

Synode National 2021 Document préparatoire

« ÉCOLOGIE, QUELLES CONVERSIONS ? » Projet de rapport synodal //5 janvier 2021

Préambule

Note sur la méthode de travail lors du Synode national de Troyes du 13 au 16 mai 2021

Le rapport ci-dessous préparé par l'équipe nationale comporte trois parties qui se terminent chacune avec des propositions à débattre lors du synode. En amont de ces propositions, le rapport national, en écho aux travaux des synodes régionaux de l'automne 2019, présente le débat et les arguments qui fondent les propositions à discuter au synode national. Il apparaît donc important que les membres du synode national prennent connaissance de l'ensemble du texte pour entrer dans les trois temps de débat que le synode national a prévu sur le sujet. Ce rapport se veut fourni, en réponse à la demande des synodes régionaux qui ont souhaité mieux cerner les questions et les enjeux que pose la situation écologique d'aujourd'hui à notre théologie et à notre vie d'Église. Le rapport, sans faire l'historique de cette réflexion, se nourrit des débats théologiques et ecclésiaux qui l'ont précédé depuis des décennies au sujet de la situation environnementale de la planète¹. Enfin, ce travail, reporté en raison de la situation sanitaire dans le monde, se fait aussi l'écho de ce nouveau contexte, et de l'importance nouvelle que prennent les questions écologiques dans le discours politique.

1. Écologie, un défi biblique et théologique : émerveillement et espérance

L'objectif de ce premier temps est d'aboutir à une formulation partagée d'une position théologique déployée en trois moments.

- Le premier concerne le Créateur et sa relation à la création, il est intitulé : « La création comme promesse ».
- Le second s'attache à présenter les relations internes à la création entre l'humain et le monde naturel et sauvage et se nomme « servir la création ».
- Le troisième développe l'idée de l'autonomie et de la légitimité du monde naturel, il est appelé : « Le cri de la création ».

Cette proposition à débattre s'appuie sur une réflexion biblique actualisée et sur des positionnements théologiques récents.

2. Écologie, un défi éthique

L'objectif de ce deuxième temps est de conduire à une proposition d'une position éthique de l'EPUdF face à la situation écologique actuelle du monde, dans une attitude d'accompagnement et de responsabilité. Se faisant l'écho de débats sociétaux actuels, la réflexion se déploie suivant deux axes :

- Une éthique de réconciliation : empathie au monde qui vient.
- Une éthique de la modération : coopération et non-puissance.

3. Paroles de l'EPUdF : publiques et ecclésiales

L'objectif de ce troisième temps est de donner à débattre des réflexions, des initiatives et des recommandations de l'EPUdF au sujet des immenses enjeux environnementaux. Des recommandations spécifiques sont adressées aux responsables politiques en Europe et en France. Des initiatives particulières sont proposées également aux différentes composantes philosophiques et religieuses de la société française. Enfin des propositions concrètes sont partagées à l'ensemble des communautés locales qui composent l'EPUdF.

L'équipe de rapporteur·euses

Pierre Grossein, Dany Nocquet, Sylvie Ouvry, Antoine Rolland, Robin Sautter.

Introduction

L'époque que nous traversons est marquée par de grandes questions environnementales, ces dernières deviennent brûlantes en raison de la crise sanitaire planétaire. Malgré le scepticisme de certains, la majorité des scientifiques estime que notre planète est face à une crise écologique globale et majeure qui va conditionner la vie sur terre (celle de tous les vivants) pendant les décennies à venir, voire les siècles qui sont devant nous². Ce temps de profondes interrogations traverse les générations, des plus anciennes aux plus jeunes. Une partie³ de la jeune génération est fortement mobilisée sur le sujet avec les marches pour le climat en interpellant la génération de leurs parents et de leurs grands-parents sur leurs responsabilités. Pourquoi devraient-ils subir les inconséquences écologiques des politiques économiques et sociales des adultes qui ont été et sont en position de gouvernance ?

L'interpellation de la jeunesse actuelle à l'endroit des aînés peut rappeler la critique qu'adresse le livre des Nombres à « la génération des pères » appelée à mourir au désert alors que la génération de leurs enfants peut espérer entrer au pays⁴. Mais, dans la crise actuelle, de manière bien différente du livre des Nombres, ce sont les générations futures qui auront à subir plus lourdement les conséquences de la dégradation environnementale liées aux manquements de la génération des « pères » et des adultes⁵. Cependant, bien au-delà d'une rupture inter-générationnelle, la situation écologique est devenue un questionnement global sur la place de l'humain sur cette terre et sa manière d'y vivre. Deux points, entre autres, sont à souligner sur l'origine de cette situation.

