recherche. Elles appartiennent toutes deux à ce que nous avons appelé la « sagesse de la terre » prônée par Panikkar. L'éthique doit marcher de pair avec la politique. Nous arrivons de la sorte à la fin du parcours que nous nous sommes proposés de réaliser. Cela ne signifie pas que nous soyons arrivé au *terminus*, loin de là ! D'autres routes restent sans doute à explorer et des corrections pourront sans doute être faites à notre approche.

¹ R. Panikkar, « Religion, philosophie et culture », *art. cit.*, p. 119.

² B. de Sousa Santos, *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad*, *op. cit.*, p. 22-33.

CONCLUSION GENERALE

Il est aujourd'hui de plus en plus évident que la théologie doit revisiter ses contenus et se renouveler en fonction du contexte socio-politique. La théologie ne peut plus rester isolée comme si elle n'avait besoin de personne, elle ne doit pas rester insensible à la réalité des hommes et des femmes qui luttent pour survivre dans un monde qui leur est devenu hostile. Un discours trop académique, désincarné et désintéressé de la vie est à rejeter. La théologie doit essayer de construire des ponts avec d'autres sciences, elle ne doit surtout pas rester enfermée dans sa discipline. Il faut rechercher l'interdisciplinarité. Le caractère inter et pluri disciplinaire de l'académie justifie le détour que nous avons fait par l'histoire, la philosophie, les sciences naturelles et les autres champs de la réflexion. Cela nous a permis de dégager les enjeux de notre problématique et de soutenir l'approche que nous avons choisi de suivre. Ce caractère inter et pluri disciplinaire justifie également la structure que nous avons voulu construire. La première partie employée entièrement à la mise en contexte de notre thématique, nous a obligé à nous confier aux historiens, mais aussi aux philosophes, aux sociologues, parmi tant d'autres. Il en va de même des autres parties. Ce fut un choix salutaire et nécessaire. Nous avons découvert par ce biais la difficulté et l'énormité du sujet que nous allions aborder. L'extraordinaire production littéraire sur cette problématique a bien montré qu'il ne faut pas y aller trop hâtivement. Les différents champs concernés – politique, économique, psychologique, sociologique, entre autres – relèvent eux aussi la difficulté. Le théologien qui veut participer au débat écologique doit donc être bien informé et se faire une opinion précise.

La recherche historique que nous avons menée a montré un premier résultat important : si l'intérêt pour les relations entre les organismes et leur environnement est ancien, la discipline écologique en tant que telle est plutôt récente. Cela n'est pas banal. Le discours écologique en théologie est lui aussi très récent et il reste encore loin d'être unanimement admis. Nous avons reçu dans cette recherche comme étant vrais les arguments qui démontrent l'existence d'une crise environnementale. Le poids de l'évidence non seulement scientifique mais aussi sociologique, économique, anthropologique et politique nous a porté vers cette conclusion. Il y a bel et bien une crise que nous appelons « écologique » qui menace la planète tout entière. En outre, nous affirmons non seulement que c'est surtout l'espèce humaine qui est menacée, mais aussi qu'elle est la principale menace. Si des catastrophes climatiques et la disparition des espèces ont toujours existé, l'intervention de l'homme dans les derniers siècles a accéléré des processus naturels qui prenaient des milliers d'années. Tout ceci semble être une évidence de poids pour qu'on ne reste ni impassible ni insouciant. En tant que théologien, nous voulons et nous devons prendre une part active dans le débat.

La recherche historique nous a permis de découvrir que le XIX^e siècle est d'une particulière importance. Plusieurs ruptures se sont produites. C'est à ce moment-là que se sont produits une accélération dans la maîtrise de la nature, un changement dans la notion et la conception du temps et une reformulation des rapports qui existent entre les sciences physiques et chimiques et celles du vivant. A ce stade de notre étude et de notre analyse, le caractère relationnel de la réalité devenait aussi pour nous de plus en plus manifeste. L'être humain n'est pas un élément extérieur et indépendant de tout ce qui existe. Tout est en relation de dépendance. Voilà une première conclusion claire et patente.

Il nous est apparu comme urgent de trouver une réponse à la question : d'où vient cette crise ? ce qui voulait dire s'interroger sur ses sources. Avec un grand nombre d'auteurs nous affirmons que l'homme est la principale (non pas l'unique) source de destruction de l'environnement, notamment par l'utilisation démesurée de la technologie. S'il est vrai qu'elle est synonyme de bien-être, de plaisir et de longévité et qu'elle procure une certaine forme de bonheur en contribuant particulièrement au succès matériel des hommes ; il est aussi vrai que la multiplication des produits qui exigent l'utilisation des combustibles de plus en plus énergivores risque de générer une plus grande dégradation de la planète. L'être humain n'a pas été capable de repérer avec sagesse les limites des ressources naturelles. La crise écologique renvoie donc à une crise anthropologique. Le théologien espagnol que nous avons étudié reste sur ce point quelque peu ambigu. Tantôt il demande de se décentrer, de supprimer tout « centrisme », tantôt il affirme et confirme le rôle fondamental et central de l'être humain dans la réalité cosmothéandrique, si bien que l'« Homme » représente le pont entre la dimension divine et la dimension cosmologique. Pour cette raison, nous croyons qu'un langage anthropocentré est inévitable. Nous affirmons qu'une vision toute particulière de lui-même a pu porter l'homme vers une considération exagérée de sa condition. Il faut reconnaître qu'une certaine interprétation de la vision judéo-chrétienne du monde aurait pu également contribuer à gonfler cette vision de soi-même. Un Dieu tout-puissant et transcendant qui crée un homme à son image et ressemblance aurait pu insuffler un esprit de supériorité par rapport aux autres créatures. Reconnaître la faute veut dire conversion et métanoïa. Ce dernier terme a été adopté et adapté par les écologistes eux-mêmes. R. Panikkar en fait mention dans ses écrits. Reconnaître notre rôle prépondérant ne veut pas dire avoir le droit de tout faire. Au terme de cette recherche, il faut bien reconnaître que la question écologique ne fait pas l'unanimité chez les religieux, les laïcs, les pasteurs et les prélats, malgré l'urgence prêchée par les autorités. Sur ce point Panikkar est bien cohérent avec sa proposition. Un Dieu absolument transcendant est

une illusion, tout comme un homme entièrement matériel. L'inter-in-dépendance dont il parle touche toutes les dimensions de la réalité : Dieu, Homme, Monde. Rien n'existe sans les autres, y compris, bien entendu, Dieu lui-même, car ce sont les relations qui font exister et non pas une éventuelle essence individuelle.

Nombreux sont les chercheurs qui ont fait sonner le signal d'alarme. Nombreux sont aussi ceux qui ont trouvé les causes de la crise et ceux qui ont proposé des solutions. Ce qui semble évident c'est qu'il faut réapprendre à écouter la terre, qu'il nous faut une nouvelle relation avec le cosmos. Nos aïeux étaient capables de comprendre les « mots » prononcés par leur environnement simplement parce qu'ils en faisaient partie. Nous sommes aujourd'hui entourés de béton, de ciment et de formes carrées. La nature est en dehors de nous. L'homme contemporain ne sait plus parler avec la nature, mais il sent encore l'attrait très fort qui l'invite à se recueillir dans le sein qui lui a donné la vie. Certains diraient qu'il s'agit d'un instinct primitif qui reste en nous.

Dans cette recherche, nous avons fait un autre choix. Nous suivons et croyons à la proposition de notre auteur qui invite à se cultiver, à revenir à soi. C'est sur la base d'une attention plus profonde à soi que cultiver le Soi sera aussi possible. Se cultiver soi-même est déjà un premier pas vers la contemplation de l'univers. Il n'est pas possible de prendre soin du cosmos sans avoir senti d'abord le besoin de prendre soin de soi-même. L'étonnement est également un pas indispensable vers le respect. Elle se trouve à l'origine de la philosophie et de la théologie. Et pourtant, on dirait bien que l'homme d'aujourd'hui ne ressent plus d'admiration. Il est ingénu de penser que la nature va être respectée si l'on ne sent pas d'admiration. C'est bien pour cela que la proposition qui défend et invite au retour au monde sauvage a tellement de partisans dans l'actualité. Nous-mêmes, nous nous sentons parfois tentés par ce courant. Il n'y a rien de plus beau qu'un endroit naturel qui garde toute sa virginité ! Cette idée se trouve à la base de la création de parcs nationaux. Il faut la garder et la promouvoir de plus en plus. Il est également indispensable d'encourager et de soutenir les initiatives qui demandent la création d'un droit qui protège l'environnement. Nous sommes en faveur de cela. Cependant, nous réaffirmons notre conviction : la solution aux problèmes écologiques ne se trouve pas dans les actes extérieurs, mais dans la transformation profonde de l'être humain. C'est bien pour cela que nous acceptons l'idée qui dit que nous sommes dans une crise anthropologique. C'est aussi pour cela que nous adhérons davantage à l'écophilosophie, tout particulièrement à l'écophilosophie proposée par notre auteur. Elle est d'une grande richesse, pas encore valorisée suffisamment par les philosophes et les théologiens. Il est curieux que ce

soient les anthropologues et les sociologues qui aient été les premiers à reprendre et à relire les propositions de notre auteur dans le contexte francophone.

Adhérer à l'écosophie signifie adhérer à une critique du développement capitaliste débridé et à un examen de la croissance démesurée et incontrôlée. Cela implique aussi d'accepter qu'il nous faut un nouveau processus de décolonisation qui favorise la vie, la relationalité et la complémentarité. La décolonisation ne doit pas être mise en pratique seulement pour les anciennes colonies. Les contemporains ont tous été colonisés par les valeurs de la société consumériste, superficielle et vide de sens. De cette colonisation il faut aussi se dégager. Il s'agit de vivre bien et non pas de vivre mieux.

Si l'écosophie avait pu naître en même temps que l'écologie, ce n'aurait été que dans des temps très récents que ce concept aurait vu le jour. Le philosophe norvégien A. Næss en est le créateur. Les recherches que nous avons menées nous portent à croire que Panikkar a bu lui aussi à cette source. Il s'en est inspiré pour l'élaborer ensuite et suivre son propre chemin. Une des sources de l'intuition cosmothéandrique est sans doute l'intuition écosophique de A. Næss. C'est pourquoi nous retrouvons chez ces deux auteurs un certain nombre de termes, d'expressions et d'idées similaires, tels que le changement d'attitude, la critique de la modernité, le soi et le Soi, l'unité dans la diversité, l'engagement politique, entre autres, comme nous avons pu le constater.

Dans notre recherche, nous avons été témoin d'une lecture toute particulière de l'histoire faite par Panikkar qui met en exergue le moment de la conscience. S'il affirme ne pas s'agir d'une description chronologique mais d'une approche kairologique, des événements historiques marquent le passage d'un moment à l'autre. La nouveauté de cette approche se trouve dans le fait que l'auteur met en lumière non pas tant ces événements mais la conscience que l'homme acquiert vis-à-vis de la réalité. Remarquons que Panikkar assimile la notion de conscience à celle de mythe. Pour lui, il s'agit en effet d'une même réalité, c'est-à-dire de l'horizon d'intelligibilité d'une personne ou d'une communauté. Cela renvoie de toute évidence au mythe qui prédomine, à un moment donné, dans le temps et dans l'espace. Cela fait que tout acte de connaissance aura ainsi une perception sous-jacente. Dans la lecture de l'histoire que fait notre auteur, il y aurait ainsi trois moments bien spécifiques appelés non-historique, historique et transhistorique. Ces noms en disent long sur la préoccupation de Panikkar : la réalité ne peut pas être réduite à une approche purement historique ou mathématique. La preuve c'est que, avant et après le temps dit historique, il y a eu deux moments qui sont allés au-delà de l'histoire. Le premier, non-historique, parce que simplement le moment n'était pas encore venu, et le

troisième, transhistorique, parce que l'homme s'est rendu compte qu'il fallait le dépasser. La proposition est intéressante. Il reste que l'oubli ou le rejet du futur dont parle Panikkar peut être dangereux. H. Jonas montre bien l'importance de penser au futur dans le cadre de la crise écologique. Il faut bien arriver à penser aux futures générations et non pas seulement au moment présent. Panikkar pourrait être interprété de cette manière. Nous croyons, cependant, que dans son esprit cette idée n'est pas présente du tout. Compte tenu d'une certaine fuite du monde présent, prêchée par quelques adeptes des Eglises chrétiennes, Panikkar insiste sur le caractère définitif du moment présent. Il n'y a pas de Royaume de Dieu qui ne passe pas par cette terre. Cette idée, dans le cadre d'une dogmatique orthodoxe, peut aussi paraître s'éloigner de la tradition. Nous ne le croyons pas. Panikkar ne souhaite pas, encore une fois, parler d'une vie après la mort, il met l'accent sur cette vie, ici et maintenant. Le Royaume de Dieu débute maintenant, il coïncide avec la vie que chacun vit dans ce monde. D'une autre vie, il dit ne rien savoir. En tout cas, s'il y en a une autre, elle dépendrait de la vie qu'on aurait menée ici. Panikkar rejette ainsi la division élaborée par Augustin qui dit qu'il y a deux cités : la cité de Dieu et la cité des hommes. Pour notre auteur, il n'y a qu'une seule cité de Dieu et elle est bien dans ce monde (*oikos*), c'est la cité des hommes. Or, si la cité de Dieu est déjà dans ce monde, il faut en prendre soin, il faut la garder correctement.

Cette lecture de l'histoire sert de base ou de fondement pour tout ce qui viendra ensuite. En effet, les présupposés et les fondements de la pensée de Panikkar prennent appui essentiellement sur quatre idées. Premièrement, sur l'idée de l'unité de toute la réalité. C'est la principale lutte de notre auteur, bien qu'il ne soit pas le seul à la mener. Il faut éviter de fragmenter la réalité, il ne faut ni la scinder en deux ni la réduire à une seule chose : ni le dualisme, ni le monisme. La réalité ne peut pas être appréhendée par le seul esprit scientifique ou mathématique. Et Panikkar sait bien de quoi il parle puisque lui-même était aussi un scientifique. Nous pouvons avoir accès à la réalité tout entière en articulant la foi et la raison, le *logos* et le *mythos*. On sent bien derrière les mots, une critique de l'approche kantienne qui affirmait l'impossibilité de connaître le noumène ; nous n'aurions accès qu'au phénomène. Le théologien espagnol croit que le noumène peut être connu si l'on arrive à articuler *logos* et *mythos*, la foi et la science. C'est bien la base de son intuition dite cosmothéandrique. Le mystère peut donc être pénétré, grâce à la participation qu'aurait l'être humain à la dimension divine. Le mythe est revêtu d'une importance singulière chez notre auteur. Il ne faut surtout pas le confondre avec la légende ; le mythe est l'autre face de la réalité, il est l'horizon de compréhension dans lequel s'inscrit l'expérience. Nous vivons tous dans des mythes qui

expliquent notre manière d'agir et de vivre. Le mythe n'est donc pas un retour aux temps mythiques, mais une manière de comprendre l'homme dans le monde. C'est bien pour cela que *mythos* et *logos* doivent aller ensemble, tout comme théologie et spiritualité sont aussi inséparables. Car une théologie qui ne renvoie pas à la vie n'est pas vraiment significative. Ces propositions doivent être comprises dans un contexte bien précis : Panikkar refuse de séparer *praxis* et théorie. L'une doit toujours et constamment se rapporter à l'autre.

Le langage quelque peu mystique, voire ésotérique, employé par notre auteur, a une source bien spécifique. Panikkar s'inspire de la tradition orientale dans laquelle il a vécu très longtemps. Il est fort connu qu'il essaye de réaliser une articulation entre les traditions occidentale et orientale. Panikkar donne en outre un nouveau sens au mot « mystique ». Pour lui, il n'est pas question d'actes bizarres ou lointains de la vie de tous les hommes. La mystique doit être comprise comme une spiritualité du moment présent. Voici une découverte importante de notre travail. Le réel, redisons-le, ne peut pas être perçu uniquement par le *logos*, car il y a, en outre, ce qui est indescriptible, c'est-à-dire le spirituel, le mystique, et cela n'est « vu » que par un œil spirituel, par l'intuition, par la foi, par la sagesse. Nous autres, Occidentaux, ne connaissant pas du tout ou connaissant peu la tradition orientale, notamment l'approche *advaita*, mais pas seulement, avons donc du mal à soupeser les mots et les idées exposés par Panikkar. Un travail d'approfondissement reste à faire sur ce point pour ne pas mésinterpréter, déformer ou dénaturer ses affirmations. C'est sans aucun doute un premier chantier à explorer dans une recherche future.

Il n'est pas superflu de souligner dans cette conclusion l'importance de la critique faite par Panikkar du temps, conçu comme une entité extérieure et étrangère à l'homme. C'est aussi une critique de la société consumériste et capitaliste. Car pour notre auteur le temps et l'Etre sont inséparables. Il n'y a pas de temps en dehors de l'homme qui le conçoit. Lorsque l'homme cesse de vivre, le temps s'arrête avec lui. La société de consommation et un certain courant philosophique ont fait du temps une entité vivante extérieure à l'homme. Panikkar préfère rester dans la ligne de pensée augustinienne qui comprend le temps comme une donnée, dirait-on aujourd'hui, psychologique. Si le temps et l'Etre sont indissociables, il est possible de charger de sens l'instant présent. Le passé n'intéresse que parce qu'il illumine le présent et le futur parce qu'il devient un élan pour l'action présente. L'instant présent chargé de sens est pour Panikkar un temps tempiternel. En lui confluent l'histoire et l'éternité. C'est bien pour cela qu'il faut insister sur les rythmes oubliés par le contemporain. Les rythmes ne sont pas linéaires, ils avancent et reculent, ils donnent un poids particulier aux moments ponctuels. Le

risque, nous venons de le dire, c'est de « consommer » toute l'énergie dans le seul moment ponctuel et d'oublier que d'autres après nous auront aussi le droit de vivre leur instant présent. Il faudrait d'une manière ou d'une autre articuler présent et futur, proche et lointain, sans oublier le passé qui a bien des choses à nous apprendre. Je vis ma vie présente au maximum, je la charge de sens et de plaisir, mais sans oublier que ce que d'autres ont fait ont mis notre vie en danger et sans oublier non plus que d'autres viendront et feront de même. Penser seulement au présent pourrait nous faire aussi perdre la mémoire. Nous ne croyons pas que Panikkar invite à tout cela, mais le risque est toujours réel.

Un autre débat important auquel renvoie l'approche de notre auteur est celui de l'ontothéologie. Dieu ne montre pas un seul visage, mais des visages. Il a cependant été identifié à l'Etre, de manière qu'il fut reconnu comme étant l'Etre absolu. Pour Panikkar, cela pose problème. Reprenons ce magnifique passage dans lequel notre auteur pose la difficulté avec acuité : « La question sur Dieu n'est pas d'abord la question sur un Etre, mais la question sur la réalité. Si la 'question sur Dieu' cesse d'être la question centrale de l'existence, elle n'est plus alors la question sur Dieu, et celle-ci se déplace vers la problématique qui a pris sa place. Nous ne discutons pas du fait de savoir s'il existe un Quelqu'un ou un Quelque chose avec tels ou tels attributs. Nous posons la question du sens de la vie, du destin de la terre, de la nécessité ou non d'un fondement ».¹ Le théologien espagnol déplace, comme nous le voyons, la problématique vers une question existentielle. Tout discours sur Dieu doit renvoyer à la vie, au sens de l'existence de toute chose. Il ne faut donc pas faire converger l'Etre et Dieu, il faudrait plutôt désontologiser la divinité ou dédiviniser l'Etre. Car la convergence entre Dieu et l'Etre fait tomber dans l'anthropomorphisme, l'ontomorphisme et le personnalisme. Panikkar n'est pas le seul à vouloir réaliser ce travail de désontologisation, il semblerait même qu'il y ait beaucoup d'autres auteurs, selon l'affirmation de J. Greisch. Pour notre théologien espagnol, le désir de dédiviniser l'Etre ou de désontologiser Dieu se présente comme un drame en trois actes dont le premier est la négation de l'Etre (athéisme), le second la négation du non-être (apophatisme) et le troisième la relativité radicale, celle-ci étant la proposition adoptée par lui. Dieu est donc pure relation au point qu'il ne peut pas se gouverner par lui-même. Panikkar part bien entendu de la Trinité chrétienne lorsqu'il affirme que Dieu n'a pas de soi-même, puisqu'il est un « je », un « tu » et un « il », qui « s'inter-changent dans la périchorèse trinitaire ». Dieu n'est pas l'autre, il n'est pas un objet et pour cela il ne peut et ne doit pas être pensé comme un objet. L'esprit cartésien qui pose l'objet face à un sujet et le raisonnement aristotélicien qui

¹ R. Panikkar, *L'expérience de Dieu*, op. cit., p. 14.

réfléchit avec des substantifs ont du mal à penser les relations. Ce sont justement les relations qui donnent l'existence et non pas une éventuelle essence individuelle. Il faut dire que l'intuition de notre auteur n'est pas nouvelle, mais il l'a poussée jusqu'au bout, si bien que ses affirmations sont extrêmement radicales et difficiles, parfois, à assumer pour un théologien ou simplement pour un chrétien habitué à un certain langage. Dire que Dieu est à la fois immanent et transcendant peut être choquant, tout comme affirmer qu'il ne peut exister en dehors du monde et de l'homme. La théologie a depuis toujours affirmé et vécu de la présupposition de l'autonomie de Dieu. Le faire dépendre des réalités matérielles peut signifier lui faire perdre sa magnificence, voire aussi sa divinité. Pour Panikkar, Dieu est le mystère qui n'existe pas séparément et en dehors de moi. Il est plutôt « le noyau » le plus propre à tout être, si bien que « plus 'je suis', plus je suis proche de cette racine divine », aime à dire notre auteur. Faisant cela Panikkar « matérialise » la divinité et « divinise » les choses créées. Cela n'est pas non plus nouveau, les pères de l'Eglise parlent eux aussi de la divinisation de l'homme. Encore une fois, Panikkar pousse très loin ces affirmations en faisant de toute chose une manifestation du divin. Bref, tout est lié et en entière dépendance. Rien n'existe, même Dieu, en dehors de la Trinité Radicale qui est Dieu-Homme-Monde. Panikkar prend appui, encore une fois, sur la plus primitive tradition chrétienne pour faire sa proposition. Cette tradition dit que c'est par le Christ que tout ce qui existe participe de Dieu. Christ est donc le pontife entre Dieu et la création, tout comme l'homme est aussi le pontife entre Dieu et le cosmos. Il n'est plus seulement question de dire que le Christ a rapproché l'homme de Dieu, mais qu'il a réuni dans une seule famille toute la création : l'homme, les animaux, les plantes, enfin, tout. Panikkar refuse de donner l'exclusivité à l'homme, même s'il a une place privilégiée. C'est justement par le Christ que la Trinité Divine et la Trinité Radicale se retrouvent.