- D'une part, cette crise est le résultat d'un « mal-développement » historique entre les peuples, les pays et les continents, et en particulier en raison de la fracture qui sépare toujours le Nord et le Sud, riches et pauvres pour ce qui est des niveaux de vie et du partage équitable des ressources de la planète. Les principaux responsables du réchauffement climatique et de la baisse de la biodiversité sont les grands ensembles de l'Amérique du Nord, de l'Europe et de l'Asie : faut-il parler à ce sujet de crise de civilisation comme le font certains synodes⁶ ? Il convient en tout cas de remarquer que la crise touche les différentes traditions de pensée sur lesquelles se fonde l'humanité depuis des millénaires, de l'Orient à l'Occident, du Sud au Nord : tant les civilisations construites sur le judéo-christianisme, le communisme, que celles basées sur le confucianisme, bouddhisme, hindouisme, islam...
- D'autre part, il convient de resituer la crise écologique sur le long terme comme un phénomène qui fait passer la planète terre à une « nouvelle » ère géologique. Depuis quelques années, géologues et climatologues parlent d'« anthropocène », c'est à dire de « l'âge de l'humain »⁷. Le commencement de ce « nouvel » âge aurait débuté vers la fin du XVIII^{ème} siècle avec les débuts de l'industrialisation et l'augmentation du rejet de gaz à effet de serre. Ainsi, pour la première fois, une espèce vivante de la planète, dans l'évolution générale de son mode de vie, influe sur le climat et devient responsable de changements planétaires comme la fonte des glaces, l'acidification des océans... « L'âge de l'humain » place l'humanité dans une position de surpuissance comparable à celle des irrptions volcaniques géantes responsables d'un changement climatique ayant entraîné la fin des dinosaures il y a 65 millions d'années. Désormais l'espèce humaine est

capable de transformer l'écosystème planétaire. Paradoxalement, en même temps que l'humain prend conscience de cette surpuissance cosmique, il mesure avec angoisse combien il est encore incapable de contrôler ce nouveau pouvoir conditionnant la vie de la terre entière. La question écologique est donc également une interrogation anthropologique et théologique : qu'est-ce que l'humain et qu'est-il devenu ? Quel humain pour quelle terre ?

C'est dans ce contexte nouveau de la vie de la terre, et face à l'urgence planétaire et aux conséquences inéluctables du réchauffement climatique, que se place modestement la réflexion synodale de l'EPUDF. Avec les traditions religieuses et philosophiques du monde, et en tant qu'héritiers de la tradition chrétienne avec d'autres⁸, cette situation nous interpelle profondément et nous oblige. La crise actuelle dans ses multiples aspects environnementaux et sociaux révèle de manière aiguë les tensions entre les traditions philosophiques, religieuses et leurs traductions politiques, entre « le croire et l'agir ». Ce moment interroge donc la compréhension des écrits fondateurs, la manière de vivre la foi et de faire de la théologie.

Et si comparaison n'est pas raison, l'actuelle situation présente des analogies avec ce que furent les époques de formation de nos Écritures. La situation de la terre aujourd'hui place les croyants devant une situation qui peut être comparée à celle des Judéo-Israélites devant les grands bouleversements de leur histoire : les chutes de Samarie et de Jérusalem des VIII^{ème} et VI^{ème} siècles AEC⁹. Comment continuer à dire et confesser le Dieu d'Israël « le dieu créateur et libérateur » quand tout est ruine ? Pourquoi cela est-il arrivé ? Qui sommes-nous ? Qui est Dieu ? De ces interrogations existentielles, les explications théologiques fournies donnent progressivement naissance à nos Écritures. C'est parce qu'ils ont retravaillé sur eux-mêmes et sur Dieu, repensé leurs traditions, qu'ils ont traversé les tragédies qui les frappaient, et que des communautés israélites, au sein d'un monde différent, ont continué à vivre, à penser et à croire autrement. De même, la situation actuelle ne nous place-t-elle pas dans une position analogue à celle des premiers disciples devant la Croix, position d'ébranlement, de sidération, de désespoir ? Ne sommes-nous pas en ce temps sur les chemins d'Emmaüs ? Une, deux générations après, il devient possible de confesser que sur cette Croix se joue la vie du monde avec le Nouveau Testament (Jn 3,16). Il est donc légitime qu'à notre tour nous puissions prendre le temps des synodes pour évoquer ce sujet de notre actualité.