La théologie trinitaire a été l'objet d'un renouveau lent mais important dans le contexte plus large de la théologie systématique. La christologie et la pneumatologie y ont joué un rôle fondamental. On ne peut pas (on ne doit plus !) « comprendre » Dieu en dehors du Christ et du Saint Esprit. C'est dans ce contexte que la proposition de Panikkar doit également être lue et comprise, bien que notre auteur boive aussi à d'autres traditions, notamment l'orientale. La théologie trinitaire avait un langage univoque grâce aux manuels largement répandus et utilisés par les théologiens. Il n'en est plus ainsi, la théologie trinitaire a commencé à changer, selon V. Holzer, dès qu'elle a abandonné ce genre littéraire pour privilégier et « s'épanouir dans des

œuvres qui portent la marque de leurs auteurs et des combats intellectuels qu'ils ont menés »¹. Encore une fois, l'apport de notre théologien espagnol doit être compris dans ce renouveau de la théologie trinitaire. La notion de croissance mentionnée de nombreuses fois dans ses écrits en est une preuve évidente. La théologie doit croître, elle doit s'épanouir dirait V. Holzer. Rester dans le même terreau et ne pas prêter attention aux changements peut signifier la mort. La mort et la résurrection sont un symbole puissant. Comme toute la réalité, les religions, mais aussi la théologie, doivent évoluer, doivent mourir pour pouvoir renaître renouvelées. Panikkar aime à dire que c'est la réalité dans son ensemble, Dieu-Homme-Cosmos, qui doit grandir et la croissance implique forcément continuité et nouveauté.

Le renouvellement de la théologie suppose pour Panikkar de réaliser deux passages. D'une part, passer d'une pensée substantielle à une pensée relationnelle et, d'autre part, passer du monothéisme au Dieu trinitaire. C'est en synthèse le programme de notre auteur lorsqu'il propose son intuition cosmothéandrique. Panikkar y insiste à temps et à contretemps sur le fait que l'Être n'est pas seulement substance, il est avant tout relations. Un être isolé est une fantaisie, il n'existe pas. Tout ce qui entoure l'être humain le détermine et le façonne d'une manière ou d'une autre, aussi bien les autres êtres humains que les plantes, les animaux et les choses dites inertes. Cette dernière notion, par ailleurs, doit être revisitée et renouvelée. Car en fait, même les choses supposées sans vie ont une dynamique interne et sont, d'une certaine manière, vivantes. Teilhard de Chardin et la nouvelle science quantique le croient aussi. L'homme est la flèche pensante de l'évolution, mais il n'est pas le seul à évoluer. Tout dans l'univers bouge et se dirige vers un plus haut degré d'évolution. Pour T. de Chardin, certains êtres sont plus portés vers l'extérieur que d'autres, si bien que leur évolution prend beaucoup plus de temps. Panikkar ne veut pas parler d'évolution, car cela implique de regarder vers le passé. Il veut privilégier le moment présent. Croître est donc une norme générale. Ce qui ne grandit pas meurt. Mais ce qui croît doit également mourir pour renaître.

Revenons à la critique de la pensée substantielle. En effet, notre auteur est convaincu que certains phénomènes de la vie comme l'amour, la volonté ou la liberté, n'appartiennent pas au domaine de la substance, mais à celui des relations. L'amour n'a pas de substance, la volonté et la liberté non plus. Ils n'existent pas matériellement parlant, ils sont vécus comme des expériences, des sensations, des attractions. Et pourtant, ils sont bien là. Ce sont plutôt des

¹ V. Holzer, « Conclusion. 'Formes' et 'figures' de la théologie trinitaire au XX^e siècle. Eclatement ou convergences possibles des points de vue ? » ; E. Durand et V. Holzer (dirs.), *Les réalisations du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*, op. cit., p. 333.

forces qui entraînent deux êtres l'un vers l'autre. Cela ne peut être compris que par les relations existantes et réelles, subsistantes et subjacentes à tous les êtres. Si ce sont les relations qui font exister, alors rien ne peut être pensé et décrit d'une manière isolée. Tout dépend de tout. Cela fait aussi que la réalité soit beaucoup plus complexe que l'on ne le croyait. Mon corps est matériellement et chimiquement en un permanent échange avec ce qui l'entoure, si bien qu'il est constamment modifié et altéré. Il n'est jamais le même, il change toujours. Il en va de même pour la psychè qui partage des informations minute après minute avec les autres êtres. On pourrait ici mentionner une relation intéressante entre écologie et psychologie, voire aussi entre spiritualité et psychologie, que nous n'avons pas développée, mais qui touche aussi de très près notre sujet. Il s'agit de l'écopsychologie de plus en plus présente dans les études écologiques, quoique pas encore tout à fait acceptée et qui avait déjà été pressentie par Carl Jung. Les anglophones ont travaillé beaucoup plus cette question comme le montre le récent ouvrage de M. M. Egger, *Soigner l'esprit, guérir la terre. Introduction à l'écopsychologie*, basé sur une recherche qui a comme références principales les auteurs nord-américains. Ceci est un autre intéressant et important chantier à explorer dans une future recherche interdisciplinaire.

Pour notre auteur, il est évident que Dieu ne peut pas être pensé comme étant une substance. Il juge, en effet, nécessaire et urgent de penser la Trinité en tant que relations subsistantes et non pas substantielles, de manière à avoir une totale relativité entre les personnes divines, s'impliquant et s'excluant mutuellement. La Trinité Radicale supposerait qu'il y a également des relations essentielles et constitutives entre tous les êtres. Affirmer que rien n'existe de manière isolée veut dire que tout dépend de tout pour exister. Une chose, une personne ou quoi que ce soit ne peut pas exister de manière isolée. Pour qu'il y ait existence, il faut des relations. Panikkar résout ainsi la difficile question de l'immutabilité et de l'impassibilité divines, tant prônées et défendues par la théologie chrétienne substantialiste. Si Dieu lui-même est soumis et dépendant des relations, il est aussi exposé à la mutabilité et aux passions. Il faut dire que ceci n'est pas non plus nouveau. Un certain nombre d'auteurs s'étaient déjà posé la question et avaient déjà avancé des réponses, tels J. Moltmann et L. Boff. Panikkar choisit de s'éloigner de la tradition qui fait des relations des accidents, pour affirmer, comme nous le savons déjà, que les relations sont essentielles et non pas accidentelles. Elles sont constitutives de l'être. Nous découvrons derrière ces idées la présence de la philosophie et de la spiritualité orientales, notamment l'école bouddhiste dite Mahayana. Ceci pourrait être, encore une fois, l'objet d'un futur approfondissement.

Pour parler de Dieu, Panikkar refuse aussi de le réduire au monothéisme. Les chrétiens ne sont pas monothéistes, ils croient au Dieu trinitaire. La critique du monothéisme n'est pas non plus nouvelle ; chez notre auteur, elle renvoie à la critique du Dieu Etre Absolu ou Substance Absolue. Le monothéisme est un système parfait. Dieu devient autosuffisant et fermé, bien qu'il n'ait pas de limites. Ainsi, face à un Dieu omniscient, tout-puissant et éternel, il n'y a rien en dehors de la portée de son savoir et de son pouvoir ; il aurait, aussi, la clé de tous nos propres problèmes et interprétations. L'Etre Suprême a une absolue et immédiate juridiction sur toute notion, pensée, sentiment ou être. Or, Dieu n'est rien de cela. Il ne peut même pas être pensé. Le seul de la Trinité dont on peut parler avec précision est le Fils. Panikkar rejette, d'abord l'existence d'un Etre Absolu et, pour cela, l'existence d'une transcendance exclusive. En outre, notre auteur rejette l'idée d'une « Intelligence Suprême » et le fait qu'un tel Dieu-Etre-Absolu puisse être tout-puissant et omniscient, car pour cela même il est incapable d'entrer en contact avec le monde matériel. Le Dieu Substance Absolue doit rester renfermé « dans son univers » pour conserver ses traits divins, et cela au détriment même du Christ. Et, nous le savons aussi, pour Panikkar, le Dieu Trinité ne peut pas être compris sans le Christ, tout comme le Christ, n'est pas compréhensible sans la Trinité. Celle-ci est une conclusion importante pour la suite de la proposition de notre auteur. La Trinité ne peut pas être réduite au monothéisme, si bien que le Dieu des chrétiens n'est pas « mono... », il est Père, Fils et Esprit Saint, comme nous l'a transmis la tradition.

Concernant Dieu le Père, notre théologien ne s'éloigne pas de la tradition chrétienne la plus classique, en affirmant que tout ce que le Père est, il le transmet au Fils et tout ce que le Fils reçoit, il le donne au Père. Ce mouvement de l'un vers l'autre est l'Esprit. Voilà une belle synthèse de la Sainte Trinité. Panikkar essaye en outre d'articuler les pensées occidentale et orientale lorsqu'il parle de la Trinité, car elle est, d'ailleurs, un invariant cosmothéandrique. C'est bien pour cela qu'il développe la notion de vide pour parler du Père. Si le Père engendre le Fils, ce qu'est le Père, le Fils l'est aussi. Et, puisque le Père est en tant qu'il se donne, on pourrait aussi affirmer que le Père n'est pas, il n'a pas d' « ex-sistence », car il aurait tout donné dans la génération du Fils. C'est ce que Panikkar appelle « la croix dans la Trinité », très proche de la pensée de Moltmann. Ainsi, puisqu'il se donne entièrement, on ne peut rien dire de lui, parce qu'il n'a même pas de « soi-même », sinon il ne serait pas Père. En engendrant le Fils, le Père donne tout.

Concernant le Fils, il faut reconnaître que les choses se compliquent. Panikkar suit la tradition jusqu'à un certain moment, puis il s'en éloigne. Nous avons mentionné les risques

que cela implique. De la tradition, notre auteur prend l'idée que c'est le Fils qui agit, qui crée et qui est. C'est par lui que tout a été fait et c'est par lui, aussi, que tout existe. Il est le lien entre le ciel et la terre, entre le créé et l'incrée, entre le temporel et l'éternel, car le Christ – compris comme le Fils de Dieu – est l'unique médiateur. C'est grâce au Christ que la matérialité entre dans la divinité et que la divinité entre dans la matérialité. Panikkar s'éloigne de la tradition lorsqu'il fait de Jésus seulement une figure historique, une manifestation du Christ total, car le Christ est plus grand que lui. N'encourt-on pas le risque de tomber dans le docétisme ? Probablement. Encore une fois, le désir de créer un récit qui prenne en compte toute la réalité, donc aussi toutes les cultures, a amené Panikkar à considérer que le Christ est partout présent, sous d'autres formes que celle de Jésus. La tradition chrétienne la plus classique a déjà tranché sur ce point, nous n'avons pas à prendre ici une décision. Il est pour nous en revanche important de reconnaître la pertinence de la doctrine trinitaire dans la réflexion théologico-écologique. Quant à l'Esprit Saint, il est défini comme étant le retour à soi-même du Père en tant que source. C'est ce qui lui permet d'engendrer le Fils, parce qu'il a reçu en retour la divinité qu'il lui avait remise. C'est la périchorèse dont nous avons parlé. L'immanence du Père qu'est l'Esprit est aussi l'immanence du Fils. Panikkar ne s'éloigne pas de la tradition en disant que l'Esprit est la communion entre le Père et le Fils.

Voilà la base, le fondement, le substrat et/ou le ciment de l'intuition de Panikkar. La Trinité Divine est l'assise sur laquelle notre auteur construit son intuition sur la Trinité Radicale qui est une autre manière de nommer l'intuition cosmothéandrique. Toute la pensée de Panikkar s'organise autour de cette intuition : sa philosophie, sa théologie, son éthique, sa politique et son écosophie, comme nous l'avons vu. Elle est d'une grande richesse et permet de repenser les problèmes écologiques de notre société actuelle en d'autres termes que ceux de la théologie de la création. Panikkar affirme qu'il existe une Trinité Radicale qui serait un reflet de la Trinité Divine. La Trinité Radicale ou relativité radicale de la réalité tout entière est un reflet de la relativité radicale trinitaire. Pour notre théologien, l'univers tout entier est une image ou un vestige de la Trinité, dans le sens des relations qui la constituent. Il prend appui sur la plus pure tradition théologique pour élaborer et développer son intuition. Il aura ainsi recours aux termes circumincession et périchorèse, immanence et transcendance, parfois employés, d'après certains auteurs, incorrectement. Panikkar souhaite montrer que l'on ne peut pas penser la réalité comme étant composée de substances isolées, tout comme on ne peut pas penser la Trinité Divine comme étant une substance absolue, sans tomber dans des contradictions. Ceci permet à notre auteur de proposer que Dieu, Homme et Monde ne font qu'un seul et même

élément de la réalité. C'est, dit-il, un invariant théanthropocosmique présent dans toutes les traditions et cultures. Dans notre recherche, nous n'avons pas pu vérifier de manière approfondie cette affirmation. Ce qui est vrai, en revanche, c'est que, dans la tradition chrétienne ancienne et dans plusieurs autres traditions, notamment orientales, cela semble être un fait reçu. Cela nous permet de conclure que notre auteur aurait raison sur ce point. Concevoir donc la réalité comme étant composée de trois éléments à l'image de la Trinité Divine n'est pas une invention de notre auteur sans une assise dans la réalité. Ce qui est en revanche nouveau, c'est la manière dont l'auteur déploie cette image.

En effet, pour Panikkar tout dans la réalité est porteur d'une triple dimension : divine, humaine et cosmologique ou, en d'autres termes, d'une dimension divine, d'une dimension matérielle et d'une dimension consciente. Il n'est pas difficile de « voir » ces dimensions dans les êtres humains. Il est en revanche moins facile de les déceler tant dans Dieu ou la divinité que dans le cosmos. Pour ce faire, il faut bien comprendre comment Panikkar définit chacune de ces dimensions. La dimension divine ne renvoie pas à Dieu lui-même, mais à cette dimension qui fait que tout est inachevé. Tout ce qui existe est en processus de croissance, d'évolution diraient certains auteurs, rien n'est achevé ou fini. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre le mot « infini », c'est-à-dire que tout ce qui existe se dirige vers un plus haut degré de perfection ou de plénitude. La dimension humaine n'est pas autre chose que la dimension consciente de la réalité. L'homme est le principal porteur de cette dimension même s'il n'est pas le seul. Il y a en Dieu et dans tout ce qui existe (animaux, plantes et les choses « inertes ») une dimension de conscience, grâce à l'interrelation qui existe entre toutes les choses. Tout ce qui existe a un point en commun ou de convergence : la Vie. Une plante qui « fait des efforts » pour vivre a un certain degré de conscience. La dimension matérielle n'a besoin d'être démontrée ni pour les hommes ni pour les animaux, les plantes et les choses. En revanche, affirmer qu'il y a une dimension matérielle en Dieu peut être non seulement en contradiction avec la tradition mais aussi en contradiction avec la définition même qui nous a été transmise de ce terme. Si Dieu représente l'infini, la plénitude, la totale perfection, comment peut-il avoir une dimension matérielle ? Encore une fois, Panikkar n'invente rien, il renvoie à la tradition chrétienne la plus pure. C'est par le Christ, le Fils du Père, que Dieu participe de la dimension matérielle de la réalité. Il se voit ainsi affecté et touché directement, si bien qu'il doit aussi croître avec toutes les autres dimensions de la réalité. Panikkar n'est pas le seul à parler d'un Dieu qui souffre et qui est crucifié.

Nous nous sommes donné comme problématique et hypothèse de travail ceci :

La crise écologique semble exiger une réponse radicale qui tienne compte de toute la réalité. Ne faut-il pas compléter l'écologie avec une écophilosophie et faire en sorte que toutes deux cheminent ensemble ? Ne doit-on pas faire accompagner, voire précéder, la théologie de la création, d'une théologie trinitaire renouvelée ? Ne faudrait-il pas affirmer avec J. Moingt : « Il est donc urgent de repenser la création dans une perspective trinitaire, pour qu'elle remplisse à nouveau le rôle de chemin de l'homme vers Dieu que lui assigne la révélation, et de renouer à cet effet le lien entre l'acte créateur et les relations d'origine qui structurent l'existence trinitaire de Dieu ? ».¹ Il apparaît que R. Panikkar répond positivement à ces questions, c'est le chemin qu'il ose emprunter pour aborder cette problématique, celui de la théologie trinitaire qu'il appellera « Intuition Cosmothéandrique ». Est-ce une vraie alternative pour sortir de la crise écologique ?

Avons-nous confirmé ou infirmé cette hypothèse ? Le parcours que nous avons suivi nous permet de dire que la proposition de Panikkar est tout à fait cohérente et très riche de sens pour aborder la question de la crise écologique. Elle aide à avoir une autre vision du monde, conçu maintenant non pas comme un ensemble ou une collection de choses qui suivent ou peuvent suivre un chemin individuel et sans conséquences vis-à-vis des autres. La Trinité Radicale, reflet de la Trinité Divine, invite à penser à un monde où tout est en relation permanente. Ce qui est fait par un des membres de cette communauté de vie est ressenti d'une manière ou d'une autre par les autres membres de cette communauté. Un arbre coupé, une montagne détruite, un homme tué, des animaux qui disparaissent, des enfants qui meurent de faim, tout cela affecte, touche et modifie l'ensemble de l'existence, parce que tout participe de la même Vie. Il y a là une mystique particulière et profonde qui ne peut pas s'acquérir sans un retour à soi-même, sans une certaine vie contemplative. L'admiration devant la grandeur de l'univers, avons-nous dit, se trouve à l'origine de la philosophie et de la théologie. Il faut récupérer cette capacité d'admiration qui gît encore au plus profond de nous-mêmes. Relisons ce texte merveilleux de notre auteur : l'intuition cosmothéandrique affirme que Dieu, l'homme et le monde sont « en collaboration intime et constitutive pour construire la réalité, pour faire avancer l'histoire, pour continuer la création. [...] Dieu, homme et monde sont engagés dans une seule et même aventure, et c'est cet engagement qui constitue la vraie réalité ».² A quoi pourrait-il servir de prolonger la vie humaine jusqu'à cent ans ou plus, s'il n'y a plus d'endroits pour se reposer, si cela se fait au détriment d'une partie de l'humanité qui n'arrive à vivre que

¹ J. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme. De l'apparition à la naissance de Dieu*, t.II, vol. 1, op. cit., p. 294-295.

² R. Panikkar, *Vision trinitaire et cosmothéandrique : Dieu-Homme-Cosmos*, op. cit., p. 165.

quarante ans ou juste un peu plus que cela ? La recherche d'autres mondes habitables n'est-elle pas un symptôme d'une maladie profonde de l'être humain qui ne se sent plus partie de ce monde ? Hannah Arendt nous le rappelait déjà il y a plus de quarante ans.¹

La proposition de Panikkar est si riche et novatrice qu'elle nous a poussé à aller encore plus loin. Nous aurions pu en rester là, cela aurait été déjà un grand pas. Il nous a paru important de montrer davantage la fécondité de cette intuition. Cela nous semble s'être manifesté de manière évidente dans au moins deux domaines : l'éthique et la politique. L'intuition cosmothéandrique a des conséquences importantes dans ces deux champs.

La troisième partie de notre recherche était censée répondre à une série de questionnements. En creusant plus profondément sur cette problématique, nous nous sommes aperçus que l'éthique théologique et/ou la théologie morale ont toujours essayé de répondre aux mêmes questions, centrées toutes sur l'impératif moral : Qu'est-ce qu'on peut faire ? Qu'est-ce qu'on ne peut pas faire ? Qu'est-ce qui est permis ? Qu'est-ce qui est défendu ? Il nous a paru évident que l'éthique chrétienne a été réduite pratiquement à la question de l'obligation. Sur ce point, nous avons cru comprendre que l'intuition de Panikkar nous portait davantage sur la question du bonheur, c'est-à-dire sur la recherche du sens de la vie. Bien entendu, il s'agissait de savoir si l'éthique théologique que nous avons était suffisante ou si elle apportait une réponse satisfaisante aux problèmes posés par la crise écologique. Nous nous sommes demandé s'il nous en fallait une autre. Peut-être la théologie trouve-t-elle dans sa riche tradition éthique une réponse appropriée. La réflexion menée en philosophie nous a aidé à jeter un peu de lumière sur cette question.

La quête concernant les mots et les définitions nous a fait nous pencher sur la précision proposée par Comte-Sponville, plus en accord avec notre propos. Cet auteur propose de ne pas choisir entre morale et éthique, car elles doivent aller ensemble. C'est aussi notre conclusion. Nous croyons cependant que pour des raisons bien précises que l'on a essayé d'explicitier, la société contemporaine a mis davantage l'accent sur les normes à accomplir, c'est-à-dire qu'elle a insisté plus sur la déontologie que sur les finalités. Nous croyons aussi que ce privilège octroyé aux normes se répète également en théologie. Il s'avère donc urgent et nécessaire de

¹ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 33.

recupérer la téléologie et d'arriver à atteindre un équilibre pour que notre réflexion soit significative dans le contexte de la crise écologique.

Nous avons aussi été porté à préciser notre position en éthique dite environnementaliste. Cette recherche se situe dans la ligne de l'écocentrisme holiste prôné par Callicott, bien que nous croyions qu'il est inévitable de tenir un certain discours anthropocentré. Panikkar, nous l'avons dit, préfère supprimer tous les « centrismes » tout en donnant une place privilégiée à l'homme. Ce qui est certain, c'est qu'il faut renoncer à l'anthropocentrisme, aux pathocentrismes et aux biocentrismes, car ils ne tiennent pas compte de toutes les entités. Callicott a pris une place préférentielle dans notre travail. Son écocentrisme holistique qui accorde un statut très important aux relations, est très proche de celui proposé par notre théologien espagnol, R. Panikkar. Rappelons que pour Callicott, « concevoir une chose implique nécessairement d'en concevoir d'autres et ainsi de suite jusqu'à ce que soit pris en compte, dans son principe, le système tout entier »¹, si bien que les choses n'existent pas isolées, leur essence est déterminée par leurs relations, ce qui fait qu'un spécimen serait la somme des relations adaptatives, à travers l'histoire, que son espèce a eues avec le monde. Callicott et Panikkar croient tous les deux que les relations sont antérieures aux choses.

La position de Callicott est particulièrement riche. Pour lui, l'obéissance à la loi doit être complétée par une sensibilité et une conscience morale. Ce qui semble être bien dans la ligne de Panikkar. Callicott invite à définir la manière dont les gens devraient agir entre eux et dans leur environnement naturel, et à avoir une représentation plus organique de la nature humaine. Pour lui, les hommes sont essentiellement liés à leur environnement, ils sont définitivement dépendants les uns des autres. Comme nous l'avons montré, Callicott développe une « éthique environnementale interculturelle » qui suppose « un renouveau d'une multiplicité d'éthiques environnementales traditionnelles qui font écho à l'éthique environnementale internationale fondée sur la science ».² Pour l'auteur, il faudrait accorder les éthiques environnementales les unes aux autres et suivre une même partition de manière à « orchestrer efficacement toutes les voix qui chantent l'harmonie de l'homme et de la nature à travers le monde ».³ Il faut donc trouver une éthique qui arrive à canaliser le réseau multiculturel d'éthiques environnementales. Panikkar accepterait sans doute la première partie de la proposition de Callicott. Nous ne sommes pas sûr qu'il aurait accepté la deuxième partie qui

¹ J. B. Callicott, *Ethique de la terre*, op. cit., p. 98.

² J. B. Callicott, *Pensées de la terre*, op. cit., p. 40-41.

³ *Ibid.*, p. 298.

inviterait à trouver une éthique internationale. Comme nous l'avons vu, pour Panikkar toute prétention à l'universalisation est à rejeter. Sur ce point et compte tenu du contexte actuel, nous pensons que la recherche d'un accord minimal entre tous les acteurs internationaux est une bonne chose. Un nouveau contrat qui prenne en compte la relation de l'homme à la nature nous semble être nécessaire, tout comme il serait urgent de respecter la diversité. Panikkar se méfie, à tort ou à raison, de tout ce qui pourrait avoir prétention d'universalité. Il ne nie pas cependant le fait qu'il faut toujours chercher l'union et non pas la séparation. Nous croyons qu'il est possible et souhaitable de trouver une harmonisation entre l'universalité et la particularité, entre la déontologie et la téléologie. Panikkar et Callicott se séparent aussi sur la place accordée à la science. Callicott attribue une place de préférence à la science alors que Panikkar invite à ne pas regarder la réalité du seul œil scientifique. La science offre une vision du monde qui doit être complétée par celle de la foi. Sur ce point, nous devons conclure qu'il n'est pas impossible, qu'il est même souhaitable et également urgent de trouver une harmonisation, un dialogue conséquent entre foi et raison, sans donner pour autant la priorité ou le privilège à aucun d'entre eux. La proposition de Panikkar nous semble donc sur ce point plus cohérente et complète.

Nous nous sommes également demandé s'il y avait ou non une éthique chrétienne dans le but de savoir si elle répond ou non aux problèmes posés par la crise écologique. Cette éthique ou morale chrétienne était autrefois une évidence. Selon Pinckaers, ce n'est que dans les années 1970, quelques années après le concile Vatican II, qu'un débat entre une morale autonome et une morale de la foi est né, posant la question de la relation entre raison et révélation au sujet de la morale. Le parcours suivi nous permet de conclure d'une part, que les débats sont restés ancrés dans le domaine de la loi et qu'ils n'ont abordé ni la question du sens de la vie ni celle des vertus. D'autre part, ces débats ont montré qu'il y a effectivement une éthique et/ou une morale chrétienne bien spécifique. Il nous semble particulièrement important de souligner dans cet espace la valeur de la théologie trinitaire. L'éthique chrétienne doit avoir comme toile de fond et comme fondement les relations intratrinitaires. C'est la valeur spécifique de cette éthique. Elle peut donner les arguments les plus importants pour une éthique chrétienne en écologie. L'éthique chrétienne doit alors avoir une très claire spécificité, car croire en Dieu trine signifie croire que tout est en relation. Cela, à vrai dire, n'est pas nouveau ; la théologie l'a toujours dit mais en se centrant uniquement sur l'homme lui-même et sur Dieu. Peu de fois le théologien admet dans cette communauté d'amour les autres créatures (animaux, plantes et autres choses). L'homme disparaîtrait s'il oubliait de quoi il est fait. Il est divin tout comme il est aussi chair et esprit. L'éthique chrétienne a oublié d'inclure dans sa réflexion ce dernier

aspect. Tout tourne autour de l'homme et de son alliance avec Dieu. L'éthique chrétienne a exclu de sa réflexion le Monde, les choses, les animaux, les plantes, créatures elles aussi de Dieu, comme si elles n'étaient pas également des sujets de droit, mais surtout des patients moraux.

A la lumière de la crise écologique, nous devons conclure que l'éthique chrétienne doit donc être remise en chantier. Et puisqu'il s'agit de l'homme, il faut également repenser l'anthropologie théologique. Nous recevons l'idée selon laquelle la crise écologique est avant tout une crise anthropologique et, de ce fait, aussi une crise culturelle. Nous affirmons avec Panikkar que la théologie doit croître, qu'elle a besoin d'articuler et non pas de diviser. Avec un certain nombre d'auteurs, nous croyons donc qu'il faut remettre la théologie en chantier et que la réflexion écologique est devenue un moment propice pour le faire. Nous estimons également que la théologie n'a pas encore pris conscience de l'urgence de la crise écologique et du besoin de participer de manière plus évidente et ordonnée dans les débats. Il faut dépasser les discours trop abstraits et traditionnels. L'éventuelle disparition de l'être humain, tout au moins d'une partie (ce qui est déjà malheureusement une réalité), devrait être l'objet d'une plus franche préoccupation. Trois idées nous ont paru particulièrement importantes dans ce contexte : d'abord, le rapport universel-particulier, ensuite la reterritorialisation ou la décolonisation de l'imaginaire théologique, et finalement, l'inter-fécondation de cultures. Une éthique qui prête attention à la question écologique doit repenser le sens de la proximité. Proche et lointain sont maintenant des termes relatifs. La contamination et le réchauffement climatique n'ont pas de frontières. Nous sommes désormais tous proches les uns des autres. Ceci est fondamental. Mais, il faudrait aussi faire évoluer la théologie dans le sens d'une reterritorialisation, dans le sens d'un réapprentissage et d'une récupération des attitudes positives envers la vie. Il faut donc « décoloniser l'imaginaire »¹, ce qui veut dire croire à la possibilité de construire un monde ou des mondes alternatifs. Nous avons dit que le terme « reterritorialiser » signifie récupérer ce qui a été volé, notamment la terre et l'esprit qui l'accompagnait. Il faudrait que la théologie récupère ce qui lui a été pris ou ce qu'elle a oublié ou a laissé de côté. Insistons tout particulièrement dans cette conclusion sur le fait que décoloniser l'imaginaire ou reterritorialiser supposent de reconnaître qu'une seule culture ne peut pas offrir la réponse aux complexités de la crise actuelle. Il nous faut absolument reconnaître le monde d'autrui comme un monde légitime. Pour Panikkar cela signifie qu'il faut une ouverture interculturelle. Reterritorialiser l'éthique théologique veut donc dire accepter

¹ S. Latouche, *Décoloniser l'imaginaire*, op. cit., notamment son introduction.

que la réalité soit faite de relations. Tout cela nous renvoie au dernier point : l'inter-fécondation de cultures. Cela veut dire qu'il est essentiel de reconnaître l'existence des autres, admettre d'autres mondes possibles. Ce n'est pas une question folklorique, il est question de dialoguer, de parler et de laisser parler. Panikkar propose l'amour comme étant le but suprême. L'inter-fécondation des cultures doit se réaliser par l'engagement politique auquel tous les chrétiens doivent se sentir invités.

L'intuition de Panikkar a une éthique implicite que nous nous sommes proposés d'explicitier. Elle a comme présupposés trois idées essentielles. D'abord, la valeur relationnelle de tout ce qui existe, ensuite une anthropologie cosmothéandrique, et finalement, une épistémologie que nous avons voulu appeler perspectiviste. Concernant le premier point, nous avons découvert la richesse de la réflexion philosophique, notamment le questionnement sur une éventuelle valeur intrinsèque des choses. L'éthique théologique ne s'est pas encore posée cette question. La valeur intrinsèque des choses, pourrait-on dire à partir de la théologie de la création, est un acquis. Tout a de la valeur par le fait même que c'est Dieu qui l'a fait. La pensée du philosophe Callicott est particulièrement féconde, car elle entrevoit déjà l'importance des relations. Nous devons dire tout de même qu'il est nécessaire de poser la question autrement. Parler de la valeur intrinsèque des choses risque de toujours renvoyer à l'individualité, à l'essence particulière des choses, si bien qu'elles auraient de la valeur uniquement en elles-mêmes. Or, il faudrait insister non pas seulement sur la valeur individuelle, mais surtout sur la valeur relationnelle. Rien n'existe et ne pourrait exister de manière isolée. Cela est une abstraction, affirme Panikkar.

La manière dont l'homme a été pensé doit aussi se transformer. L'homme n'est pas une créature solitaire et isolée qui se promène dans un joli jardin dont il serait le roi. Cette pensée doit changer. L'homme entretient des relations constitutives avec toutes les entités, naturelles et non naturelles. C'est ainsi que nous avons proposé le principe suivant : « L'homme est une réalité cosmothéandrique », ce qui veut dire que l'être humain est en relation d'inter-indépendance vis-à-vis de Dieu et du Monde. Cela suppose de penser l'homme avant tout comme une unité, mais aussi comme étant infini, une personne et un mystique. Si l'homme occupe une place privilégiée dans la réalité, il n'est pas seul, les autres membres de la communauté de vie lui donnent aussi l'existence et l'être. L'homme considéré comme une réalité cosmothéandrique est corps, est âme et est esprit ; il n'a pas un corps, une âme et un esprit comme s'il s'agissait de trois parties juxtaposées. L'homme contemporain a perdu cette unité, car, comme nous l'avons dit, la société consumériste ne veut ni d'âme ni d'esprit. Ni la

spiritualité ni un esprit réflexif ne sont importants. Une machine est suffisante. Il est donc essentiel pour nous que l'homme contemporain se redécouvre comme étant corps, âme et esprit, comme étant une unité inséparable. Nous considérons primordial de récupérer la conscience de cette unité. Pour prendre soin de la planète, il faut d'abord se connaître soi-même pour pouvoir ensuite prendre soin de soi-même et des autres. Reconnaître l'unité de tout ce qui existe est un premier pas vers la responsabilité. C'est bien pour cela que nous affirmons qu'il faut donc un nouveau modèle théologique qui considère la terre non seulement comme un lieu de passage qui va disparaître, mais comme étant une partie de l'être de l'homme. La théologie de Panikkar est une théologie mystique qui prend appui sur la notion de sagesse. Et celle-ci renvoie à une connaissance qui aime et à un amour qui connaît. La modernité nous a fait croire qu'on peut connaître sans aimer et aimer sans connaître. L'intuition de Panikkar dit que connaissance et amour de Dieu, de l'Homme et du Monde vont ensemble.

Une épistémologie que nous avons appelée « perspectiviste » se dégage de cette vision particulière de la réalité. Panikkar n'accepte pas la possibilité d'une connaissance objective de la réalité, car, pour lui, il n'y a pas de faits objectifs ou en soi, tout comme il n'y a pas de connaissance d'une chose sans la perspective de celui qui connaît. La connaissance a une connotation différente chez Panikkar, elle est à tenir ensemble avec l'amour. La connaissance se produit lorsque celui qui connaît sort de soi-même, en d'autres termes, lorsqu'il aime cela même qu'il reconnaît à travers l'amour comme étant sa propre connaissance. Cette sortie de soi-même est l'amour. Aimer veut dire se donner soi-même. Cela renvoie, nous l'avons dit, à la Trinité Divine. C'est la donation totale du Père au Fils et du Fils au Père qui produit l'amour. Si la connaissance et l'amour sont distincts, on ne doit pas les séparer. Chez Panikkar, cette question invite à maintenir unies la connaissance scientifique et celle de la foi qu'est l'amour. L'éthique écosophique que nous proposons à partir de l'intuition du théologien espagnol doit être capable d'aller au-delà du postulat de Parménide qui affirme que la pensée révèle l'être. La connaissance ne peut pas être déconnectée de celui ou celle qui connaît ni de l'objet ou de la chose connue. Cela nous renvoie de nouveau aux relations. Tout est en relation. L'éthique que nous voulons proposer invite à la connexion et non pas à la séparation, mais toujours dans la distinction, selon ce que Panikkar nomme l'« inter-in-dépendance ». Autrement dit, les choses dépendent les unes des autres, tout en gardant leur indépendance. Ce monde relationnel touche aussi la manière de connaître.

Les discussions auxquelles nous avons fait allusion nous ont permis de dégager une éthique « éco-théo-sophique » qui a comme point de départ la communauté. Particulièrement

intéressante est la réflexion de Panikkar sur la relation entre mythe et éthique. Panikkar affirme que l'homme rationnel moderne a « tué » ou a voulu tuer le mythe ; une fois qu'il l'aurait fait, cet homme rationnel peut vouloir aussi démythifier la morale. Les gens dits civilisés vivent selon leurs normes sans jamais se poser de question. C'est-à-dire qu'ils vivent dans leurs mythes. Mais lorsqu'ils commencent à douter, la morale entre en crise. Trouver les causes de la morale signifie qu'elle cesse d'être morale, dit notre auteur. Elle devient une logique ou une science. La morale devient ainsi un *logos* et cesse d'être un *ethos*. Le bien devient une connaissance et le mal une erreur : « La morale cesse d'être morale, elle devient une réglementation pragmatique de la coexistence »¹, dit Panikkar. La morale serait ainsi le résultat de la rationalisation, proposée ensuite sous la forme de préceptes. Panikkar est convaincu que dans notre société, il est devenu essentiel de trouver une explication aux normes établies ou à établir. C'est pour cela qu'il croit qu'il faut « remythifier » la morale. Comme nous l'avons vu, Panikkar estime qu'il y a une relation inversement proportionnelle entre la morale et la raison. Ainsi, lorsque la connaissance augmente, la morale diminue et *vice-versa*, même si les deux sont interconnectées, si bien qu'il n'existe pas de morale sans connaissance et qu'il n'y a pas de connaissance pure. En général, on ne discute pas sur les valeurs morales qu'on accepte. Cette idée doit être bien comprise, autrement elle pourrait poser des difficultés. Mal comprise, en effet, elle pourrait être interprétée comme si tous ceux qui pensent ou raisonnent les préceptes étaient forcément immoraux. Autrement dit, seulement ceux qui reçoivent la morale sans la raisonner seraient acceptés comme des personnes moralement correctes. Or, il n'en est pas ainsi. La pensée de Panikkar s'inscrit dans un courant bien spécifique. Le disciple ne questionne pas son maître, il reçoit de lui les normes et préceptes comme étant une vérité. S'il est incapable de le faire, il faut renoncer à se faire accompagner dans ce chemin de sagesse. C'est bien pour cela que la plupart des contemporains ne questionnent pas certaines valeurs (la démocratie, la loyauté, la justice, entre autres), elles sont implicites et vécues de manière quasi spontanée sans même y réfléchir. Lorsqu'on y pense, le risque est de faire de ces valeurs une pratique rigide, sans âme. Celui qui aime ne doit pas savoir qu'il aime, autrement son amour n'est plus amour mais une pratique rationnelle maîtrisée, non spontanée. Ceci nous a porté à proposer comme une éthique implicite à l'intuition de notre théologien, l'éthique des vertus. Nous sommes convaincus que l'éthique de la loi doit être aujourd'hui complétée et guidée par l'éthique des vertus. Elle est nécessaire dans une société qui croit de moins en moins à la loi et qui ne sait plus quel est le sens de la vie. Ce n'est pas l'obligation qui sauvera la planète, mais

¹ R. Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, op. cit., p. 75.

la conviction réelle de tous de changer de direction. Panikkar propose de revenir à soi-même, de se cultiver pour pouvoir accomplir le commandement de cultiver la terre. Cela veut dire qu'il faut que l'homme se renouvelle d'abord lui-même. C'est la seule manière de changer sa vision du monde. Ceci est une conclusion importante de notre travail : un homme heureux est celui qui a découvert le sens de sa vie dans l'ensemble de la communauté de Vie. Il se sait vulnérable et pour cela digne de recevoir le soin des autres. Mais il sait aussi que les autres sont également vulnérables et qu'il doit leur venir en aide. Encore une fois, la loi peut m'obliger à prendre soin d'autrui, des hommes, des femmes et de la planète aussi, mais cela ne va rien changer. C'est la conviction et l'amour dont parle Panikkar qui le feront. Car si je suis convaincu qu'il faut être juste, qu'il faut dialoguer, qu'il faut faire confiance et collaborer, c'est là que le monde deviendra un lieu différent. Voilà l'éthique que nous croyons trouver derrière l'intuition cosmothéandrique de notre auteur. Elle est très riche et féconde. L'homme contemporain doit se redonner la possibilité de croître, non pas de l'extérieur. Il doit récupérer la capacité d'admiration, de contemplation et pour cela, il faudrait qu'il réapprenne à faire silence, pour qu'il puisse célébrer le don de la vie. La difficulté, il faut le reconnaître, vient au moment de mettre en pratique cette idée. Comment faire pour qu'une éthique « éco-théosophique » soit une réalité ? Il faudrait sans doute réfléchir sur l'éducation et le rôle essentiel des éducateurs, mais aussi sur le rôle des autorités et leaders religieux. Il faudrait que les uns et les autres assimilent les valeurs dont nous parlons, pour qu'après ils puissent les transmettre. Il faudrait qu'il y en ait quelques-uns qui aient assimilé d'abord ces valeurs pour les transmettre ensuite aux autres. Nous ne pouvons pas développer davantage ce point, c'est sans aucun doute un autre chantier qui s'ouvre devant nous pour une future étude.

L'intuition cosmothéandrique nous a amené à également réfléchir sur la politique, notamment sur sa relation avec la théologie. Nous avons découvert la scission qui s'est produite entre ces deux domaines et l'alternative proposée par notre auteur. Le monde politique avec ses personnages et ses discussions a perdu sa crédibilité. Ce discrédit est devenu une réalité partout dans le monde. En outre, il est bien clair pour la plupart des gens qu'il ne faut pas mélanger la politique et le religieux. Les enfants boivent de la doctrine de la laïcité dès leur plus jeune âge. Politique et religion et/ou théologie sont ainsi deux domaines à ne pas tenir ensemble. Nous connaissons maintenant les causes d'une telle division. Il ne faut pas pour autant théologiser la politique, tout comme il faut éviter la politisation de la théologie. Il est à présent évident que l'Etat a complètement absorbé la politique et que le religieux a été proscrit

du politique. Or, nous devons conclure, d'après les recherches menées, que le fait religieux est encore présent dans toutes les sociétés du monde, dans certaines plus que dans d'autres. Le religieux persiste et revient sous des formes nouvelles, même dans la politique, ce qui fait qu'il est aujourd'hui nécessaire de bien comprendre ce phénomène.

Panikkar a montré qu'il connaissait les discussions autour de la question théologico-politique, ainsi que les auteurs qui ont fait et qui font des efforts pour redonner une place à la théologie dans la politique et *vice versa*. Panikkar est convaincu, et c'est ainsi qu'il le propose explicitement, qu'il faut unir, connecter, assembler, au lieu de diviser, séparer et fractionner. Politique et religion/théologie doivent ainsi aller ensemble. Et nous avons pris connaissance de ses arguments. Nous devons conclure qu'il est important de rester toujours dans la plus grande prudence. La politique ne peut pas se désintéresser ou rejeter sans plus le religieux, tout comme la religion et la théologie ne doivent pas non plus se débarrasser du politique. Il en va de la vie même de tous. Cela, bien entendu, à condition qu'il y ait un profond respect de chacun pour le domaine de l'autre. Le mot chéri de notre auteur revient de nouveau dans ce contexte : l'inter-in-dépendance. Car tout est en relation, tout est lié, tout en gardant son identité propre.

L'intuition cosmothéandrique invite à aller au cœur du politique, c'est ce que Panikkar a appelé le métapolitique. C'est l'alternative qu'il propose. Nous croyons que plus qu'une alternative, il s'agit d'un nouveau fondement sur lequel on pourrait construire d'autres mondes possibles. Le métapolitique suppose de récupérer le cœur du politique, il s'agit d'aller jusqu'à l'assise anthropologique du politique, c'est-à-dire, le sens de la vie. Le métapolitique veut donc rétablir le lien entre l'activité politique et le sens de la vie de l'être humain dans le cosmos. Ce qui nous semble précieux chez Panikkar, c'est l'effort de réflexion fait pour éviter la fuite du monde présent vers d'autres mondes, réels ou fictifs, ou bien le désir de trouver un refuge dans une intériorité malsaine ou dans l'acosmisme. Insistons sur ce point. Panikkar ne souhaite pas renouer à nouveau la religion et la politique. Son objectif est d'aller au-delà du système politique. De même que l'homme ne peut pas être réduit seulement à son corps, de même le politique ne peut pas être réduit aux systèmes. Il est donc question de retrouver l'âme de la politique, ce qui lui donne son ciment et sa raison d'être. Pour notre théologien, cela est évident, l'âme de la politique est la vie elle-même. Si le Système actuel est en crise, c'est parce qu'il s'est éloigné et s'éloigne de plus en plus de la Vie. C'est parce qu'il met en danger la Vie sur terre. Et pourtant, l'alternative n'est ni en dehors ni à l'intérieur du système ; pour Panikkar, il faut avant tout rejeter le « monomorphisme » qui est une nouvelle forme de colonialisme. Notre auteur est convaincu qu'il n'y a pas en effet d'alternatives définitives, il n'y a que des

possibilités provisoires : un ordre transitoire séculaire et pluraliste. De nouveau, Panikkar invite à renoncer aux modèles ou paradigmes précis. Il préfère parler d'espaces de créativité, de solutions partielles, relatives, petites et imparfaites, mais possibles et non pas de grandes propositions au niveau global, irréalisables. Nous croyons à la pertinence de cette proposition. Créer un espace où de petites choses puissent croître d'elles-mêmes semble être plus approprié et faisable que les grands projets mondiaux. Et pourtant, même cette alternative devient complexe et délicate dans le cadre de la politique et de l'économie mondiales d'aujourd'hui où les puissants imposent leurs idées et leurs normes.

Nous nous sommes proposé d'explicitier la théologie politique implicite dans la pensée de notre auteur. Pour ce faire, il a fallu essayer de dégager de nouveau ses présupposés. Le premier présupposé revient sur la question de l'universel et du particulier. Panikkar fait une importante critique de toute prétention à l'universalisation. Nous avons illustré ce point avec sa critique des Droits de l'Homme. Panikkar est trop radical dans ses propos. De ce premier point, il faut dire qu'au lieu de rejeter d'emblée les initiatives qui veulent trouver une certaine « globalisation », il faudrait plutôt essayer de concilier les deux perspectives. Il paraît non seulement important mais fondamental, dans la société globalisée d'aujourd'hui et puisque la question écologique n'a pas de frontières, de bâtir des ponts entre tous les membres de la communauté de vie. Les initiatives particulières sont sans doute louables et souhaitables, elles sont à encourager de plus en plus partout dans le monde. Mais, à celles-ci doit aussi se joindre une réflexion approfondie au niveau mondial sur les méthodes et les chemins pour arriver à bien vivre sans détruire notre maison. Il serait aussi souhaitable qu'une loi et des politiques bien spécifiques au niveau international soient mises en place pour décourager les comportements anti-écologiques. Les responsables de pollutions doivent évidemment payer leur faute d'une manière ou d'une autre.

Selon le principe de notre auteur, il faut mettre en relation et non pas séparer. C'est le deuxième présupposé de la théologie politique que nous avons voulu expliciter. Cela dit, il faut préciser que le premier principe et celui-ci semblent être en contradiction. Rejet de toute universalisation d'un côté et caractère impératif de tout mettre en relation d'un autre côté. Soit on rejette l'universel pour privilégier le particulier, soit on décide d'articuler les deux. A vrai dire, le dernier Panikkar, celui dont la pensée a mûri et qui a une expérience de plusieurs décennies, prône davantage l'union et la conjonction que la distinction et la séparation radicales. Il serait donc d'accord avec ceux qui invitent à trouver une certaine harmonisation universelle, à condition que les valeurs particulières soient respectées.

Le troisième présupposé renvoie à l'ecclésiologie et à l'eschatologie. Parler de théologie politique implique indéniablement de réfléchir sur ces deux lieux de la théologie systématique. Et, bien entendu, on ne peut pas penser l'ecclésiologie et l'eschatologie sans penser au salut. Or le salut, chez notre auteur, oblige à réfléchir sur le présent, *hic et nunc*, non pas sur un futur et un lieu inconnus. C'est bien pour cela que Panikkar affirme que tant l'ecclésiologie que l'eschatologie sont un appel à l'engagement pour un monde meilleur. C'est bien pour cela aussi que la théologie et la politique sont inséparables. La politique a aussi quelque chose à voir avec le salut des hommes, avec la réalisation et la plénitude de toute la réalité. Toujours à la lumière de la pensée de notre auteur, nous avons osé proposer que l'ecclésiologie et l'eschatologie chrétiennes soient repensées en fonction du contexte de crise écologique qui est le nôtre. Concernant l'ecclésiologie, pour Panikkar, l'Eglise est d'abord lieu de salut et de liberté. Dans ce « lieu », l'homme doit pouvoir trouver sa réalisation plénière, son bonheur, mais doit aussi pouvoir devenir entièrement libre. Une Eglise qui rend les personnes esclaves (des préceptes, des individus, des pratiques) n'est pas digne d'être appelée Eglise. C'est, croyons-nous, une belle définition de l'Eglise à retenir. L'Eglise est un moyen particulier et privilégié de libération. Dans une véritable Eglise, l'homme ne peut pas ne pas être libre. Et Panikkar ajoute que la soif de liberté de l'homme contemporain est en elle-même un acte religieux.