1. Écologie, un défi biblique et théologique : Émerveillement et espérance

La position de domination de l'humanité à l'endroit du monde naturel et sauvage pose une question théologique sur la place de l'humain sur terre, mais aussi sur la place de Dieu. La position actuelle de l'humain est-elle légitime et fondée au regard du projet créateur de Dieu, des écrits bibliques et de notre tradition théologique ? Lorsque nous confessons le Dieu créateur du ciel et de la terre, que confessons-nous sur la relation de l'humain au monde vivant ? Nous vous proposons un instant de réflexion sur la manière dont le monde biblique et celui des Antiquités orientales se représentent le monde sauvage et naturel.

1. Un défi biblique : une vision intégrée du monde
2. Un défi théologique : la création comme promesse
3. Proposition de position théologique de l'EPUDF : texte à débattre

1.1 Un défi biblique : une vision intégrée du monde

Ce premier temps, de manière succincte, tente de situer la thématique de la création en se focalisant davantage sur la place du monde sauvage et naturel et en situant la réflexion dans une reprise d'ensemble du témoignage biblique¹⁰.

Un monde naturel et sauvage légitimé

En replaçant l'acte créateur de Dieu dans le contexte de l'Antiquité orientale et de notre tradition théologique, il s'agit de montrer combien la tradition biblique porte une représentation intégrée du monde naturel et sauvage. Pour illustrer cette intention, ces quelques mots décrivent les continuités, les spécificités, et les audaces de Gn 1-2 sur la création par rapport au monde du Proche-Orient ancien¹¹. C'est l'occasion de mesurer également l'importance fondatrice de la notion « d'image d'Elohim » pour comprendre la position et l'évolution des relations entre l'humain et le monde naturel et sauvage.

Création : un acte en devenir

Gn 1-2 pose un acte de confiance originel, disant à tout l'univers et à tout ce qui y vit un message de bienvenue. Dieu donne l'espace et le temps pour le déploiement de la vie, de toute vie, la création se donne comme un possible et un devenir. Ce faisant, les prêtres de Samarie et de Judée déploient une compréhension audacieuse et nouvelle de l'acte créateur tout en conservant des langages et des représentations du monde comparables à ceux de leurs puissants suzerains que furent les Babyloniens et les Perses au VI^e - IV^e siècles AEC.

- Dans la mythologie de l'Antiquité orientale, l'origine du monde est pensée comme l'issue d'un combat primordial du divin contre le chaos et le monstre qu'il l'incarne¹². Il convient de s'écarter de cette vieille opposition selon laquelle Gn 1 « démythologise » le monde du Proche Orient ancien en faisant des divinités de simples créatures. Il s'agit plutôt

de comprendre que **Gn 1** attribue de nouvelles fonctions théologiques au soleil et à la lune en leur commandant de rappeler que nous sommes issus d'une parole fondatrice première qui produit la vie. **Gn 1** « remythologise », et son originalité est de mettre en évidence que l'action divine des commencements est un acte de parole. C'est parce que Dieu parle que l'univers advient, c'est parce qu'une parole est adressée à un monde de *tohu bohu*, à un monde vide et mort que le temps et l'espace surgissent, que l'univers se structure pour permettre l'éclosion de la vie. **Gn 1** est l'illustration d'une parole première qui fait être : « que soit ! » Elle donne à exister en donnant du temps et de l'espace à toutes les créatures. **Gn 1** est le récit d'une parole qui fait exister, comme l'indique **Rm 4,17** « Dieu appelle à l'existence ce qui n'existe pas ». Et d'une certaine façon ce monde inerte répond en « s'ouvrant » à la lumière, comme l'océan primordial en donnant la terre et les mers. De même les créatures qui peuplent l'espace du monde sont investies d'une mission qui est de perpétuer la vie. En accomplissant cette mission, ils répondent à l'acte créateur originel, car l'espace et le temps seront à jamais donnés pour cette plénitude et complétude.

- Une seconde audace. Alors que le pays est vassalisé, soumis aux contraintes liées à une domination étrangère, **Gn 1** affirme la souveraineté du Dieu du Sabbat sur l'univers, c'est à dire la souveraineté de *Yhwh* et son unicité, à l'encontre des grands dieux des panthéons de l'Orient ancien au 1^{er} millénaire, Mardouk et Ahura Mazda. Du coup, les auteurs de **Gn 1** se font l'écho d'une autre interprétation théologique de l'histoire : l'histoire des vainqueurs n'est pas le reflet de la supériorité de tel ou tel dieu d'empire, mais les rois de ces empires sont déclarés « serviteur de *Yhwh* ou messie de *Yhwh* » comme l'indiquent quelques paroles prophétiques¹³.