L'Eglise est aussi le « lieu » de l'incarnation. Et l'incarnation doit être comprise comme le symbole de la réalisation de tout ce qui a été créé, de l'individu, de la personne. C'est pour cela que l'Eglise, pour Panikkar, n'a pas de limites ou de frontières. Si l'Eglise est le lieu de l'incarnation, elle doit être le *mysterium conjunctionis*, c'est-à-dire le lieu où se retrouvent les trois dimensions de la réalité : le divin, l'humain et le cosmique. Cela veut dire que l'Eglise ne doit pas seulement prêcher le salut des hommes, mais le salut de toute la réalité. En relation étroite avec ce point, l'ecclésiologie implicite chez Panikkar renvoie au Christ, non pas au personnage historique qui est né à un moment et en un endroit bien précis. Car l'Eglise chrétienne n'est qu'une manifestation historique de la présence du *Logos* dans le monde et le Christ n'est que le symbole chrétien de toute la réalité. Nous savons déjà que la proposition de Panikkar sur ce point est particulièrement délicate. Elle touche directement le dogme chrétien sur l'identité de Jésus. Nous avons également explicité le risque de tomber dans l'hérésie. Nous croyons que notre théologien n'a pas peur d'être taxé d'hérétique. Il a découvert dans le Christ une valeur universelle, tout comme la Trinité serait également présente dans toute la réalité. Si Dieu « désire » le salut de tous les hommes et si le Christ est le porteur de ce salut, il faut donc

que le Christ soit présent dans le cœur de tous et non pas seulement dans une certaine tradition. « Christ » est le nom que les chrétiens ont donné à celui qui apporte le salut, les autres traditions religieuses pourraient bien appeler autrement celui qui apporte ce même salut. Ainsi, l'Eglise chrétienne ouvre à une manifestation du Christ, celui qui s'est fait chair en Jésus de Nazareth ; et puisque l'Eglise est universelle, le Christ devient aussi « universel », si bien qu'il est présent partout d'une manière mystérieuse. Le Christ dont parle Panikkar a donc des dimensions universelles – tout comme son Eglise – qui dépassent ce qui se présente à nos yeux.

Finalement, l'Eglise chez Panikkar est mise en relation avec le pluralisme et l'autorité. Il y a bien des Eglises qu'il faut accepter et reconnaître comme étant des manifestations de la présence de Dieu. Ces Eglises doivent exercer non pas le pouvoir, mais l'autorité qui leur vient d'ailleurs. L'ecclésiologie pluraliste de Panikkar serait donc une ecclésiologie de la confiance, une expression de l'amour. La tâche la plus importante de l'Eglise contemporaine consiste à rétablir la confiance. Nous avons mis en relation les mots *agora* et *ékklêsia* tels qu'ils étaient compris dans l'Antiquité. Il s'agit d'un même lieu : de partage, de discussion, de prise des décisions, mais aussi de célébration. Panikkar nous invite donc à faire de l'Eglise un lieu où les relations avec le divin, les autres et le cosmos seraient fondamentales. Ce serait aussi un lieu où primerait l'*auctoritas* par-dessus la *potestas*. Un lieu où l'autorité serait comprise comme relation, à l'image de la Trinité. Voilà encore une très belle définition de l'Eglise.

L'eschatologie que nous avons dégagée à la lumière de la pensée de notre auteur, ne renvoie pas au futur, à un lieu quelconque après cette vie-ci. Ce n'est pas une futurologie. Avec A. Birmelé, nous avons compris l'eschatologie comme étant le chemin lui-même et non pas le *terminus* de ce chemin. Nous avons essayé de comprendre comment, où et quand se réalise le Royaume de Dieu annoncé par Jésus et quand advient la plénitude de la gloire divine, quand advient le salut promis. Panikkar reste sur ce point également radical. Il parle d'une nouvelle innocence qui est en réalité une spiritualité qui implique une décision et un engagement dans un chemin d'obéissance et de confiance de l'apprenti envers son maître. Il est question de rester éveillé, d'être vigilant, mais surtout d'oublier. Relisons ce texte magnifique : « Si tu crois à l'Esprit, oublie-le ! Ne le mets pas devant toi, ne fais pas de lui un objet, ne l'objective pas, ne fais pas une théo-logie de l'esprit, laisse-le derrière toi pour qu'il souffle et te pousse, pour qu'il t'inspire – lui à toi, non pas toi à lui, lui disant (*logos*) ce qu'il doit t'inspirer ou par où il doit te conduire ».¹ Il s'agit tout simplement de faire confiance au présent, de vivre spontanément

¹ R. Panikkar, *La nueva inocencia*, op. cit., p. 27.

et en plénitude l'instant même comme un moment irrévocable, de se libérer du désir de perfection et de l'intention d'être meilleur. La Vie est donc dans la pensée de Panikkar le principal élément de cette eschatologie. La Vie, ici et maintenant, ce qui implique un engagement concret. L'eschatologie chez Panikkar est à lire avec le pluralisme. Ce dernier est un signe évident de la manifestation des « derniers temps ». Pour Panikkar vivre dans et accepter le pluralisme est déjà une préfiguration eschatologique de ce qui sera. Insister trop sur le présent peut faire oublier le futur. C'est le risque que Panikkar a décidé de courir. Il ne nie certainement pas une vie après cette vie, mais celle-là ne l'intéresse pas dans la mesure où elle commence à se construire dès ici. Vivre en plénitude cette vie est une décision radicale qui engage l'autre éventuelle vie. L'eschatologie sous-jacente à l'intuition cosmothéandrique est donc une invitation à lutter pour un monde meilleur.

Le troisième chapitre de la quatrième partie a voulu être la concrétion de la discussion intellectuelle ou académique que nous avons menée. Réfléchir et s'envoler n'est certes pas facile, mais cela pourrait rester trop abstrait. Panikkar cherche à comprendre ce qui se passe dans notre société, lit l'histoire pour essayer de trouver des réponses précises et propose finalement des alternatives. L'intuition cosmothéandrique, croyons-nous, est très riche et féconde. Elle a des résonances concrètes que nous avons appelées « expériences de vie » ou prolongements. Nous en avons explicité et développé quatre. Ces expériences de vie ont ouvert la voie à une description plus concrète de la politique que nous avons voulu nommer « éco-théo-sophique » et qui a mis l'accent sur la priorité de la Nation-peuple sur l'Etat-nation. Nous avons proposé l'Etat plurinational comme une réponse convenable à la situation de crise dans laquelle nous sommes. Il est évident que les initiatives de certaines communautés ne sont pas forcément réalisables dans d'autres contextes. Il est question de chercher, même dans le tâtonnement, pour qu'un changement de la vision du monde se soit opéré et cela prendra sans doute beaucoup de temps. Dans notre recherche, nous avons opté pour la pluralité, toujours à la lumière de l'intuition de Panikkar, acceptée et accueillie comme une richesse, comme une source de Vie. Privilégier la nation par-dessus l'Etat signifie privilégier le partage de la culture, car la nation pourrait être une réalité avec laquelle s'identifient davantage les gens. La nation manifeste une continuité dans le temps mais aussi dans l'espace. Comme nous avons pu le constater, une nation établit des relations symboliques particulièrement importantes avec le territoire, si bien que celui-ci peut être vu comme étant sacré. La nation peut aussi se référer à un nouveau territoire, promis par le dieu tutélaire. En tout cas, le territoire joue un rôle fondamental. N'est-ce pas justement un des problèmes des contemporains que de se sentir

identifiés avec la terre où ils sont nés et avec la terre qui les accueille qui est leur lieu de vie ? Mépriser voire maltraiter la terre où je me trouve implique de mépriser et de se maltraiter soi-même. Encore une fois, se cultiver et cultiver sont inséparables.

L'intuition cosmothéandrique nous a aussi invité à réfléchir sur la démocratie actuelle. Nous sommes arrivés à la conclusion qu'il nous faut une démocratie participative et interculturelle. La démocratie que nous nous sommes permis de proposer exige un nouveau modèle territorial, une nouvelle cartographie, géographique et institutionnelle, et de nouvelles mentalités. Le territoire joue, ici aussi, un rôle fondamental. La prise en compte de la diversité implique de permettre que celle-ci s'exprime non seulement dans d'autres mentalités, mais aussi dans d'autres territoires. C'est pour cela que lorsqu'on parle de déterritorialiser et de reterritorialiser, on fait référence autant à un certain esprit colonisateur qu'à des territoires bien concrets. Des exemples ont été proposés : les nouvelles constitutions équatorienne et bolivienne. Ce ne sont que des exemples. Ce n'est peut-être pas faisable dans d'autres contextes. En tout cas, la conclusion principale de notre recherche, toujours à la lumière de notre auteur, il faut insister sur ce point, est de passer de l'univers au plurivers. Il faut en bref « oser le plurivers », « oser s'ouvrir à la vie », oser croire, dit Panikkar, que nous sommes tous dans une même aventure, et cela non pas malgré mais grâce aux différences. La politique « éco-théo-sophique » que nous avons présentée a comme principe directeur l'interrelation de tout ce qui existe.

Au bout de ce long chemin, nous devons conclure que les deux domaines que nous avons privilégiés, l'éthique et la politique, concernent bien évidemment l'homme lui seul. Cela nous oblige à revenir à la crise elle-même. Pourquoi sommes-nous dans cette crise écologique ? Quelles sont ses causes ? Les causes sont multiples, avons-nous dit, mais elles renvoient toutes à un même sujet : l'homme. L'homme est la seule créature capable de ne pas suivre son instinct de vie de manière volontaire. Il a été conçu pour pouvoir choisir entre la vie et la mort. Ainsi, la crise écologique révèle-t-elle une crise plus profonde, celle de l'homme. Qui es-tu, homme ? Qu'est-ce que tu as bien pu faire pour que la vie sur terre soit menacée à ce point-là ? L'homme n'a pas fini de se comprendre, de se connaître. Les décennies et les siècles ne lui suffisent pas pour arriver à dire son être le plus profond. L'homme fait partie certes de la communauté de vie, de l'aventure de la Vie, il n'est ni au-dessus ni en dessous. Il est tout simplement dedans. Il y a, cependant, quelque chose qui fait de lui un être singulier. Il a un esprit différent de celui des autres animaux. C'est par la parole et par les actes, dit H. Arendt, qu'il s'insère dans le

monde. Certes ! Mais c'est aussi par son esprit. Il n'est pas que matière, il n'est pas que connexions synaptiques. Il a, pourrions-nous dire au terme de cette recherche, une spiritualité qui le rend tout à fait particulier, si bien que l'éthique et la politique se construisent sur la base d'une spiritualité qui fait de l'homme un être singulier. Ethique, politique et spiritualité sont bien des éléments d'une même réalité cosmothéandrique, autrement dit, d'une spiritualité relationnelle. Le divin, l'homme et le cosmos font tous partie d'une seule et même réalité. Ils sont indissociables, inséparables.

La spiritualité cosmothéandrique met l'accent sur un temps chargé de sens (tempiternité), sur la vie comme étant le temps de l'être. Cette spiritualité prend appui sur l'intuition et invite à un changement d'attitude : il faut rejeter la fragmentation et faire un effort de rassemblement car la réalité est une seule. La spiritualité cosmothéandrique reçoit de surcroît le pluralisme comme un signe explicite de l'arrivée d'une nouvelle innocence qui plonge ses racines dans l'interculturalité. Elle devient ainsi un appel urgent à revenir à soi-même, à cultiver la contemplation comprise comme admiration devant la beauté et la magnificence de toute la création. L'homme qui n'est plus capable d'admiration, de contemplation, est à un pas de la mort. Il mène une vie végétative. Mais contempler ne veut pas dire rester figé et immobile. Bien au contraire, la beauté contemplée implique engagement dans la cité des hommes si vulnérable comme les hommes eux-mêmes. C'est donc une spiritualité du soin, du « *care* ». S'occuper des autres, humains et non-humains, est devenu dans la société contemporaine une vertu. C'est le seul chemin qui puisse redonner sens à l'existence. La société contemporaine de consommation est vide de sens, elle ne donne plus envie de s'engager. Le sens de la vie et de l'existence a été mis dans l'acquisition incessante de choses, si bien que nous vivons pour avoir et non pas pour être. Redéfinir les raisons d'un éventuel engagement signifie redonner envie de vivre. La spiritualité cosmothéandrique insiste sur le besoin de retrouver le sens de l'existence, non pas dans la solitude de l'individu, mais dans la communauté de vie. Il s'agit de vivre pour faire vivre.

Cette spiritualité que nous avons appelée « spiritualité de la terre » est, à la base, une spiritualité trinitaire qui écoute la sagesse de la terre manifestée aussi bien dans la vie de tous les êtres vivants que dans la vie des peuples et des cultures. Les quelques pistes données par notre auteur doivent bien entendu être complétées et actualisées à la lumière d'une société bien plus complexe et d'une crise écologique qui a atteint des degrés inouïs. La spiritualité cosmothéandrique reste bien évidemment un chantier à explorer dans une future étude,

notamment la notion d'*Anima Mundi* que l'on a abordée et qui a tendance à revenir dans l'actualité.

Raimon Panikkar a ouvert un chemin très riche. Il a planté une semence qui commence à peine à donner quelques fruits. Reprenons maintenant le texte de l'évangile de Jean (21, 1-14) que nous avons cité sans commenter tout au début de notre recherche. Dans ce passage, les Apôtres, abatus, après une longue journée de travail, rentrent les mains vides. Un grand effort sans récompense. En outre, celui qui était devenu le véritable sens de leur vie n'était plus là. Mais, contre toute attente, il se rend présent et les attend dans le rivage, les invitant à repartir et à lancer de nouveau les filets. Ce texte programmatique devient pour nous une invitation à ne pas perdre l'espoir et à toujours partir de nouveau, malgré les signes négatifs et contre toute volonté contraire. La situation peut paraître bloquée, il faut toujours croire qu'il y a un futur meilleur. Il ne faut pas cesser de jeter les filets et de planter une bonne semence.

« Insensé ! Toi, ce que tu sèmes ne prend vie qu'à condition de mourir » (1 Co 15, 36).

« En vérité, en vérité, je vous le dis, si le grain de blé qui tombe en terre ne meurt pas, il reste seul ; si au contraire il meurt, il porte du fruit en abondance » (Jn 12, 24-25a).

GLOSSAIRE DES MOTS PANIKKARIENS

Nous avons utilisé toute la littérature panikkarienne pour élaborer ce glossaire, notamment les ouvrages : *Pluralisme et Interculturalité* (Paris : Cerf, 2012) ; *Eloge su simple* (Paris : Albin Michel, 1995) ; *La plénitude de l'homme* (Arles : Actes Sud, 2007) et *Invitación a la sabiduría* (Barcelone : Círculo de lectores, 1999), dans lesquels l'auteur donne lui-même une explication et traduction des mots.

Acosmisme : doctrine qui nie la réalité ou la valeur et le sens du monde (cosmos).

Advaita, advaitique : non-dualité. Doctrine orientale qui affirme que la réalité est irréductible à une pure unité (monisme) ou à une simple dualité. Dieu et le monde ne sont ni un ni deux, mais une polarité en tension.

Aliud : l'autre, mot de genre neutre.

Alius : l'autre personne (autre moi) ;

Ananda : c'est la joie ; une des trois dimensions de *brahman* ou de la réalité absolue.

Anima mundi : littéralement « âme du monde » ; par analogie avec l'homme, ses partisans affirment que la Terre a un corps et une conscience ou âme planétaire.

Atman : mot employé pour désigner le « soi » d'un être et de la réalité. C'est le noyau ontologique dans l'hindouisme et purement impermanent dans le bouddhisme.

Avidyā : c'est la non-connaissance qui engendrerait l'illusion de l'existence séparée. Vocabulaire sanscrit employé pour désigner l'ignorance, l'absence de la connaissance suprême et libératrice (*vydya*) et qui est souvent assimilé à *maya*. C'est la cause de la souffrance.

Bhagavad-gītā : littéralement « chant du glorieux Seigneur ». Le plus connu des livres sacrés de l'Inde.

Bodhisattva : c'est le saint, l'illuminé dans la doctrine bouddhiste *māhāyana*. Être libre et heureux qui a renoncé au *nirvāna* pour aider tous les êtres qui souffrent à atteindre la libération.

Brahman : mot employé dans l'hindouisme pour désigner la réalité ultime, l'âme du monde, une et identique à l'*ātman*, l'Absolu, le fondement de tout ce qui existe.

Circumincessio : c'est la compénétration des trois Personnes de la Trinité Divine ; équivalant du grec *perichōrēsis*, à distinguer de « circuminsessio ».

Cosmothéandrique (intuition) : du grec *kosmos*, *theos* et *anēr* ; caractère trinitaire ou triple dimension de la réalité : cosmique, divine et « anthropique ».

Creatio continua : expression latine qui signifie « création continue » ; c'est une doctrine qui affirme l'activité créatrice continue de Dieu dans le sens où il entretient et gouverne le monde.

Christophanie : c'est la manifestation de Christ ou christique. Pour Panikkar, toute réalité peut être considérée comme une christophanie, expression du Christ mystique et cosmique.

Consécratio mundi : expression employée pour désigner la consécration ou sanctification du monde ; le séculier est sacralisé ou contemplé dans sa dimension sacrée.

Croyance : mot employé la plupart du temps au pluriel qui renvoie au mythe. La croyance est ce qui est propre à chaque tradition, religieuse et culturelle.

Dharma : vocable polysémique très important dans la philosophie hindoue qui peut désigner l'ordre cosmique, le devoir, la religion, la loi. Ce sont aussi les manifestations mêmes de la norme qui régit les différents niveaux de l'existence.

Diatopique : c'est ce qui s'étend à travers l'espace.

Ecosophie : sagesse dans la gestion de l'habitat humain que Panikkar appelle également sagesse de la terre. Il est question d'une action plutôt que d'une réflexion. L'écosophie de Panikkar est une invitation à s'engager activement dans et pour la vie ; il est question de « cultiver » l'amour envers tout ce qui nous entoure.

Ekklēsia (Eglise) : c'est l'assemblée. Pour Panikkar, une Eglise est un lieu ou voie de salut, une voie de libération.

Epectasique : c'est un processus qui dit la tension, la transcendance, le dépassement et le progrès en spirale vers Dieu, c'est un renouvellement constant, tout comme l'univers qui est lui-même toujours en expansion.

Epektasis : dilatation, expansion, extension. Mot employé par Panikkar pour désigner la confiance de l'homme en son destin divin, d'après saint Grégoire de Nysse.

Foi : disposition de tous les hommes, attitude « religieuse », fondamentalement humaine, qui pousse l'homme à quitter son état actuel, pour aller à la poursuite de la perfection.

Herméneutique diatopique : veut dire plonger dans l'univers de l'autre pour essayer de le comprendre.

Homéomorphique (équivalents homéomorphiques) : c'est une analogie dite de troisième degré dans laquelle la fonction exercée par une certaine notion dans un système déterminé est équivalent à celle d'une autre notion dans un autre système. On parle d'un *homéomorphe* lorsqu'un mot ou quelque chose remplit une fonction analogue.

Humanum : c'est ce qui caractérise ou est spécifique de l'humain ou de l'humanité.

Interculturalité : mot qui désigne la reconnaissance de la diversité culturelle. L'interculturalité prend comme point de départ la conviction que chaque culture singulière est un monde et non pas une simple vision particulière du monde.

Inter-in-dépendance : expression employée par Panikkar pour dire que les choses sont en relation permanente (inter-dépendantes), mais qu'elles ont tout de même une certaine autonomie (in-dépendantes).

Invariants humains : ce que tous les humains ont en commun.

Jñāna : connaissance essentielle ou expérientielle de la réalité, savoir, réalisation de Brahman. Une des voies de libération.

Karma (karman) : littéralement « œuvre », « action », à l'origine de l'action sacrée, puis aussi acte moral. Résultat de toutes les actions et les œuvres selon la loi du karman qui gouverne les actions et leurs résultats dans l'univers.

Katachronique (ou catachronique) : jugement ou interprétation d'une réalité ou doctrine à l'aune du présent de larges pans du passé.

Mahāyāna : littéralement « grand véhicule ». Une des écoles bouddhistes originaire de l'Inde.

Mandala : c'est une représentation picturale de l'homologie entre le micro et le macrocosmos.

Māyā : c'est initialement le pouvoir magique-mystérieux de Dieu ou des dieux ; postérieurement ce mot désignera l'ignorance métaphysique, le monde empirique phénoménal, l'apparence de la multiplicité qui s'écoule dans la Conscience.

Métapolitique : avec ce mot Panikkar désigne le fondement anthropologique du politique.

Mikrothéos : la divinité entière résumée en l'homme.

Mystique : pour Panikkar ce mot renvoie à une expérience intégrale de la Vie . C'est l'expérience elle-même et non pas une interprétation de l'expérience. La mystique est une conscience profonde d'être vivant.

Mythe (mythos) : horizon d'intelligibilité, « mot », « narration ».

Nirvāna : littéralement « extinction », « libération », « salvation ». C'est le but ultime à atteindre pour le bouddhisme et le jainisme ; la libération par rapport à toute limitation.

Ontonomie (de la réalité) : du grec *on* (être) et *nomos* (loi) ; c'est l'ordre interne de tout ce qui existe selon lequel l'individu est indépendant, mais intégré dans la totalité de l'être. L'ontonomie surgit de l'interrelationalité de l'être.

Orthopraxis : ce mot évoque toute action qui porte l'homme vers sa perfection, vers sa réalisation ; elle est une authentique voie de salut, dans la mesure où elle porte vers la réalisation plénière de l'homme.

Pars-in-toto : la partie dans le tout.

Pars-pro-toto : la partie pour le tout.

Pluralisme : pour Panikkar ce mot renvoie au fait qu'il peut exister des voies multiples qui conduisent au même but. Le pluralisme implique la reconnaissance d'un plus, c'est plus qu'admettre des perspectives différentes sur une question, c'est la perception que le réel est plus que la somme de toutes les opinions possibles.

Pratītyasamutpāda : doctrine bouddhiste de l'origine conditionnée ou dépendante qui dit que les choses n'existent pas par elles-mêmes ; rien ne porte en soi les conditions de son existence. Tout est en relation et conditionné par tout, dans le cycle de l'existence.

Religion (s) : au singulier, ce mot désigne l'aperture constitutive de l'homme au mystère de la vie. Au pluriel, il renvoie aux différentes voies de salut ou traditions religieuses (chrétienne, juive, musulmane, bouddhiste, hindoue, entre autres).

Sæculum : siècle, séculier ; mot employé par l'auteur pour désigner la structure temporelle du monde.

Sécularité sacrée : la sécularité fait référence, chez Panikkar, au temps, au présent ; elle est sacrée parce que le *locus* de la divinité n'est pas l'*Ouranos*, mais le cœur même des choses. Tout ce qui existe a une dimension transcendante.

Siva : un des dieux principaux de l'hindouisme.

Sunyata : vide, vacuité, néant ; représente la réalité ultime dans le bouddhisme Mahāyāna.

Sutra : littéralement fil, fil conducteur ; texte aphoristique qui ne peut pas être compris sans un commentaire.

Téanthropocosmique : du grec *theos*, *anthropos* et *cosmos* : c'est l'interrelation Dieu-homme-monde.

Tempiternité : expérience de la réalité dans laquelle la dimension temporelle et la dimension éternelle s'interpénètrent de telle façon que l'éternel-dans-le-temporel d'une part, et le-temporel-dans-l'éternel d'autre part, peuvent être expérimentés.

Théophysique : avec ce mot Panikkar prétend voir le Dieu des choses ou le Dieu dans les choses et, en même temps, toutes choses en Dieu. Il s'agit de réconcilier la théologie avec le monde scientifique duquel elle s'était séparé et revaloriser le monde matériel. Pour cela elle essaye de réfléchir sur le monde à la lumière du mystère divin.

Transhistorique (conscience) : nouvelle époque de la conscience humaine marquée par une importance particulière assignée au présent. Elle implique le développement d'une expérience intégrale et suppose la conquête d'une « nouvelle innocence ».

Trinité Radicale (relativité radicale) : fait référence à la relation étroite et constitutive entre Dieu-Homme-Monde qui tient comme modèle la Trinité Divine (Père-Fils-Esprit Saint).

Vedanta : fin des Veda ; système de pensée de la philosophie hindoue.

Vidya : savoir, connaissance.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1. Références d'ordre général

1.1 Livres

- 1 Anati, E., *Aux origines de l'art*. Paris : Fayard, 2003.
- 2 Arterbury, A. E., *Entertaining Angels. Early Christian Hospitality in its Mediterranean Setting*. Sheffield : Sheffield Phoenix Press, 2005.
- 3 Báez, F., *Los primeros libros de la humanidad*. Madrid : Forcola, 2013.
- 4 Bailly, M. A., *Dictionnaire grec-français*. Paris : Hachette, 1963.
- 5 Benz, E., « I fondamenti cristiani della tecnica occidentale », Enrico Castelli (ed.), *Tecnica e casistica*. Roma : Istituto di studi filosofici, 1964, p. 241-263.
- 6 Camus, A., *L'homme révolté*. Paris : Gallimard, 1965.
- 7 Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris : Klincksieck, 2009.
- 8 Eliade, M., *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*. Paris : Gallimard, 1952.
- 9 Eliade, M., *Le Yoga*. Paris : Payot, 1972.
- 10 Freud, S., *Totem et tabou* (1913). Paris : Gallimard, 1993.
- 11 Gleick, J., *La Théorie du chaos*. Paris : Albin Michel, 1989.
- 12 Lebeau, A., *L'engrenage de la technique*. Paris : Gallimard, 2005.
- 13 Leroi-Gourhan, A., *Le Geste et la Parole : Vol. I. Technique et langage*. Paris : Albin Michel, 1964.
- 14 Marchal, J., *Jamais deux sans trois. Le Grand Troisième dans les relations humaines*. Paris : A.L.T.E.S.S., 1996.
- 15 Martin, R., *Recherches sur l'agora grecque. Etudes d'histoire et d'architecture urbaines*. Paris : Editions de Boccard, 1951.
- 16 North, C. R., *Interpreter's Dictionary of the Bible : An Illustrated Encyclopedia*. New York : Abingdon Press, 1962.
- 17 Poupard, P. (ed), *Dictionnaire des religions*. Tome 2. Paris : Puf, 1984.
- 18 Rinpoché, S., *Le Livre tibétain de la vie et de la mort*. Paris : Editions de la Table ronde, 1993.

1.2 Articles

- 1 Huxley, A., « Achieving a perspective on the technological order », *Technology and Culture*, 1962, 3 (4), p. 643-646.

1.2 Documents électroniques

- 1 ONU, *Rapport Brundtland*. 4 août 1987 ; disponible sur : http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/sites/odyssee-developpement-durable/files/5/rapport_brundtland.pdf.

2. Références de l'œuvre de R. Panikkar

2.1 Livres¹

- 1 Panikkar, R., *Ontonomía de la Ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*. Madrid : Gredos, 1961.
- 2 Panikkar, R., *Humanismo y cruz*. Madrid : Rialp, 1963.
- 3 Panikkar, R., *L'homme qui devient Dieu*. Paris : Aubier, 1969.
- 4 Panikkar, R., *Le Christ et l'Hindouisme. Une présence cachée*. Paris : Le Centurion, 1972.
- 5 Panikkar, R., *The Trinity and the Religious Experience of Man : Icon, Person, Mystery*. New York & London : Orbis Book & Darton, Longman & Todd, 1973.
- 6 Panikkar, R., *Culto y secularización*. Madrid : Marova, 1979.
- 7 Panikkar, R., *Le dialogue intrareligieux*. Paris : Aubier, 1985.
- 8 Panikkar, R., *Anima mundi-vita hominis-spiritus Dei. Alcuni aspetti di una spiritualità*. Città di Castello : L'Altrapagina, 1990.
- 9 Panikkar, R., *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanque : Ed. San Esteban, 1990.
- 10 Panikkar, R., *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*. Madrid : San Pablo, 1993.
- 11 Panikkar, R., *Eloge du simple*. Paris : Albin Michel, 1995.
- 12 Panikkar, R., *Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*. Paris : Albin Michel, 1998.
- 13 Panikkar, R., *Invitación a la sabiduría*. Barcelone : Círculo de Lectores, 1998.

¹ Il nous a paru plus intéressant pour le lecteur de ranger cette partie de la bibliographie par année de parution.

- 14 Panikkar, R., *El Espíritu de la política*. Barcelone : Ediciones Península, 1999.
- 15 Panikkar, R., *El mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente*. Barcelone : Ediciones Martínez Roca, 1999.
- 16 Panikkar, R., *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*. Madrid : Trotta, 1999.
- 17 Panikkar, R., *La nueva inocencia*. Estella (Navarra) : Verbo Divino, 1999.
- 18 Panikkar, R., *L'expérience de Dieu*. Paris : Albin Michel, 2002.
- 19 Panikkar, R., *La Trinité. Une expérience humaine primordiale*. Paris : Cerf, 2003.
- 20 Panikkar, R., *La Plenitud del hombre. Una cristofanía*. Madrid : Siruela, 2004.
- 21 Panikkar, R., *De la mística. Expéiriencia plena de vida*. Barcelone : Herder, 2005.
- 22 Panikkar, R., *Le silence du Bouddha. Une introduction à l'athéisme religieux*. Arles : Actes Sud, 2006.
- 23 Panikkar, R., *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*. Barcelone : Herder, 2006.
- 24 Panikkar, R., *La plénitude de l'homme. Une christophanie*. Arles : Actes Sud, 2007.
- 25 Panikkar, R., *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelone : Herder, 2007.
- 26 Panikkar, R., *L'inévitable dialogue. Dieu, Allah, Bouddha...* Saint-Amand-Montrond : Editions du Relié, 2008.
- 27 Panikkar, R., *Paix et désarmement culturel*. Arles : Actes Sud, 2008.
- 28 Panikkar, R., *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, razón y fe*. Barcelone : Herder, 2009.
- 29 Panikkar, R., *The Rythm of Being. The unbroken Trinity*. New York : Orbis Books, 2010.
- 30 Panikkar, R., *Il ritmo dell'essere*. Milan : Jaca Books, 2012.
- 31 Panikkar, R., *Mystique, plénitude de vie*. Paris : Cerf, 2012.
- 32 Panikkar, R., *Pluralisme et interculturalité*. Paris : Cerf, 2012.
- 33 Panikkar, R., *Vision trinitaire et cosmothéandrique : Dieu-Homme-Cosmos*. Paris : Cerf, 2013.
- 34 Panikkar, R., *Religión y religiones*. Barcelone : Herder, 2015.

2.2 Articles¹

- 1 Panikkar, R., « Faith, a Constitutive Dimension of Man », *Journal of Ecumenical Studies*, 1971, VIII, 2, p. 34-47.
- 2 Panikkar, R., « Alternatives à la culture moderne », *Interculture*, 1982, 77, p. 5-25.
- 3 Panikkar, R., « Droits de l'Homme, concept occidental ? », *Interculture*, 1984, 82, p. 3-26.
- 4 Panikkar, R., « A self-Critical Dialogue », Joseph Prabhu (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*. New York : Orbis, 1996, p. 227-291.
- 5 Panikkar, R., « Religion, philosophie et culture », *Interculture*, 1998, 135, p. 101-124.
- 6 Panikkar, R., « La découverte du métapolitique », *Interculture*, avril 1999, 136, p. 24-32.
- 7 Panikkar, R., « Emanciparse de la ciencia », Gianni Vattimo et al., *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*. Barcelone : Anthropos, 2006, p. 53-76.
- 8 Panikkar, R., « Le temps circulaire : temporisation et temporalité », S. Latouche (ed.), *Pluriversum. Pour une démocratie des cultures*. Paris : Cerf, 2013, p. 207-246.
- 9 Panikkar, R., « Temps et sacrifice. Le sacrifice du temps et le rituel de la modernité », S. Latouche (ed.), *Pluriversum. Pour une démocratie des cultures*. Paris : Cerf, 2013, p. 315-362.

3. Références sur l'œuvre de R. Panikkar

3.1 Livres

1. Boada, I., *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*. Barcelone : Centre d'Estudis de Tems Contemporanis, 2004.
2. Escobar, J. D., *Revelación, cristianismo y religiones en la obra de Raimundo Panikkar*. Thèse doctorale. Salamanque : Universidad de Salamanca, 1996.
3. Fornet-Betancourt, R., « Ciencia, tecnología y política en la filosofía de Raimón Panikkar », I. Boada (ed.), *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*. Barcelone : Centre d'Estudis de Temes Comparanis-Pòrtic, 2004 ; également disponible sur : <http://documents.mx/documents/ciencia-tecnologia-y-politica-en-la-filosofia-de-raimon-panikkar-raul-fornet-betancourt.html>.

¹ Par année de parution.

4. Hekkekarott, J.C., *Christology and Christian mission in India : a study of the Bede Griffiths and their implications for Christian mission in India*. Thèse doctorale. Rome : Pontificia Universitas Urbaniana, 2000.
5. Latouche, S., « Introduction au pluriversalisme de Raimon Panikkar », R. Panikkar, *Pluriversum. Pour une démocratie des cultures*. Paris : Cerf, 2013, p. 7-30.
6. Latouche, S., « Raimon Panikkar », S. Latouche (ed.), *Les précurseurs de la décroissance. Une anthologie*. Neuvy-en-Champagne : Editions Le passager clandestin, 2016, p. 133-141.
7. Liesse, P., *Hindouisme et christianisme dans la pensée de Raimundo Panikkar*. Louvain : Université de Louvain, 1973.
8. Mattapally, S., *Christophany : witnessing Christ today a spirituality of dialogue in Raimon Panikkar*. Thèse doctorale. Rome : Pontificia Università Gregoriana, 2006.
9. Menacherry, CH., *History, symbol and myth in the Christology of Ramon Panikkar*. Thèse doctorale. Rome : Pontificia Universidad Gregoriana, 1990.
10. Meza, J. L., *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*. Thèse doctorale. Bogotá : Pontificia Universidad Javeriana, 2009.
11. Mundford, D., *The Theology of R. Panikkar*. Thèse doctorale. Oxford : Université d'Oxford, 1975.
12. Pérez Prieto, V., *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*. Barcelone : Herder, 2008.
13. Pérez Prieto, V., *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida : Raimon Panikkar*. Valence : Tirant lo blanch, 2008.
14. Pigem, J., *El pensament de Raimon Panikkar : interdependència, pluralisme, interculturalitat*. Barcelone : Institut d'Estudis Catalans, 2007.
15. Rossi, A., *Pluralismo e armonía. Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar*. Rome : L'altrapagina, 1990.
16. Siguan, M., *Philosophia pacis. Homenaje a Raimon Panikkar*. Madrid : Símbolo, 1989.
17. Smet, R., *Essai sur la pensée de R. Panikkar. Une contribution indienne à la théologie des religions et à la Christologie*. Louvain-la Neuve : Centre d'Histoire des Religions, 1981.
18. Smet, R., *Le problème d'une théologie hindou-chrétienne selon R. Panikkar*. Louvain-la-Neuve : Centre d'Histoire des Religions, 1983.
19. Veliath, D., *Theological approach and understanding of religions : Jean Daniélou and Raimundo Panikkar*. Bangalore : Kristu Jyotu College, 1988.

3.2 Articles

- 1 Abumalham, M., « Samâdhânam. Homenaje a R. Panikkar », *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*. Madrid : Université Complutense, 2001, p. 7-26 ; également disponible sur :
<http://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/viewFile/ILUR0101440007A/26522>.
- 2 Carney, G., « Christophany. The Christic Principle and Pluralism », J. Prabhu (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*. New York : MaryKnoll, 1996, p. 131-141.
- 3 Cenkner, W., « Interreligious Exploration of Triadic Reality : The Panikkar Project », *Dialogue & Alliance*, 1990, vol. 4, n° 3, p. 71-85.
- 4 Chethimattam, J. B., « R. Panikkar's Approach to Christology », *Indian Journal of Theology*, 1974, 23, 3-4, p. 219-222.
- 5 Cousins, E. H., « Raimundo Panikkar and The Christian Systematic Theology of The Future », *Cross Currents*, 1979, vol. 29, n° 2, p. 141-155.
- 6 Dallmayr, F., « Rethinking secularism », *The Review of Politics*, 1999, vol. 61, issue 4, p. 715-735.
- 7 Devdas, N., « The Theandrisms of Raimundo Panikkar and Trinitarian Parallels in Modern Hindu Thought », *Journal of Ecumenical Studies Philadelphia*, 1981, vol. 17, n° 4, p. 606-620.
- 8 D'Sa, F. X., « The Significance of Panikkar's Cosmotheandric Vision », *Cirpit Review*, mars 2011, n° 2, p. 27-34.
- 9 Escobar, J. D., « El carácter absoluto de la revelación cristiana y el Cristo desconocido de las religiones según Raimundo Panikkar », *Diálogo ecuménico*, 1996, tome 31, n°99, p. 7-44.
- 10 Gómez, C. M., « La hermenéutica intercultural de Raimon Panikkar », *Franciscanum*, 2015, 164, vol. 62, p. 19-43.
- 11 Jae, K. K., « The Cosmotheandric Vision in the Third Millennium », *Exchange*, 1999, 28, 4, p. 351-362.
- 12 Komulainen, J., « Raimon Panikkar's Cosmotheandrisms : Theologizing at the Meeting Point of Hinduism and Christianity », *Exchange*, 2006, 35, 3, p. 278-303.
- 13 Kyoung Jae, K., « The cosmotheandric vision in the third millenium. Raimon Panikkar's Cosmotheandric compared with Choi Jae Woo's Waiting on God experience », *Exchange*, 1999, 28, 4, p. 351-362.

- 14 Liber-Chrétien, B., « La pensée interreligieuse de Raimon Panikkar, un regard bouddhiste », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2011, 265, 3, p. 9-33.
- 15 Manimala, V. J., « Raimon Panikkar, The Rhythm of Being : The Gifford Lectures. A Review Article », *Exchange*, 2011, 40, p. 192-200.
- 16 Meza, J. L., « Babel o Pentecostés. El desafío de la interculturalidad y el pluralismo religioso », *Reflexiones Teológicas*, 2008, 2, p. 183-197.
- 17 Meza, J. L., « Ecosofía : otra manera de comprender y vivir la relación hombre-mundo », *Cuestiones Teológicas*, 2010, vol 37, n. 87, p. 119-144.
- 18 Meza, J. L., « De la cristología a la cristofanía. Dupuis y Panikkar en diálogo », *Theologica Xaveriana*, enero-junio 2012, 173, 62, p. 115-136.
- 19 Meza, J. L., « Hermenéutica diatópica. Un método para la teología de las religiones y el diálogo de Teología », *Reflexiones teológicas : Revista de Estudiantes de Teología PUJ*, 2007, 1, p. 184-190.
- 20 Meza, J. L., « Panikkar : un pionero de la teología del pluralismo religioso. Un estado del arte de los estudios teológicos acerca de su obra », *Teología Xaveriana*, 2008, 165, p. 183-200.
- 21 Meza, J. L., « La dimensión política del ser humano. Una lectura teológica desde el pensamiento de Raimon Panikkar », *Cirpit Review*, marzo 2010, n° 1, p. 60-77.
- 22 Min, A. K., « Loving without understanding : Raimon Panikkar's ontological pluralism », *International Journal for Philosophy*, 2010, vol. 68, issue 1-3, p. 59-75.
- 23 Pérez Prieto, V., « The Cosmotheandric Structure of Reality : the Part and the Hole. Invisible Harmony and Ecosophy », *Cirpit Review*, marzo 2011, n°2, p. 122-129.
- 24 Savari Raj, L. A., « Overcoming Fragmentation : Discerning the Context of Raimon Panikkar's Cross-cultural Contribution », *Modern Believing*, déc. 2013, p. 4-10.
- 25 Smet, R., « Raimundo Panikkar, un profeta para nuestro tiempo », *Anthropos*, 1985, 53-54, p. 73-78.
- 26 Trapnell, J. B., « Panikkar, Abhishiktānanda, and The Distinction Between Relativism and Relativity in Interreligious Discourse », *Journal of Ecumenical Studies*, Summer-Fall 2004, vol. 41, n° 3-4, p. 431-455.
- 27 Yusa, M., « Ecosophy, Raimon Panikkar, and Basho's Nature-Aesthetics », *Cirpit Review*, marzo 2011, n°2, p. 110-121.

4. Références sur l'histoire de l'écologie

4.1 Livres

- 1 Arnould, J., *L'Eglise et l'histoire de la nature*. Paris : Cerf, 2000.
- 2 Bertier, J., « Tradition et novation dans la zoologie d'Aristote », *L'Homme et l'Animal*. Paris : Institut International d'Ethno-sciences, 1989, p. 195-202.
- 3 Deléage, J.-P., *Une histoire de l'écologie*. Paris : La Découverte, 1991.
- 4 Grinevald, J., « La thèse de Lynn White, Jr. (1966). Sur les racines historiques, culturelles et religieuses de la crise écologique de la civilisation industrielle moderne », D. Bourg et Ph. Roch (dirs.), *Crise écologique, crise de valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*. Genève : Labor et Fides, 2010, p. 39-67.
- 5 Grinevald, J., *La Biosphère de l'Anthropocène. Climat et pétrole, la double menace. Repères transdisciplinaires (1824-2007)*. Genève : Georg Editeur, 2007.
- 6 Lenoble, R., *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*. Paris : Albin Michel, 1969.
- 7 Marconde, L. (coord.), *Eau et féminismes : petite histoire croisée de la domination des femmes et de la nature*. Paris : La Dispute, 2011.
- 8 Matagne, P., *Comprendre l'écologie et son histoire. Les origines, les fondateurs et l'évolution d'une science*. Paris : Delachaux et Niestlé, 2000.
- 9 Plunkett, P. de, *L'écologie de la Bible à nos jours. Pour en finir avec les idées reçues*. Paris : Editions de l'œuvre, 2008.
- 10 Worster, D., *Les pionniers de l'Ecologie*. Paris : Sang de la terre, 1998.

4.2 Articles

- 1 Dajoz, R., « Eléments pour une histoire de l'écologie. La naissance de l'écologie moderne au XIXe siècle », *Histoire et nature*, 1984, 24-25, p. 5-111.
- 2 Grinevald, J., « La révolution carnotienne », *Revue européenne de sciences sociales*, 1976, t. XIV, n°36, p. 39-79.
- 3 Zimmerman, M. E., « Reflections on the Need for a More Complete History of The Deep Ecology Movement and Related Disciplines », *International Journal of Transpersonal Studies*, 2011, 30 (1-2), p. 118-119.

5. Références sur l'écologie et l'écosophie

5.1 Livres

- 1 Acot, P., « Ecologie humaine et idéologie écologiste », F. Aubert, J.-P. Sylvestre (coord), *Ecologie et Société*. Lyon : CRDP, 1998, p. 15-24.
- 2 Allais, C., « El estado del planeta en algunas cifras », M. Barrère, *La Tierra patrimonio común*. Barcelone : Paidós, 1992, p. 261-270 (M. Barrère, *La Terre, patrimoine commun*. Paris : Editions La Découverte, 1992, pour la version française).
- 3 Ariès, P., *Amoureux du Bien-vivre. Afrique, Amériques, Asie... que nous apprend l'écologie des pauvres ?* Villeurbanne : Editions Golias, 2013.
- 4 Blandin, P., « La biodiversité, héritage pour le futur », M. Stenger (dir.), *Planète vie, planète mort : l'heure des choix*. Paris : Cerf, 2005, p. 47-55.
- 5 Bourg, D., Dartiguepeyrou, C. et al., *Les nouveaux modes de vie durables. S'engager autrement*. Lormont : Le Bord de l'eau, 2016.
- 6 Bourg, D., Fragnière, A., *La pensée écologique. Une anthologie*. Paris : Puf, 2014.
- 7 Carlson, R., *Printemps silencieux*. Paris : Editions Plot, 1968.
- 8 Coste, R., Ribaut, J.-P. (dirs.), *Les nouveaux horizons de l'écologie. Dans le sillage de Rio. Colloque organisé par Pax Christi*. Paris : Centurion, 1993.
- 9 Diamond, J., *Effondrement. Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*. Paris : Gallimard, 2006.
- 10 Dubos, R., *Les dieux de l'écologie*. Paris : Fayard, 1973.
- 11 Emerson, R. W., *La Nature*, (1836). Paris : Allia, 2009.
- 12 Ferry, L., *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*. Paris : Grasset, 2012.
- 13 Fideler, D., *Restoring the Soul of the World. Our Living Bond with Nature's Intelligence*. Vermont : Inner Traditions, 2014.
- 14 Fourçans, A., *Effet de serre : le grand mensonge ?* Paris : Seuil, 2002.
- 15 Gresh, A., Radvanyi, J., « Le point de non-retour du réchauffement », *Atlas du Monde diplomatique, Hors-Série*. Paris : Monde Diplomatique, 2006, p. 54-55.
- 16 Guattari, F., *Les trois écologies*. Paris : Galilée, 1989.
- 17 Jacob, F., *La logique du vivant*. Paris : Gallimard, 1970.
- 18 Kiss, A., Beurrier, J.-P., *Droit International de l'Environnement*. Paris : Pedone, 2000.
- 19 Kohler, P., *L'imposture verte*. Paris : Albin Michel, 2002.

- 20 Larrère, C., Larrère, R., *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*. Paris : Flammarion, 2009.
- 21 Larrère, C., Larrère R., *Penser et agir avec la nature. Une enquête philosophique*. Paris : Editions La Découverte, 2015.
- 22 Larrère, C., Schmid, L. et Fressard, O., *L'écologie est politique*. Paris : Les Petits Matins, 2013.
- 23 Leopold, A., *Almanach d'un comté des sables*. Paris : Garnier-Flammarion, 2000.
- 24 Letellier, Ch., *Le Chaos dans la nature*. Paris : Vuibert, 2006.
- 25 Lomborg, B., *The Skeptical environmentalist. Measuring the Real State of the World*. Cambridge : Cambridge University Press, 2001.
- 26 Lovelock, J., *La terre est un être vivant. L'hypothèse Gaïa*. Paris : Champs/Flammarion, 1993.
- 27 Macy, J., Brown, M., *Ecopsychologie pratique et rituels pour la terre*. Gap : Le Souffle d'Or, 2008.
- 28 Maffesoli, M., *Matrimonium. Petit traité d'écophilosophie*. Paris : CNRS éditions, 2010.
- 29 Meadows, D., Meadows, D., et Randers, J., *Les limites à la croissance. Dans un monde fini*. Paris : Rue l'échiquier, 2012.
- 30 Mongeau, S., *L'écophilosophie ou la sagesse de la nature*. Montréal : Ecosociété, 1994.
- 31 Morin, E., *L'An I de l'ère écologique*. Paris : Tallandier, 2007.
- 32 Naess, A., « How My Philosophy Seemed to Develop », A. Mercier et M. Svilar (eds.), *Philosophers on Their Own Work*. New York : Peter Lang, 1982.
- 33 Næss, A., *Ecologie, communauté et style de vie*. Paris : Editions Dehors, 2008.
- 34 Pavan, M., « Perspectives de la situation écologique mondiale et particulièrement européenne », R. Coste et J.-P. Ribaut (dirs.), *Les nouveaux horizons de l'écologie. Dans le sillage de Rio*. Paris : Centurion, 1993, p. 25-44.
- 35 Pérez Prieto, V., *Ecologismo y cristianismo*. Madrid : Sal Terrae, 1999.
- 36 Proto Gutiérrez, F., *Filosofía Mestiza. Interculturalidad, ecosofía y liberación*. Buenos Aires : FAIA, 2013.
- 37 Ramade, F., « La sauvegarde de la biodiversité : problématiques et problèmes dans la perspective de l'après-Rio », R. Coste, J.-P. Ribaut (dirs.), *Les nouveaux horizons de l'écologie. Dans le sillage de Rio. Colloque organisé par Pax Christi*. Paris : Centurion, 1993, p. 143-172.
- 38 Serres, M., *Le contrat naturel*. Paris : Flammarion, 1992.
- 39 Thoreau, H. D., *Walden*. Marseille : Editions Le Mot et le Reste, 2010.

- 40 Varela, F. G., *Autonomie et connaissance. Essai sur le vivant*. Paris : Seuil, 1988.
- 41 Vernadsky, W., *La Biosphère*, (1926). Paris : Felix Alcan, 1929.
- 42 Welzer, H., *Les guerres du climat*. Paris : Gallimard, 2009.

5.2 Articles

- 1 Christiansen, A., « Ecology, Justice and Development », *Theological Studies*, 1991, 51, 1, p. 64-81.
- 2 Drengson, A., « Shifting Paradigms : From Technocrat to Planetary Person », *Anthropology of Consciousness*, 2011, Vol. 22, Issue 1, p. 13-17.
- 3 Drengson, A., Devall, B. et Schroll, M. A., « The Deep Ecology Movement : Origins, Development, and Future Prospects (Toward a Transpersonal Ecosophy) », *International Journal of Transpersonal Studies*, 2011, 30 (1-2), p. 101-117.
- 4 Naess, A., « The shallow and Deep Ecology, long-range ecology movement. A summary », *Inquiry*, 1973, n° 16, p. 95-100.
- 5 Sale, K., « Deep Ecology and Its Critics », *The Nation*, 1988, may 14, p. 670-675.
- 6 Schroll, M. A., « Diagnosing the Human Superiority Complex : Providing Evidence the Eco-Crisis is Born of Conscious Agency », *Anthropology of Consciousness*, 2011, Vol. 22, Issue 1, p. 39-48.

5.3 Documents électroniques

- 1 Flipo, F., « La deep ecology, un intégrisme menaçant ou libéralisme non-moderne ? », *Sens public* (2010) ; disponible sur : <http://www.sens-public.org/spip.php?article761>.
- 2 Galeano, E., « La naturaleza no es muda », *Semanario Brecha*, 18 de abril de 2008, Montevideo ; disponible sur : <http://www.aporrea.org/actualidad/a56426.html>.
- 3 Universalis, « NAESS ARNE DEKKE EIDE - - (1912-2009) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne] ; disponible sur : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/arne-dekke-eide-naess/>

6. Références sur théologie, théologie de la création et éco-théologie

6.1 Livres

- 1 Armendáriz, L. Ma., *Hombre y mundo a la luz del Creador*. Madrid : Cristiandad, 2001.
- 2 Arnould, J., *Théologie et écologie. L'anthropocentrisme chrétien face à la crise écologique*. Mémoire de maîtrise en Théologie. Paris : Institut Catholique de Paris, 1993.
- 3 Aufderreggen, K. (ed.), *Paroisses vertes. Guide écologique à l'attention des Eglises*. Genève : Labor et Fides, 2010.
- 4 Augustin, *Les Aveux. Nouvelle traduction des Confessions par Frédéric Boyer. Livre XI, 17*. Paris : P.O.L., 2009.
- 5 Barth, K., *Dogmatique*, I/1 et 2 : *La Doctrine de la Parole de Dieu*. Genève : Labor et Fides, 1953 et 1954.
- 6 Barth, K., *Dogmatique*, voll. III : *La doctrine de la création*. T. I. Genève : Labor et Fides, 1960.
- 7 Barth, K., *Dogmatique*. Genève : Labor et Fides, 1953.
- 8 Bastaire, H., Bastaire, J., *Le chant des créatures. Les chrétiens et l'univers d'Irénée à Claudel*. Paris : Cerf, 1996.
- 9 Bastaire, H., Bastaire, J., *Pour une écologie chrétienne*. Paris : Cerf, 2004.
- 10 Beauchamp, P., *Création et séparation*. Paris : Aubier/Montagne/Cerf/Delachaux et Niestlé, 1969.
- 11 Bingen, H. de, *Le livre des œuvres divines*. Paris : Albin Michel, 1989.
- 12 Bloch, E., *Le principe espérance*. Paris : Gallimard, 1976.
- 13 Boff, L., *Ecología : grito de la Tierra grito de los pobres*. Madrid : Trotta, 1996.
- 14 Boff, L., *Trinité et société*. Paris : Cerf, 1990.
- 15 Bouillard, H., *Karl Barth*, t. III. Paris : Aubier, 1957.
- 16 Boulgakov, S., *La sagesse de Dieu*. Lausanne : L'Age d'Homme, 1983.
- 17 Bourg, D. (dir.), *L'Etre et Dieu*. Paris : Cerf, 1986.
- 18 Bouyer, L., *Cosmos*. Paris : Cerf, 1982.
- 19 Bugault, G., *La notion de "Prajña" ou de sagesse selon les perspectives du "Mahâyâna"*. Paris : Editions de Boccard, 1968.
- 20 Calvin, J., *Commentaire de l'épître aux Romains*. Genève : Labor et Fides, 1960.
- 21 Calvin, J., *Commentaires sur l'Ancien Testament. Le livre de la Genèse (Gn 2, 15), 1554*. Genève : Labor et Fides, 1961.

- 22 Calvin, J., *Institution de la religion chrétienne*, III, 9. Genève : Labor et Fides, 1958.
- 23 Chappuis, J.-M., Beaupère, R. (dirs.), *Rassemblés pour la vie. Rapport officiel, Sixième Assemblée, Conseil œcuménique des Eglises*. Genève-Paris : Conseil Œcuménique des Eglises-Centurion, 1984.
- 24 Chardin, P. T. de, *Le phénomène humain*. Paris : Seuil, 1955.
- 25 Chrysavgis, J., « The World of the Icon and Creation : An Orthodox Perspective on Ecology and Pneumatology », D. T. Hessel, R. R. Ruether (dirs.), *Christianity and Ecology. Seeking the Well-Being of Earth and Humans*. Cambridge (Massachusetts) : Harvard University Press, 2000, p. 253-266.
- 26 Clément, O., *The Roots of Christian Mysticism*. Londres : New City, 1993.
- 27 Coda, P., « Le renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle : le fait et les enjeux », E. Durant, V. Holzer (dirs.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*. Paris : Cerf, 2008, p. 19-31.
- 28 Comblin, J., *Théologie de la ville*. Paris : Edition Universitaire, 1968.
- 29 Commission de la défense de la nature des Eglises de la Confession d'Augsbourg et Réformée d'Alsace et de Lorraine, *Nature menacée et responsabilité chrétienne*. Strasbourg : Editions Oberlin, 1979.
- 30 Comte-Sponville, A., Jacquard, A., Monod, Th. et al., *Ecologie et spiritualité*. Paris : Albin Michel, 2006.
- 31 Conseil Pontifical Justice et Paix, *Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise*. Paris : Cerf/Bayard/Fleurus-Mame, 2005.
- 32 Cook, F., *Hua-yen Buddhism : The Jewel Net of Indra*. Pennsylvanie : University Press, 1977.
- 33 Coste, R., *Dieu et l'écologie*. Paris : Editions L'Atelier, 1994.
- 34 Deane-Drummond, C., *Eco-Theology*. Londres : The Cromwell Press, 2008.
- 35 Derrida, J., « Foi et savoir : les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison », Id. et Gianni Vattimo, *La religion*. Paris : Seuil, 1996, p. 9-86.
- 36 Dupleix, A., Maurice, E., *Christ présent et universel. La vision christologique de Teilhard de Chardin*. Paris : Mame/Desclée (Jésus et Jésus-Christ, 95), 2008.
- 37 Dupuis, J., *Jésus-Christ à la rencontre des religions*. Paris : Desclée, 1989.
- 38 Durant, E., *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle. Réciprocité et communion*. Paris : Cerf, 2005.
- 39 Durant E., Holzer, V., (dirs.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*. Paris : Cerf, 2008.

- 40 Eaton, H., *Introducing Ecofeminist Theologies*. London, New York : T&T Clark International, 2005.
- 41 Ellul, J., « Conformism and the Rationale of Technology », G. R. Urban, M. Glenny (eds.), *Can we Survive our Futur ? A Symposium*. Londres : The Bodley Head, 1971, p. 89-102.
- 42 Ellul, J., *L'idéologie marxiste chrétienne. Que fait-on de l'évangile ?* Paris : La Table Ronde, 2006.
- 43 Ellul, J., *L'illusion politique*. Paris : La Table Ronde, 2004.
- 44 Ellul, J., *La technique ou l'enjeu du siècle*. Paris : Economica, 1990.
- 45 Ellul, J., *Penser globalement. Agir localement. Chroniques journalistiques*. Cressé : Editions des Régionalismes, 2009.
- 46 Ellul, J., *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la grande ville*. Paris : La Table Ronde, 2003.
- 47 Euvé, F., *Penser la création comme jeu*. Paris : Cerf, 2000.
- 48 Fédou, M., *Regards asiatiques sur le Christ*. Paris : Desclée, 1998.
- 49 Ganne, P., *La Création*. Paris : Cerf, 1979.
- 50 Ganoczy, A., *Dieu, l'homme et la nature*. Paris : Cerf, 1995.
- 51 Ganoczy, A., *Homme créateur – Dieu créateur*. Paris : Cerf, 1979.
- 52 Ganoczy, A., *Théologie de la nature*. Paris : Desclée, 1988.
- 53 Gebara, I., *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid : Trotta, 2000.
- 54 Geffré, Cl., « Thomas d'Aquin ou la christianisation de l'hellénisme », D. Bourg (dir.), *L'Etre et Dieu*. Paris : Cerf, 1986, p. 23-42.
- 55 Gesché, A., *Le cosmos*. Paris : Cerf, 2004.
- 56 Gibellini, R., *Panorama de la théologie au XX^e siècle*. Paris : Cerf, 2010.
- 57 Gisel, P., *La Création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*. Genève : Labor et Fides, 1980.
- 58 Gnanadason, A., *Listen to the women, listen to the earth*. Genève : WWWPublications, 2005.
- 59 Greisch, J., *Du 'non-autre' au 'tout-autre'. Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité*. Paris : Puf, 2012.
- 60 Hall, D. J., *Etre image de Dieu*. Paris : Cerf, 1998.
- 61 Hall, D. J., *The Christian Mission : The Stewardship of Life in the Kingdom of Death*. New York : Friendship Press, 1985.

- 62 Hamori, E. J., *When Gods Were Men. The embodied God in Biblical and Near Eastern Literature*. Berlin : Walter de Gruyter, 2008.
- 63 Harold DeWolf, L., *A Theology of the Living Church*. New York : Harper and Bros. Publishers, 1953.
- 64 Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, IV, Préface. Paris : Cerf, 1985.
- 65 Kasper, W., *Le Dieu des chrétiens*. Paris : Cerf, 1984.
- 66 Kempis, Thomas de, *L'imitation de Jésus Christ*. Paris : Seuil, 1961.
- 67 Kern, W., *Mysterium salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*, vol. 6 : *La Trinité et la Création*. Paris : Le Cerf, 1971.
- 68 Knitter, P., *Introducing Theologies of Religions*. New York : Orbis Books, 2012.
- 69 Küng, H., *Faire confiance à la vie*. Paris : Editions du Seuil, 2010.
- 70 Lacout, S., *Le shabbat biblique. Temps pour Dieu. Repos de l'homme. Respect de la Création*. Paris : Editions des Béatitudes, 2009.
- 71 Ladaria, L., *Mystère de Dieu et mystère de l'homme. Théologie trinitaire*. Paris : Parole et Silence, 2011.
- 72 Lang, D., *La crise écologique. Essai de mise en perspective théologique*. Mémoire de licence. Paris : Institut Catholique de Paris, 2006.
- 73 Leiner, M., « L'Eglise dans le monde », A. Birmelé, P. Büler, J.-D. Causse et L. Kaennel (eds.), *Introduction à la théologie systématique*. Genève : Labor et Fides, 2008, p. 339-372.
- 74 Lisieux, Thérèse de, *Histoire d'une âme*. Paris : Editions de l'Office Central de Lisieux, 1924.
- 75 Lossky, Vl., *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*. Paris : Cerf, 1990.
- 76 Lubac, H. de, *Pic de la Mirandole*. Paris : Aubier, 1974.
- 77 Ludwig Müller, G., *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*. Barcelone : Herder, 1998.
- 78 Luther, M., *Propos de table*. Paris : Aubier, 1992.
- 79 Maxime le Confesseur ; Grégoire de Nazianze, *Discours* 38, 11, 8-19. Paris : Cerf, 1990.
- 80 Millet, O. (éd.), *Œuvres choisies de Calvin*. Paris : Gallimard, 1995.
- 81 Moingt, J., *Dieu qui vient à l'homme. De l'apparition à la naissance de Dieu*, t. II, vol. 1. Paris : Cerf, 2005.
- 82 Moingt, J., *Los tres que visitaron a Abraham. Conversaciones con M. Leboucher sobre la Trinidad*. Bilbao : Mensajero, 2000.

- 83 Moltmann, J., *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*. Paris : Cerf, 1988.
- 84 Moltmann, J., *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne*. Paris : Cerf, 2000.
- 85 Moltmann, J., *Théologie de l'espérance. Etudes sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*. Paris : Cerf, 1970.
- 86 Moltmann, J., *Trinité et royaume de Dieu. Contributions au traité de Dieu*. Paris : Cerf, 1984.
- 87 Mottu, H., *Recommencer l'Eglise. Ecclésiologie réformée et philosophie politique*. Genève : Labor et Fides, 2011.
- 88 Pape François, Lettre encyclique *Laudato si'*, sur la sauvegarde de la maison commune. Paris : Artège, 2015.
- 89 Pérès, J.-N. (dir.), *L'avenir de la Terre, un défi pour les Eglises*. Paris : Desclée de Brouwer, 2010.
- 90 Pérez Prieto, V., *Ecologismo y cristianismo*. Madrid : Sal Terrae, 1999.
- 91 Ponnou-Delaffon, A.-M., *Dieu trinité dans la tradition ancienne*. Langres : Editions Parole et Silence, 2008.
- 92 Prieur, J.-M., *Responsables de la création*. Genève : Labor et Fides, 1989.
- 93 Rahner, K., *Traité fondamental de la foi*. Paris : Centurion, 1983.
- 94 Ratzinger, R., *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre*. Paris : Fayard, 1986.
- 95 Régnon, Th. de, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, 4 vol. Paris : Victor Retaux, 1892-1898.
- 96 Revol, F., *Le temps de la création*. Paris : Cerf, 2015.
- 97 Rognon, F., « Penser le Dieu un. Remarques sur le débat autour du monothéisme », E. Bons et Th. Legrand (dirs.), *Le monothéisme biblique. Evolution, contextes et perspectives*. Paris : Cerf, 2011, p. 25-49.
- 98 Rognon, F., *Jacques Ellul. Une pensée en dialogue*. Genève : Labor et Fides, 2013.
- 99 Rosenzweig, F., *L'étoile de la rédemption*. Paris : Seuil, 2003.
- 100 Ruiz de la Peña, J. L., *El último sentido : una introducción a la escatología*. Madrid : Marova, 1980.
- 101 Ruiz de la Peña, J. L., *Teología de la creación*. Santander : Sal Terrae, 1998.
- 102 Schmitt, C., *Théologie politique*. Paris : Gallimard, 1988.
- 103 Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documentos de Medellín*. San José : Ludovico Editorial, 1969.

- 104 Service de formation du diocèse de Nantes, *Simplicité et Justice. Paroles de chrétiens sur l'Ecologie*. Sainte-Luce-sur-Loire : La Contemporaine, 2013.
- 105 Sesboüé, B., *La résurrection et la vie*. Paris : Desclée de Brouwer, 2004.
- 106 Siegwalt, G., *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi. III, l'affirmation de la foi. 1. Cosmologie théologique : Sciences et philosophie de la nature*. Paris/Genève : Cerf/Labor et Fides, 1996.
- 107 Siegwalt, G., *La Nature a-t-elle un sens ? Civilisation technologique et conscience chrétienne devant l'inquiétude écologique*. Strasbourg : Association des Publications près les universités de Strasbourg, 1980.
- 108 Siegwalt, G., *Le défi scientifique. L'ébranlement de la civilisation moderne – l'université et la théologie – la sauvegarde de la création*. Paris : Cerf, 2015.
- 109 Siegwalt, G., *Nature et histoire. Leur réalité et leur vérité*. Leiden : Brill, 1965.
- 110 Skolimowski, H., *Eco-philosophie et éco-théologie : pour une philosophie et une théologie de l'ère écologique*. Genève : Jouvence, 1992.
- 111 Souletie, J.-L., « L'anthropocentrique chrétienne au défi de la crise écologique », J.-N. Pères (dir.), *L'avenir de la Terre, un défi pour les Eglises*. Paris : Desclée de Brouwer, 2010, p. 109-143.
- 112 Taleb, M., « Les conditions d'émergence de la crise socio-environnementale », Collectif, *Ecologie, spiritualité : la rencontre. Des sages visionnaires au chevet de la planète*. Gap : Editions Yves Michel, 2007, p. 69-73.
- 113 Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. [s.l.] : CELAM, 1979.
- 114 Théobald, Ch., « Le passage de la théologie des manuels à de nouvelles formes de pensée », E. Durant, V. Holzer (dirs.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*. Paris : Cerf, 2008, p. 33-53.
- 115 Theokritoff, E., *Living in God's Creation. Orthodox Perspectives on Ecology*. New York : St. Vladimir's Seminar Press, 2009.
- 116 Theunissen, M., *Théologie négative du temps*. Paris : Cerf, 2013.
- 117 Thévenot, X., *Compter sur Dieu. Etudes de théologie morale*. Paris : Cerf, 1992.
- 118 Thévenot, X., *Morale fondamentale : notes des cours*. Paris : Éditions Don Bosco/Desclée de Brouwer, 2007.
- 119 Valverde, J. C., *La christophanie chez Panikkar*. Mémoire de master. Strasbourg : 2013.

- 120 Xhaufflaire, M., « Histoire sociale de la liberté et mémoire subversive du Christ. La théologie politique de J.-B. Metz », M. Xhaufflaire (dir.), *La pratique de la théologie politique*. Tournai : Casterman, 1974, p. 15-70.
- 121 Xhaufflaire, M., *La « théologie politique »*. Salamanque : Sígueme, 1974.

6.2 Articles

- 1 Coste, R., « La dynamique œcuménique ‘justice, paix, sauvegarde de la création’ », *Concilium*, 1991, 236, p. 29-42.
- 2 Gibelline, R., « Le débat théologique sur l’écologie », *Concilium*, 1995, 261, p. 159-170.
- 3 Gourinat, M., « La querelle de l’ontothéologie », *Cahiers de recherches médiévales*, 1996, 2, p. 85-93.
- 4 Lévy, A., « Aux confins du créé et de l’incrété : les dimensions de l’épectase chez Grégoire de Nysse », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2000, vol. 84, n° 2, p. 247-274.
- 5 Longchamp, J.-P., « Vers un nouveau concordisme ? Vues d’un scientifique à propos d’un livre de J. Moltmann », *Etudes*, 1990, 372, p. 99-109.
- 6 Marion, J.-L., « Saint Thomas et l’onto-théologie », *Revue Thomiste*, janvier-mars 1995, t. 95, n. 1, p. 31-66.
- 7 Marle, R., « La création : une doctrine périmée ? », *Etudes*, août-septembre 1981, 9, tome 355, p. 247-262.
- 8 Moltmann, J., « Périchorèse : un mot magique de l’Antiquité pour une nouvelle théologie trinitaire », *Transversalités – RICP*, 2000, 76, p. 145-161.
- 9 Pearson, C., « Electing to do Ecotheology », *Ecotheology*, 2004, 9.1, p. 7-28.
- 10 Radford Ruether, R., « Ecological Theology : Roots in Tradition, Liturgical and Ethical Practice for Today », *Dialog : A Journal of Theology*, 2003, vol. 42, n°, 3, p. 226-234.
- 11 Siegenthaler, D., « Ecology Needs Theology », *Dialog : A Journal of Theology*, 2003, vol. 42, n° 3, p. 242-249.
- 12 Siegwalt, G., « Ecologie et théologie. En quoi les problèmes d’environnement concernent-ils notre pensée, notre foi et notre comportement ? » (1^e partie), *Revue d’histoire et de philosophie religieuses*, 1974, 3, p. 341-365.

- 13 Siegwalt, G., « Ecologie et théologie. En quoi les problèmes d'environnement concernent-ils notre pensée, notre foi et notre comportement ? » (2^e partie), *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1974, 4, p. 507-521.
- 14 Théobald, Ch., « La théologie de la création en question. Un état des lieux », *RSR*, 1993, 81/4, p. 613-641.
- 15 Thunberg, L., « 'Circumincision' once more : Trinitarian and Christological Implications in an Age of Religious Pluralism », *StPatr*, 1997, XXIX, p. 364-372.
- 16 Vaillancourt, L., « La théologie écologique de Gérard Siegwalt », *Laval théologique et philosophique*, juin 2010, 66, 2, p. 311-329.

6.3 Documents électroniques

- 1 Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps. *Gaudium et Spes* (GS) : Vatican : 7 décembre 1965 ; disponible sur :
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html.
- 2 Constitution dogmatique sur l'Eglise, *Lumen Gentium* (LG). Vatican : 21 novembre 1964 ; disponible sur :
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html.
- 3 Gounelle, A., « La théologie du *Process* » ; disponible sur :
<http://andregounelle.fr/vocabulaire-theologique/la-theologie-du-process.php>.
- 4 Jean-Paul II, *Homélie à Zamosc*, le 12 juin 1999 ; disponible sur :
https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/homilies/1999/documents/hf_jp-ii_hom_19990612_zamosc.html.
- 5 Jean-Paul II, Lettre encyclicle *Sollicitudo rei socialis*. Vatican : 30 décembre 1987 ; disponible sur :
http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html.
- 6 Jean-Paul II, Lettre encyclique *Centesimus annus*. Vatican : 1^{er} mai 1991 ; disponible sur :
http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html.

- 7 Paul VI, *Discours à l'occasion du 25^e anniversaire de la FAO*, 16 novembre 1970 ; disponible sur :
https://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1970/documents/hf_p-vi_spe_19701116_xxv-istituzione-fao.html.
- 8 Paul VI, Lettre apostolique *Octogesima adveniens*. Vatican : 14 mai 1971; disponible sur :
http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html
- 9 Rognon, F., « Monothéisme et violence : quelles dialectiques ? », Actes du XVII^e Congrès de l'AIEMPR, Strasbourg, 10-14 juillet 2006 ; disponible sur :
<http://www.aiempr.org/articles/pdf/aiempr21.pdf>.
- 10 Rognon, F., « La pensée théologique de J. Ellul », *Documentation Catholique*, avril 2012, n° 2487 ; disponible sur :
<http://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Documentation-catholique/Eglise-en-France/La-pensee-theologique-de-Jacques-Ellul-2013-04-09-933964>.
- 11 Saint Thomas, *Somme Théologique* ; disponible sur :
http://docteurangelique.free.fr/saint_thomas_d_aquin/oeuvres_completes.html

7. Références sur la philosophie

7.1 Livres

1. Aristote, *Catégories*. Paris : Seuil, 2002.
2. Baraquin, N. et al., *Dictionnaire de philosophie*. Paris : Armand Colin, 2005.
3. Comte-Sponville, A., *Dictionnaire philosophique*. Paris : Puf, 2001.
4. Comte-Sponville, A., *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*. Paris : Albin Michel, 2006.
5. Dahan, A., « Le difficile héritage de Henri Poincaré en systèmes dynamiques », J. Greffe, G. Heinzmann et K. Lorenz, *Henri Poincaré, science et philosophie*. Berlin : Akademie Verlag et Paris : Blanchard, 1996, p. 13-33.
6. Descartes, R., *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*. Paris : La Gaya Scienza, 2012.
7. Descartes, R., *Principes de la philosophie*, II, 23. Paris : Vrin, 2000.
8. Foucault, M., *Les Mots et les choses*. Paris : Gallimard, 1966.

9. Fraile, G., *Historia de la filosofía II*. Madrid : BAC, 1966.
10. Gerbier, L., « Ethique », M. Blay (dir.), *Grand Dictionnaire de la Philosophie*. Paris : Larousse/CNRS éditions, 2012, p. 387.
11. Kierkegaard, S., *Le Concept d'angoisse*. Paris : Gallimard, 1977.
12. Ricœur, P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Seuil, 1986.

8. Références sur les éthiques philosophique et théologique

8.1 Livres

- 1 Abel, O., « Ethique du temps », J.-D. Causse, D. Müller (dirs.), *Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir*. Genève : Labor et Fides, 2009, p. 353-375.
- 2 Barreau, H., *Le temps*. Paris : Puf, 1996.
- 3 Bouton, Ch., « Hegel et le problème du temps », A. Schnell (dir.), *Le Temps*. Paris : Vrin, 2007, p. 159-172.
- 4 Callicott, J. B., « La valeur intrinsèque dans la nature : une analyse métaéthique », H.-S. Afeissa (dir.), *Ethique de l'environnement. Nature, valeur, respect*. Paris : Vrin, 2007, p. 187-225.
- 5 Callicott, J. B., *Ethique de la terre*. Marseille : Éditions Wildproject, 2010.
- 6 Callicott, J. B., *Pensées de la terre*. Marseille : Éditions Wildproject, 2011.
- 7 Castelli, E. (éd.), *Temporalité et Aliénation*. Paris : Aubier, 1975.
- 8 Causse, J.-D., *L'instant d'un geste. Le sujet, l'éthique et de don*. Genève : Labor et Fides, 2004.
- 9 Chenet, F., *Le temps. Temps cosmique, temps vécu*. Paris : Armand Colin/HER, 2000.
- 10 Commission Théologique Internationale, *A la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*. Paris : Cerf, 2009.
- 11 Comte-Sponville, A., *Petit traité des grandes vertus*. Paris : Puf, 1995.
- 12 Comte-Sponville, A., *Le bonheur, désespérément*. Paris : Editions Pleins Feux, 2010.
- 13 Courtine, J.-F., *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*. Paris : Vrin, 2005.
- 14 Danais, M., *De l'écologie à la responsabilité* (texte dactylographié), juillet 1990.
- 15 Dumas, A., *Les vertus... encore*. Paris : Desclée, 1989.
- 16 Fuchs, E., *L'éthique protestante. Histoire et enjeux*. Genève : Labor et Fides, 1990.
- 17 Gadamer, H.-G., « Du temps vide et du temps plein », *Langage et vérité*. Paris : Gallimard, 1995, p. 84-104.

- 18 Gonord, A., *Le temps*. Paris : Flammarion/GF Corpus, n°3006, 2001.
- 19 Heidegger, M., « Dépassement de la métaphysique », *Essais et conférences*. Paris : Gallimard, 1973, p. 80-115.
- 20 Heidegger, M., *Etre et temps*. Paris : Gallimard, 1986.
- 21 Heidegger, M., *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Paris : Editions Natan, 1998.
- 22 Heschel, A., *Dieu en quête de l'homme, philosophie du judaïsme*. Paris : Seuil, 1955.
- 23 Heschel, A., *Les bâtisseurs du temps*. Lonrai : Editions de Minuit, 1957.
- 24 Heschel, A., *The Sabbath. Its Meaning for Modern Man*. New York : Farrar Straus Giroux, 1951.
- 25 Hess, G., *Ethiques de la nature*. Paris : Puf, 2013.
- 26 Hessel, D. T., Radford Ruether, R., « Introduction : Current Thought on Christianity and Ecology », D. T. Hessel, R. Radford Ruether (eds.), *Seeking the Well-Being of Earth and Humans*. Cambridge : Harvard University Press, 2000, p. xxxiii-xlvii.
- 27 Hessel, D. T., Ruether, R. R. (dirs.), *Christianity and Ecology. Seeking the Well-Being of Earth and Humans*. Cambridge (Massachusetts) : Harvard University Press, 2000.
- 28 Hubert, L., *Homme. Qui es-tu donc ?* Paris : Editions Fernand Lanore, 1988.
- 29 Jonas, H., *Le principe responsabilité*. Paris : Flammarion, 1990.
- 30 Kant, E., *Critique de la raison pure*. Paris : Puf, 2012.
- 31 Kant, E., *Fondements de la métaphysique des mœurs (ed. 1904)* d'E. Kant. Paris : Hachette, 1904.
- 32 Küng, H., *Projet d'éthique planétaire. La paix mondiale par la paix entre les religions*. Paris : Seuil, 1991.
- 33 Larrère, C., « Care et environnement : la montagne ou le jardin ? », S. Laugier, *Tous vulnérables ? Le care, les animaux et l'environnement*. Paris : Payot, 2012, p. 233-261.
- 34 Lefeuve, M., *La réhabilitation du temps. Bergson et les sciences d'aujourd'hui*. Paris : L'Harmattan, 2005.
- 35 Leibniz, G., *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, 1740. Paris : Puf, 2001.
- 36 Libera, A de., *La philosophie médiévale*. Paris : Puf, 1989.
- 37 Lynn White, Jr., « Continuing the Conversation », Ian G. Barbour (ed.), *Western Man and Environmental Ethics : Attitudes Toward Nature and Technology*. Adisson (Texas): Wesley Publishing Company, 1973, p. 55-64.
- 38 Lyotard, J.-F., *L'inhumain, causeries sur le temps*. Paris : Galilée, 1998.

- 39 Mabilley, B., « Les 'acolytes' du temps à partir d'une lecture d'Aristote », A. Schnell (dir.), *Le Temps*. Paris : Vrin, 2007, p. 9-34.
- 40 MacIntyre, A., *Après la vertu. Etude de théorie morale*. Paris : Puf, 1997.
- 41 MacIntyre, A., *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* Paris : Puf/Léviatan, 1993.
- 42 Marion, J.-L., « De la 'mort de Dieu' aux noms divins : l'itinéraire théologique de la métaphysique », D. Bourg (dir.), *L'Etre et Dieu*. Paris : Cerf, 1986, p. 103-130.
- 43 Marion, J.-L., *Dieu sans l'être*. Paris : Puf, 2010.
- 44 Marx, K., *Misère de la philosophie*. Paris : Payot et Rivages, 1996.
- 45 Molinier, P., Laugier, S., Paperman, P., *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*. Paris : Payot, 2009.
- 46 Nef, F., *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Paris : Gallimard, 2004.
- 47 Nietzsche, F., *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris : Société du Mercure de France, 1903.
- 48 Norton, B. G., « L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible », H.-S. Afeissa (dir.), *Ethique de l'environnement. Nature, valeur, respect*. Paris : Vrin, 2007, p. 249-283.
- 49 Paracelse, *La grande astronomie ou la philosophie des vrais sages, Philosophia Sagax*, (1571). Paris : Dervy, 2000.
- 50 Pelluchon, C., *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*. Paris : Cerf, 2011.
- 51 Pelluchon, C., *L'autonomie brisée, bioéthique et philosophie*. Paris : Puf/Léviatan, 2009.
- 52 Pinckaers, S., *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*. Paris : Cerf, 1990.
- 53 Prigogine, I., *Entre el tiempo y la eternidad*. Madrid : Alianza, 1990 (Trad. Française : *Entre le temps et l'éternité*. Paris : Fayard, 1988).
- 54 Raïd, L., « De la 'Land ethic' aux éthiques du care », S. Laugier, *Tous vulnérables ? Le care, les animaux et l'environnement*. Paris : Payot, 2012, p. 173-203.
- 55 Ricœur, P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Seuil, 1986.
- 56 Ricœur, P., *Finitude et culpabilité II*. Paris : Aubier, 1960.
- 57 Ricœur, P., *Philosophie de la volonté. I Le Volontaire et l'involontaire*. Paris : Aubier, 1950.
- 58 Ricœur, P., *Temps et récit*, t. III « Le temps raconté ». Paris : Seuil, 1985.
- 59 Riquier, C., *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*. Paris : Puf, 2009.
- 60 Romano, Cl., *L'évènement et le temps*. Paris : Puf, 1999.

- 61 Rondeau, D., *Prolégomènes à une éthique globale interculturelle*. Thèse doctorale. Québec : Université Laval, 2001.
- 62 Routley, R. S., « A-t-on besoin d'une nouvelle éthique, d'une éthique environnementale ? », H.-S. Afeissa (dir.), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*. Paris : Vrin, 2007, p. 31-49.
- 63 Roux, S., « Le manque et l'écart : la genèse du temps selon Plotin », A. Schnell (dir.), *Le Temps*. Paris : Vrin, 2007, p. 35-59.
- 64 Solari, G., *Le temps découvert. Développement et durée chez Newman et Bergson*. Paris : Cerf, 2014.
- 65 Spinoza, B., *Œuvres*, tome 2. Paris : Garnier/Flammarion, 1965.
- 66 Taylor, P. W., « L'éthique du respect de la nature », H.-S. Afeissa (dir.), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*. Paris : Vrin, 2007, p. 111-152.
- 67 Thomasset, A., *Interpréter et agir. Jalons pour une éthique chrétienne*. Paris : Cerf, 2011.
- 68 Thomasset, A., *Les vertus sociales. Justice, solidarité, compassion, hospitalité, espérance*. Paris : Editions jésuites, 2015.
- 69 Vasto, Lanza del, *Eclats de vie et pointes de vérité*. Paris : Denoël, 1973.
- 70 Vieillard-Baron, J.-L., *Bergson. La durée et la nature*. Paris : Puf, 2004.
- 71 Walch, J., *Le temps et la durée*. Paris : L'Harmattan, 2000.

8.2 Articles

- 1 Andronikof, C., « Ethique et liturgie », Conférences Saint-Serge XXXVII^e Semaine d'études liturgiques, *Liturgie, éthique et peuple de Dieu*. Rome : Ed. Liturgiche, 1991, p. 17-32.
- 2 Betancourt, R. F., « Teoría y praxis de la filosofía intercultural », *Siwô', revista de teología*, 2008, n°1, p. 9-42.
- 3 Bordeyne, Ph., « La liturgie comme ressource pour la formation éthique des sujets. », *Recherches de Science Religieuse*, 2007, 1, tome 95, p. 95-121.
- 4 Kroh, W., « Fondements et perspectives d'une éthique écologique. Le problème de la responsabilité de l'avenir, un défi à la théologie », *Concilium*, 1991, 236, p. 97-113.
- 5 Marion, J.-L., « Saint Thomas d'Aquin et l'ontothéologie », *Revue thomiste*, janvier-mars 1995, n°1, p. 31-66.

- 6 Van Steenberghen, F. « Stanislas Breton. L' 'esse in' et l' 'esse ad' dans la métaphysique de la relation », *Revue philosophique de Louvain*, 1952, vol. 50, n°28, p. 649-650.

8.3 Conférences

- 1 Cazelles, H., « Ethique de sainteté et de pureté dans la Torah », Conférences Saint-Serge XXXVII^e Semaine d'études liturgiques, *Liturgie, éthique et peuple de Dieu*. Rome : Ed. Liturgiche, 1991, p. 73-80.

9. Références sur la philosophie et la théologie politiques

9.1 Livres

- 1 Aguinaga, M., Lang, M. et at., « Critiques et alternatives au développement. Une approche féministe », M. Lang, D. Mokrani (dirs.), *Au-delà du développement. Critiques et alternatives latino-américaines*. Paris : Amsterdam, 2014, p. 69-96.
- 2 Arendt, H., *La crise de la culture*. Paris : Gallimard, 1972.
- 3 Arendt, H., *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*. Paris : Calmann-Lévy, 1972.
- 4 Arkonada, K. (coord.), *Transiciones hacia el Vivir bien*. Barcelone : Icaria, 2012.
- 5 Bautista, R., *¿ Qué significa el Estado Plurinacional ?* La Paz : Rincón, 2010.
- 6 Bergé, P., Pomeau, Y. et Vidal, Ch., *L'ordre dans le chaos - Vers une approche déterministe de la turbulence*. Paris : Hermann, 1988.
- 7 Binoche, B., *Critiques des droits de l'homme*. Paris : Puf, 1989.
- 8 Birmelé, A., « L'Eschatologie. Les choses dernières et avant-dernières », A. Birmelé, P. Büler, J.-D. Causse et L. Kaennel (eds.), *Introduction à la théologie systématique*. Genève : Labor et Fides, 2008, p. 373-399.
- 9 Bobbio, N., *Le futur de la démocratie*. Paris : Seuil, 2007.
- 10 Bourg, D. « Néolibéralisme et démocratie », G. Hess, D. Bourg (dirs.), *Science, conscience et environnement. Penser le monde complexe*. Paris : Puf, 2016, p. 207-226.
- 11 Bourg D., Whiteside, K., *Vers une démocratie écologique. Le citoyen, le savant et le politique*. Paris : Seuil, 2010.
- 12 Casalis, G., *Les idées justes ne tombent pas du ciel*. Paris : Cerf, 1977.

- 13 Choquehuanca, D., *El Vivir Bien como fundamento del Nuevo Estado Plurinacional de Bolivia*. La Paz : Ministerio de Educación, 2010.
- 14 Claeys, P., « Vers des alternatives au capitalisme néolibéral par une conception alternative des droits humains ? L'expérience des organisations paysannes », Ch. Eberhard (dir.) *Le courage des alternatives*. Paris : Karthala, 2012, p. 103-120.
- 15 Claro, R., *El desarrollo : entre el simple crecimiento y el buen vivir*. Santiago : LOM ediciones, 2011.
- 16 Clastres, H., *La tierra sin mal. El profetismo tupí-guaraní*. Buenos Aires : Ediciones del Sol, 1993.
- 17 Colliot-Thélène, C., *La démocratie sans 'demos'*. Paris : Puf, 2010.
- 18 Commission Sociale de l'Episcopat, *Réhabiliter la politique. Déclaration de la Commission sociale*. Paris : Centurion/Cerf/Fleurus-Mame, 1999.
- 19 Conférence des Églises Européennes et Conseil des Conférences Épiscopales Européennes, *Paix et Justice pour la création entière. Document du Rassemblement œcuménique européen 'Paix et Justice'*. Paris : Cerf, 1989, n°18.
- 20 Costa, A., *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelone : Icaria, 2013.
- 21 Cox, H., *Persistence de la religion : perspectives comparées sur la spiritualité moderne*. Paris : L'Harmattan, 2012.
- 22 Cox, H., *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. Londres : SCM Press, 1966.
- 23 Cuchet, G., « La question des 'fins dernières' au XIX^e siècle », G. Médevielle (dir.), *Les fins dernières*. Paris : Desclée de Brouwer, 2008, p. 27-36.
- 24 Delruelle, E., *L'humanisme inutile et incertain. Une critique des droits de l'homme*. Bruxelles : Labor, 1999.
- 25 Dratwa, J., « Dans quel monde voulons-nous vivre ensemble ? Expériences collectives alternatives et épistémologies cosmopolitiques », Ch. Eberhard (dir.) *Le courage des alternatives*. Paris : Karthala, 2012, p. 65-82.
- 26 Dumas, A., *Théologies politiques et vie de l'église*. Lyon : Editions du Chalet, 1977.
- 27 Dunn, J., *Libérer le peuple. Histoire de la démocratie*. Genève : Markus Haller, 2010.
- 28 Dussel, E., 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid : Nueva Utopía, 1992.
- 29 Duverger, T., *La décroissance, une idée pour demain. Une alternative au capitalisme. Synthèse des mouvements*. Paris : Sang de la Terre, 2011.

- 30 Eberhard, Ch., *Droit, gouvernance et développement durable*. Paris : Karthala, 2005.
- 31 Eberhard, Ch., « Introduction. Le courage des alternatives », Ch. Eberhard (dir.) *Le courage des alternatives*. Paris : Karthala, 2012, p. 5-25.
- 32 Eberhard, Ch., *Oser le plurivers. Pour une globalisation interculturelle et responsable*. Paris : Connaissances et savoir, 2014.
- 33 Emongo, L., « Il était une fois l'Autre...Propos pour une recherche en alternatives », Ch. Eberhard, Ch. (dir.) *Le courage des alternatives*. Paris : Karthala, 2012, p. 47-64.
- 34 Fleury, C., *Les pathologies de la démocratie*. Paris : Fayard, 2005.
- 35 Gauchet, M., *L'avènement de la démocratie* (4 tomes). Paris : Folio, 2013-2015.
- 36 Gauchet, M., *La démocratie contre elle-même*. Paris : Gallimard, 2002.
- 37 Gauchet, M., *La démocratie : d'une crise à l'autre*. Nantes : Editions Cécile Defaut, 2007.
- 38 Gauchet, M., *La religion dans la démocratie*. Paris : Gallimard, 2001.
- 39 Gaudin, J.-P., *La démocratie participative*. Paris : Armand Colin, 2013.
- 40 Gregg, R. B., *La valeur de la simplicité volontaire*. Vierzon : Editions Le Pas de côté, 2012.
- 41 Grim, J. A., *Indigenous Traditions and Ecology. The Interbeing of Cosmology and Community*. Cambridge : Harvard University Press, 2001.
- 42 Hess, G., « La conscience cosmique. Esquisse pour une conception non réductrice de la relation de l'homme à la nature », G. Hess, D. Bourg (dirs.), *Science, conscience et environnement. Penser le monde complexe*. Paris : Puf, 2016, p. 135-176.
- 43 Hess, G., Bourg, D. (dirs.), *Science, conscience et environnement. Penser le monde complexe*. Paris : Puf, 2016.
- 44 Huanacuni Mamani, F., *Buen vivir / vivir bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima : CAOI, 2010.
- 45 Lacroix, L., « Etat plurinational et redéfinition du multiculturalisme en Bolivie », C. Gros, D. Dumoulin Kevran (eds.), *Le multiculturalisme au concret. Un modèle latino-américain ?* Paris : Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2011, p. 135-146 ; également disponible sur : <https://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-00684066/document>.
- 46 Lang, M. et Mokrani, D. (dirs.), *Au-delà du développement. Critiques et alternatives Latino-américaines*. Paris : Editions Amsterdam, 2014.
- 47 Latouche, S., *Décoloniser l'imaginaire*. Lyon : Parangon, 2005.

- 48 Latouche, S., *Renverser nos manières de penser. Métanoïa pour le temps présent. Entretiens avec Daniele Pepino, thierry Paquot et Didier Harpagès sur la genèse et la portée d'une pensée alternative*. Paris : Mille et une Nuits, 2014.
- 49 Latouche, S., *Vers une société d'abondance frugale. Contresens et controverses sur la décroissance*. Paris : Mille et une nuits, 2011.
- 50 Lavignotte, S., *La décroissance est-elle souhaitable ?* Paris : Textuel, 2009.
- 51 Lebreton, G. (dir.), *La démocratie participative : enjeux et réalités*. Paris : L'Harmattan, 2013.
- 52 Lefort, Cl., *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*. Paris : Seuil, 1986.
- 53 Linfield, M., *A dança da mutação. Uma abordagem ecológica e espiritual para a transformação*. São Paulo : Aquariana, 1992.
- 54 Lochak, D., *Les droits de l'homme*. Paris : La Découverte, 2009.
- 55 Mallard, B., « Pourquoi envisager des alternatives ? Une réflexion sur la pauvreté et le progrès social », Ch. Eberhard (dir.), *Le courage des alternatives*. Paris : Editions Karthala, 2012, p. 83-102.
- 56 Manent, P., *Enquête sur la démocratie. Etudes de philosophie politique*. Paris : Gallimard, 2007.
- 57 Manent, P., *Histoire intellectuelle du libéralisme : dix leçons*. Paris : Fayard/Pluriel, 2012.
- 58 Machiavel, N., *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Paris : Flammarion, 1985.
- 59 Marzo, G. de., *Buen vivir. Per una nuova democrazia della terra*. Rome : Ediesse, 2009.
- 60 Medina, J., *Suma Q'amaña. Por una convivencia postindustrial*. La Paz : Garza Azul, 2006.
- 61 Metz, J. B., *Pour une théologie du monde* (1968). Paris : Cerf, 1971.
- 62 Mongeau, S. (dir.), *Objecteurs de croissance. Pour sortir de l'impasse : la décroissance*. Montréal : Ecosociété, 2007.
- 63 Mongeau, S., *La simplicité volontaire, plus que jamais...* Montréal : Ecosociété, 1998.
- 64 Nostas Ardaya, M., *Gwarayu m'ba ekwuasa. Saberes del Pueblo Gwarayu*. La Paz : Ministerio de Educación, 2007.
- 65 Papaux, A., « Le retour du sacré : irréductionnisme et épaisseur des origines », G. Hess, D. Bourg (dirs.), *Science, conscience et environnement. Penser le monde complexe*. Paris : Puf, 2016.
- 66 Peterson, E., *El monoteísmo como problema político*. Madrid : Trotta, 1999. (Trad. Allemande : *Monotheismus als politisches Problem*. Leipzig : Jakob Hegner, 1935 ;

- Trad. Française : *Le monothéisme : un problème politique et autres traités*. Paris : Bayard, 2007).
- 67 Pierré-Caps, S., *La Multination : l'avenir des minorités en Europe centrale et orientale*. Paris : O. Jacob, 1995.
- 68 Puleo, A. H., *Ecofeminismo. Para otro mundo posible*. Madrid : Ediciones Cátedra, 2013.
- 69 Ridoux, N., *La décroissance pour tous*. Lyon : Parangon, 2006.
- 70 Rollet, J., *Religion et politique. Le christianisme, l'islam, la démocratie*. Paris : Grasset, 2001.
- 71 Rudel, Ch., *Réveils amériidiens. Du Mexique à la Patagonie*. Paris : Karthala, 2009.
- 72 Schuldt, J., *¿ Somos pobres porque somos ricos ? Recursos naturales, tecnología, y globalización*. Lima : Fondo Editorial del Congreso, 2005.
- 73 Schult, J., *Bonanza Macroeconómica y Malestar Microeconómico*. Lima : Fondo Editorial de la Universidad del Pacífico, 2004.
- 74 Schult, J., *Dineros alternativos para el Desarrollo Local*. Lima : Universidad del Pacífico, 1997.
- 75 Schult, J., *Repensando el desarrollo : hacia una concepción alternativa para los países andinos*. Quito : CAAP, 1995.
- 76 Sen, G., Grown, C., *Development, Crises, and Alternative Visions : Third World Women's Perspectives*. Londres : Earthscan Publications Limited, 1988.
- 77 Shiva, V., *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*. Madrid : horas y Horas, 2004.
- 78 Sousa Santos, B. de., *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad*. La Paz : Plural Editores, 2007.
- 79 Sousa Santos, B. de., *Refundación del Estado en América Latina : perspectivas desde una epistemología del Sur*. La Paz : Plural, 2010.
- 80 Sousa Santos, B. de., *Refundación del Estado en América Latina*. La Paz : Plural editores, 2013.
- 81 Tarschys, D., *Tous concernés. L'effectivité de la protection des Droits de l'Homme 50 ans après la Déclaration universelle*. Strasbourg : Conseil de l'Europe, 1998.
- 82 Tronto, J., *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*. Paris : La Découverte, 2009.
- 83 Vaneigem, R., *Déclaration des droits de l'être Humain. De la souveraineté de la vie comme dépassement des droits de l'homme*. Paris : Editions du Cherche Midi, 2001.

- 84 Viaña, J., *La interculturalidad como herramienta de emancipación. Hacia una redefinición de la interculturalidad y de sus usos estatales*. La Paz : editorial Campo Iris, 2009.
- 85 Villoro, L., *Estado plural, pluralidad de culturas*. México : Paidós/UNAM, 1998.
- 86 Walsh, C., « Interculturalidad, plurinacionalidad et razón decolonial », R. Grosfoguel, R. Amanza Hernández, *Lugares descoloniales. Espacios de intervención en la Américas*. Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2012, p. 95-118.
- 87 Weil, S., *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*. Paris : Gallimard, 1955.

9.2 Articles

- 1 Bastit, M., Bonino, S.-T. et al., « Saint Thomas et l'onto-théologie. Actes du colloque tenu à l'Institut catholique de Toulouse les 3 et 4 juin 1994 », *Revue Thomiste*, janvier-mars 1995, p. 31-66.
- 2 Bourg, D., « Droits de l'homme et écologie », *Esprit*, 1992, 185, 10, p. 80-94.
- 3 Cardoso Pereira, N., « O Bem Viver : Herança e Promessa », *Boletim Por Trás da Palavra*, jul-ago, 2013, n° 197, an 33. São Leopoldo : CEBI, 2013.
- 4 Congar, Y., « Le monothéisme politique de l'Antiquité et le Dieu Trinité », *Concilium*, 1981, n° 163, p. 51-58.
- 5 Echeverría, J., « Pluralidad de la filosofía : pluriversidad versus universidad », *Ontology Studies : Cuadernos de Ontología*, 2012, 12, p. 373-378.
- 6 Flipo, F., « Voyage dans la galaxie décroissante », *Mouvements*, février 2007, 50, p. 143-151.
- 7 Monod, J.-Cl., « Le 'problème théologico-politique' au XX^e siècle », *Esprit*, 1999, p. 179-192.
- 8 Nault, F., « Entre la théologisation du politique et la politisation du théologique : en lisant Carl Schmitt », *Laval théologique et philosophique*, 2007, 63, 2, p. 225-243.
- 9 Patel, R., « Global Fascism Revolutionary Humanism and the Ethics of Food Sovereignty », *Development*, 2005, 48, 2, p. 79-83.
- 10 Rubio, M., « El desafío demográfico. Superpoblación y supervivencias », *Moralía*, 1994, p. 127-162.
- 11 Schroeder, B., « Reterritorializing Subjectivity », *Research in Phenomenology*, 2012, 42, p. 251-266.

- 12 Stammers, N., « A Critique of Social Approaches to Human Rights », *Human Rights Quarterly*, 1995, 17, 3, p. 488-508.
- 13 Thiriez, F., « Discrédit de la politique ? », *La Revue administrative*, 1995, 288, p. 571-573.

9.3 Conférences

- 1 Blondiaux, L., « Métamorphose de la démocratie : vers une démocratie réelle », conférence donnée au cours de la session 2011 des semaines sociales « La démocratie une idée neuve » ; disponible sur :
http://www.ssf-r.org/56_p_30495/metamorphose-de-la-democratie-vers-une-democratie-reelle.html.

9.4 Documents électroniques

- 1 Estermann, J., « Hacia una interversidad de saberes. Universidad e interculturalidad » ; disponible sur :
<https://denixusta.files.wordpress.com/2012/08/interversidad-de-saberes>.
- 2 Lebreton, G., « Critique de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme », *CRDF*, 2009, n° 7 ; disponible sur : <https://www.unicaen.fr/puc/images/crdf0702lebreton.pdf>.
- 3 Mo Sung, J., « Contra la teología idolátrica del capitalismo » ; disponible sur :
<http://www.servicioskoinonia.org/relat/173a.htm>.
- 4 Saltos Galarza, N., « La polifonía de Platón : de la universidad a la pluriversidad. Reforma universitaria y modernización » ; disponible sur :
<http://revistadigital.uce.edu.ec/index.php/ANALES/article/view/86>.
- 5 Suess, P., « O 'buen vivir' supera as docotomias cartesianas, entrelaça o tempo linear com o tempo circular e a objetividade da produção com a subjetividades da mãe terra », 2 nov., 2010 ; disponible sur :
<http://complexidade.ning.com/profiles/blogs/elementos-para-a-busca-do-bem>.
- 6 Vaneigem, R., « Critique de la déclaration des Droits de l'Homme » ; disponible sur :
http://jccabanel.free.fr/critique_de_la_declaration_des_d.htm, consulté le 06/11/201.
- 7 Walsh, C., « (De) construir la interculturalidad », N. Fuller (ed.), *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*. Lima : Red para las ciencias sociales en el Perú, 2002; disponible sur : <http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/363/File/PonenciaLima1.pdf>.

TABLE DES MATIERES

SOMMAIRE	11
INTRODUCTION GENERALE	15
1. CADRE GENERAL	17
1.1 PROBLEMATIQUE ET JUSTIFICATION	17
1.2 OBJECTIFS DE NOTRE RECHERCHE	28
1.3 SUR LA METHODE.....	30
2. BREVE PRESENTATION BIOGRAPHIQUE DE NOTRE AUTEUR.....	31
3. ETAT DE LA RECHERCHE	39
3.1 RECHERCHES MENEES SUR PANIKKAR	40
3.1.1 <i>En sociologie et en politique</i>	40
3.1.2 <i>En philosophie</i>	41
3.1.3 <i>En théologie</i>	41
3.2 RECHERCHES SUR LE RAPPORT ETHIQUE-INTUITION COSMOTHEANDRIQUE-CRISE ECOLOGIQUE.....	45
3.3 RECHERCHES SUR LE RAPPORT POLITIQUE-INTUITION COSMOTHEANDRIQUE-CRISE ECOLOGIQUE	46
3.4 CONCLUSION : NOUVEAUTE ET PERTINENCE DE NOTRE APPROCHE.....	47
4. PLAN DE LA RECHERCHE	47
PREMIERE PARTIE : « MISE EN CONTEXTE »	51
CHAPITRE 1. LA NAISSANCE D'UNE DISCIPLINE.....	58
1.1 UNE « ECOLOGIE » GRECQUE ?	58
1.1.1 <i>L'évolutionnisme présocratique</i>	59
1.1.2 <i>L'essentialisme grec</i>	60
1.2 L'ESSENTIALISME D'AUGUSTIN	61

1.3	LE MOYEN AGE	61
1.3.1	<i>Hildegarde de Bingen.</i>	62
1.3.2	<i>Thomas d'Aquin</i>	62
1.4	LE CAS DESCARTES	64
1.5	EMBRYONS D'UNE CONSCIENCE ECOLOGIQUE MODERNE.....	65
1.6	LES XIX ^E ET XX ^E SIECLES	69
1.6.1	<i>L'invention d'un mot</i>	72
1.6.2	<i>Une écologie humaine ?</i>	74
1.6.3	<i>Vers une écologie globale</i>	76
CHAPITRE 2. DE L'ECO-LOGIE		84
2.1	UNE PLANETE MENACEE ?	84
2.2	AUX SOURCES DE LA CRISE ECOLOGIQUE	87
2.2.1	<i>Imago Dei, imago hominis : l'anthropocentrisme.</i>	88
2.2.2	<i>Le progrès technologique</i>	93
2.3	LES SOLUTIONS PROPOSEES	96
2.4	LA THEOLOGIE, LES RELIGIONS ET LES SPIRITUALITES FACE AU DEFI ECOLOGIQUE	100
2.4.1	<i>La théologie et les Eglises chrétiennes</i>	102
2.4.2	<i>Les Eglises issues de la Réforme</i>	123
2.4.3	<i>Les Eglises Orthodoxes</i>	131
2.4.4	<i>L'Eglise Catholique Romaine</i>	136
CHAPITRE 3. ... A L'ECO-SOPHIE.		160
3.1	LA NAISSANCE D'UN MOUVEMENT.....	160
3.2	LE « BUEN VIVIR »	162
3.2.1	<i>La critique du développement et de la croissance exponentielle</i>	164
3.2.2	<i>Un processus de décolonisation</i>	166
3.2.3	<i>Pour un Etat plurinational</i>	168
3.2.4	<i>Pour une économie en faveur de la Vie (kawsay)</i>	169
3.2.5	<i>Relationalité et complémentarité</i>	173

3.2.6	<i>L'interculturalité</i>	174
3.2.7	<i>« Buen vivir » et éco-sophie</i>	176
3.3	<i>LA DEEP ECOLOGY</i>	176
3.3.1	<i>Les origines</i>	177
3.3.2	<i>La crise environnementale</i>	179
3.3.3	<i>La Plateforme de la Deep Ecology</i>	180
3.3.4	<i>Préceptes ou normes secondaires</i>	184
 DEUXIEME PARTIE : « L'INTUITION COSMOTHEANDRIQUE ET L'ECOSOPHIE »		189
 CHAPITRE 1. R. PANIKKAR ET LA « DEEP ECOLOGY »		195
1.1	<i>LA COMPREHENSION D'UN TERME</i>	196
1.2	<i>LES PRESUPPOSES</i>	197
1.2.1	<i>L'intuition</i>	197
1.2.2	<i>Un changement d'attitude</i>	203
1.2.3	<i>Les résultats</i>	205
1.3	<i>LA CRITIQUE DE LA MODERNITE</i>	207
1.4	<i>L'UNITE DANS LA DIVERSITE</i>	210
1.5	<i>L'ENGAGEMENT POLITIQUE</i>	213
 CHAPITRE 2. CRISE DE L'HISTOIRE ET CRISE ECOLOGIQUE		215
2.1	<i>LA CONSCIENCE</i>	216
2.1.1	<i>La foi</i>	216
2.1.2	<i>Le mythe</i>	219
2.2	<i>CRISE DE L'HISTOIRE : AUX PORTES DE LA CONSCIENCE TRANSHISTORIQUE</i>	222
2.2.1	<i>Le moment œcuménique ou conscience non historique</i>	224
2.2.2	<i>Le moment économique ou conscience historique</i>	225
2.2.3	<i>L'intervalle écologique ou la crise de l'histoire</i>	228
2.2.4	<i>Le moment catholique ou conscience transhistorique</i>	231

2.3	LA FRAGMENTATION DE LA REALITE A L'ORIGINE DE LA CRISE ECOLOGIQUE	232
CHAPITRE 3. PRESUPPOSES ET FONDEMENTS.....		236
3.1	LES PRESUPPOSES	237
3.1.1	<i>L'unité ultime de toute la réalité</i>	<i>237</i>
3.1.2	<i>L'intuition</i>	<i>237</i>
3.1.3	<i>Logos et mythos, discours et praxis, théologie et spiritualité.....</i>	<i>238</i>
3.2	LES FONDEMENTS PHILOSOPHICO-THEOLOGIQUES	240
3.2.1	<i>Deux débats au préalable.....</i>	<i>240</i>
3.2.2	<i>La Trinité Divine : Dieu comme relations.</i>	<i>266</i>
CHAPITRE 4. L'INTUITION COSMOTHEANDRIQUE.....		288
4.1	LA PERICHORESE TRINITAIRE	289
4.2	L'INVARIANT THEANTHROPOCOSMIQUE OU COSMOTHEANDRIQUE	294
4.3	INTUITION COSMOTHEANDRIQUE OU TRINITE RADICALE	301
4.3.1	<i>Le Monde ou la dimension matérielle</i>	<i>303</i>
4.3.2	<i>Le Theos ou la dimension divine</i>	<i>305</i>
4.3.3	<i>L'Anthropos ou la dimension consciente</i>	<i>306</i>
4.4	INTUITION COSMOTHEANDRIQUE ET ECOSOPHIE. POUR UNE SPIRITUALITE ET UNE POLITIQUE COSMOTHEANDRIQUES.	309
4.4.1	<i>Formes de spiritualité.....</i>	<i>310</i>
4.4.2	<i>La spiritualité cosmothéandrique ou écosophique</i>	<i>314</i>
4.4.3	<i>Portée de l'écosophie : le métapolitique</i>	<i>319</i>
4.5	SYNTHESE ET OUVERTURE	328
TROISIEME PARTIE : L'APPORT ETHIQUE DE R. PANIKKAR ET SES PROLONGEMENTS. « POUR UNE ETHIQUE ECO-THEO-SOPHIQUE »		331
CHAPITRE 1. UNE NOUVELLE ETHIQUE EN THEOLOGIE ?		338
1.1	MISE EN CONTEXTE	338
1.1.1	<i>Définitions et classifications</i>	<i>339</i>

1.1.2	<i>Postures en éthique environnementaliste. L'écocentrisme holiste de J. B. Callicott</i>	342
1.2	Y A-T-IL UNE ETHIQUE CHRETIENNE ?	347
1.2.1	<i>Débat entre A. Auer et B. Stöckle</i>	348
1.2.2	<i>Débat entre J. Fuchs et Ph. Delhaye</i>	350
1.3	REMETTRE LA THEOLOGIE EN CHANTIER	355
1.3.1	<i>Relation universel-particulier-singulier dans la société contemporaine</i>	361
1.3.2	<i>Reterritorialisation : décoloniser l'imaginaire théologique ?</i>	362
1.4	CONCLUSION : FAUT-IL UNE NOUVELLE ETHIQUE OU DES ETHIQUES EN THEOLOGIE ?	366
CHAPITRE 2. PRESUPPOSES DE L'ETHIQUE « ECO-THEO-SOPHIQUE »		373
2.1	VALEUR EN SOI OU VALEUR RELATIONNELLE ?	373
2.2	UNE ANTHROPOLOGIE COSMOTHEANDRIQUE.....	380
2.2.1	<i>L'homme est un : corps, âme et esprit</i>	382
2.2.2	<i>L'homme est infini : transcendant et immanent</i>	383
2.2.3	<i>L'homme est une personne, il est donc relation</i>	386
2.2.4	<i>L'homme est un mystique</i>	392
2.3	UNE EPISTEMOLOGIE PERSPECTIVISTE.....	401
2.3.1	<i>La connaissance scientifique</i>	403
2.3.2	<i>La connaissance chrétienne</i>	405
2.4	CONCLUSION : CONNEXION ET NON PAS SEPARATION.	407
CHAPITRE 3. PROPOSITION D'ETHIQUE ECO-THEO-SOPHIQUE		409
3.1	INTRODUCTION : MORALITE ET MYTHE	410
3.2	POINT DE DEPART : LA COMMUNAUTE COMME CORPS TOTAL.....	414
3.3	UNE ETHIQUE ECO-THEO-SOPHIQUE DU SENS DE L'EXISTENCE	417
3.4	UNE ETHIQUE ECO-THEO-SOPHIQUE DE LA VULNERABILITE ET DU « CARE »	424
3.5	UNE ETHIQUE ECO-THEO-SOPHIQUE SECULIERE DES VERTUS	431
3.5.1	<i>L'intériorisation : chercher le silence</i>	432
3.5.2	<i>Les vertus dans le contexte de la crise écologique</i>	436
3.6	ETHIQUE ET LITURGIE	464

3.7	EN GUISE DE CONCLUSION : ETHIQUE ET SABBAT	468
QUATRIEME PARTIE : L'APPORT POLITIQUE DE R. PANIKKAR ET SES PROLONGEMENTS. « POUR UNE POLITIQUE ECO-THEO-SOPHIQUE »		471
CHAPITRE 1. UNE NOUVELLE THEOLOGIE POLITIQUE ?.....		477
1.1	MISE EN CONTEXTE	478
1.1.1	<i>Quelques points de repère.....</i>	<i>478</i>
1.1.2	<i>Un peu d'histoire</i>	<i>481</i>
1.1.3	<i>R. Panikkar et les discussions théologico-politiques.....</i>	<i>488</i>
1.2	A LA RECHERCHE D'UNE ALTERNATIVE. LE METAPOLITIQUE.	499
1.3	EN GUISE DE CONCLUSION : L'HORIZON CONTEMPORAIN.....	504
 CHAPITRE 2. LES PRESUPPOSES DE LA POLITIQUE « ECO-THEO-SOPHIQUE »		507
2.1	UNE CRITIQUE DE L'UNIVERSALISATION ET DU DEVELOPPEMENT	507
2.1.1	<i>La critique de la notion des Droits de l'Homme.....</i>	<i>509</i>
2.1.2	<i>La critique interculturelle des droits de l'homme par Panikkar.....</i>	<i>515</i>
2.2	RELATION ET NON PAS SEPARATION : LA RELIGION EST UNE PARTIE ESSENTIELLE DU FAIT POLITIQUE. LA SECULARITE SACREE.....	527
2.3	UNE NOUVELLE APPROCHE DE L'ECCLESIOLOGIE ET DE L'ESCHATOLOGIE	536
2.3.1	<i>Une ecclésiologie « éco-théo-sophique »</i>	<i>538</i>
2.3.2	<i>Une eschatologie « éco-théo-sophique »</i>	<i>556</i>
 CHAPITRE 3. UNE ALTERNATIVE A LA POLITIQUE MODERNE. LA POLITIQUE « ECO-THEO-SOPHIQUE »		571
3.1	EXPERIENCES DE VIE ALTERNATIVES.....	572
3.1.1	<i>Une « épistémologie du Sud »</i>	<i>574</i>
3.1.2	<i>L'alternative féministe.....</i>	<i>580</i>
3.1.3	<i>Les organisations paysannes : en quête d'une « souveraineté alimentaire »</i>	<i>584</i>
3.1.4	<i>La simplicité volontaire comme alternative à une vie et une politique trop complexes.....</i>	<i>588</i>

3.2	UNE POLITIQUE « ECO-THEO-SOPHIQUE » QUI DONNE LA PRIORITE A LA NATION SUR L'ETAT. UNE NOUVELLE	
	DEMOCRATIE ?	592
3.2.1	<i>Les origines de la démocratie</i>	593
3.2.2	<i>La démocratie dans la société contemporaine : une critique</i>	596
3.2.3	<i>La démocratie en crise ?</i>	599
3.2.4	<i>Des Etats-nations aux Nations-peuples : la naissance des Etats plurinationaux</i>	602
3.3	OUVERTURE : UNE POLITIQUE « ECO-THEO-SOPHIQUE » QUI PASSE DE L'UNIVERS AU PLURIVERS	610
	CONCLUSION GENERALE	621
	GLOSSAIRE DES MOTS PANIKKARIENS.....	653
	REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES.....	661
1.	REFERENCES D'ORDRE GENERAL	663
1.1	LIVRES	663
1.2	ARTICLES.....	664
1.2	DOCUMENTS ÉLECTRONIQUES	664
2.	REFERENCES DE L'ŒUVRE DE R. PANIKKAR	664
2.1	LIVRES	664
2.2	ARTICLES.....	666
3.	REFERENCES SUR L'ŒUVRE DE R. PANIKKAR	666
3.1	LIVRES	666
3.2	ARTICLES.....	668
4.	REFERENCES SUR L'HISTOIRE DE L'ÉCOLOGIE	670
4.1	LIVRES	670

4.2	ARTICLES.....	670
5.	REFERENCES SUR L'ÉCOLOGIE ET L'ECOSOPHIE	671
5.1	LIVRES	671
5.2	ARTICLES.....	673
5.3	DOCUMENTS ÉLECTRONIQUES	673
6.	REFERENCES SUR THEOLOGIE, THEOLOGIE DE LA CREATION ET ECO-THEOLOGIE.....	674
6.1	LIVRES	674
6.2	ARTICLES.....	680
6.3	DOCUMENTS ELECTRONIQUES	681
7.	REFERENCES SUR LA PHILOSOPHIE.....	682
7.1	LIVRES	682
8.	REFERENCES SUR LES ETHIQUES PHILOSOPHIQUE ET THEOLOGIQUE	683
8.1	LIVRES	683
8.2	ARTICLES.....	686
8.3	CONFERENCES.....	687
9.	REFERENCES SUR LA PHILOSOPHIE ET LA THEOLOGIE POLITIQUES	687
9.1	LIVRES	687
9.2	ARTICLES.....	692
9.3	CONFERENCES.....	693
9.4	DOCUMENTS ELECTRONIQUES	693
	TABLE DES MATIERES	695

Résumé

La crise environnementale a bouleversé la vie de l'homme et toutes ses activités. L'écologie a essayé de trouver des solutions aux problèmes qui nous assaillent, mais elle reste toujours dans le même *logos* qui nous a mis dans ces difficultés. La théologie, quant-à elle, s'est intéressée depuis peu de temps à cette question. Elle a répondu aux reproches qui lui ont été adressés avec une théologie renouvelée de la création. Notre auteur, Raimon Panikkar, propose de compléter cette approche avec une nouvelle théologie trinitaire. C'est ce qu'il a appelé l'« intuition cosmothéandrique » qui établit une relation étroite et constitutive entre Dieu, l'homme et le cosmos. Cette intuition implique de prêter une attention particulière à la sagesse. Il s'avère donc urgent que l'écologie chemine de pair avec l'écosophie. Dans ce but, il conviendrait que l'homme cultive les vertus qui lui permettront de retrouver son lien avec les autres dimensions de la réalité. Cette nouvelle approche a deux corollaires fondamentaux : une éthique et une théologie politique écosophiques, que nous nous proposons de développer pour prolonger la pensée de Panikkar.

Mots-clés

Ecologie, écosophie, théologie de la création, théologie trinitaire, logos, sagesse, mythe, éthique, vertus, politique.

Abstract

The environmental crisis has disrupted the lives and activities of man. The ecological movement has proposed solutions to the problems we face, but it always uses the same *Logos* that got us into these difficulties. Theology, however has focused on this question only recently. It answered to criticisms with a renewed theology of creation. Our author of interest, Raimon Panikkar, proposes to complement this approach with a new Trinitarian theology. What he called the “cosmotheandric intuition” establishes a constitutive close relationship between God, man and the cosmos. This intuition means paying special attention to wisdom. It is therefore urgent that ecology walks hand in hand with ecosophy. To this end, mankind ought to cultivate the virtues that will allow it to reconnect with the others dimensions of reality. This new approach has two fundamental corollaries : an ecosophical ethics and a ecosophical political theology, that we intend to develop in order to prolong on Panikkar's thought.

Keywords

Ecology, Ecosophy, Theology of creation, Trinitarian theology, Logos, Wisdom, Myth, Ethics, Virtues, Politics.