Ainsi **Gn 1** est moins un récit qui raconte le passé qu'un récit qui ouvre à la nouveauté de la vie appelée à continuer¹⁴. **Gn 1** est une promesse. **Gn 1** est une parole qui appelle, qui rencontre le monde. C'est bien ainsi que l'Évangile de Jean l'a comprise, **Jn 1,1-18** : une parole qui vient et éclaire le monde malgré tout, et malgré lui. Une parole qui se dit en plénitude en Jésus de Nazareth¹⁵.

L'humain, image de Dieu : le rapport au monde naturel et sauvage

L'humain a une place particulière en tant qu'image de Dieu, homme et femme ensemble ont une fonction de gouvernance, **Gn 1,26**. Une gouvernance à l'image de celle de Dieu, une gouvernance pour la multiplication de la vie. Il y a au moins deux points à noter :

- D'une part, l'humain bénéficie d'une prérogative royale que seuls les souverains du Proche-Orient ancien héritaient, seuls les rois étaient dans une position privilégiée par rapport au divin¹⁶. En **Gn 1**, tout humain a une qualité et une responsabilité royales.
- Puis **Gn 1,28-29**, en assurant un régime végétal à tout vivant met en avant un rapport de cohabitation entre les êtres vivants duquel semble exclue la nécessité de la violence entre l'humain et le reste des animaux¹⁷. Ce qui sera différent après le Déluge.

L'importance de la parole et la place légitime de toute créature font de **Gn 1** le récit positif d'une confiance originelle absolue, une promesse à réaliser encore plus qu'une vision rétrospective sur un état qui aurait été. La position humaine développée en **Gn 1** est reprise en **Gn 2**. L'humain y bénéficie encore d'une relation privilégiée à Dieu, Dieu le place dans un jardin nourricier (**Gn 2,15**) que l'on compare aujourd'hui aux jardins royaux perses qui étaient réservés au grand roi lors de ses déplacements d'un bout à l'autre de son empire¹⁸. Doté d'une position royale, l'humain en **Gn 2** a une double fonction :

- Cultiver la terre auprès de Dieu, et non le jardin (comme on le traduit souvent) où il bénéficie de l'abondance divine, puisque tous les arbres sont à sa disposition¹⁹. Il doit servir la terre conformément à ce que **Gn 2,5** mentionne en relevant « l'incomplétude » de la création en raison de l'absence de pluie et de l'humain pour servir le sol. Bénéficiant du jardin, l'humain aura pour tâche de contribuer au service de la terre, pour l'entretenir pour qu'elle croisse et déploie la vie.
- Nommer les animaux (**Gn 2,19**), ce qui dit sa souveraineté sur les animaux. La nomination était une prérogative royale (**2R 23,34**). La charge de nommer les animaux manifeste également la proximité affective et la haute responsabilité humaine à l'égard des animaux. De nouveau, Dieu fait de l'humain un partenaire pour l'accomplissement et la continuité de la création en faisant advenir les êtres vivants à l'existence et en leur adressant une parole nominative.

Cette position humaine est reprise au **Ps 8** dans lequel l'humain est présenté dans une proximité avec Dieu. Selon **Ps 8,7**, toute l'œuvre est « sous les pieds » de l'humain²⁰. L'expression souligne la spécificité humaine et son autorité au regard des autres œuvres divines, plus qu'une absolue et arbitraire souveraineté.

La position de l'humain est ici à l'inverse de ce qu'elle est dans la mythologie mésopotamienne de création dans laquelle l'humanité fut créée pour la servilité, pour être esclave des dieux et les nourrir. Les Écritures bibliques inversent l'image de l'humain dans sa relation au divin en lui donnant une position royale, et en l'associant aux soins de la création par le service de la terre et la nomination des animaux.

La suite de l'histoire de **Gn 3-11** place l'univers créé dans une situation difficile en raison de la violence excessive de l'humain, **Gn 4,24** et **6,5**. Ces récits prennent à bras le corps la question de la violence et de sa régulation et celle de l'éloignement de l'humain par rapport à Dieu. Ces récits mettent en scène le retour du chaos initial et la possibilité d'un déséquilibre lié au développement de la violence. En reprenant un matériau mythologique connu du Proche-Orient ancien²¹, le narrateur biblique constate l'autonomie du mal et la responsabilité humaine dans le retour au chaos. Le récit du déluge s'achève par un acte unilatéral de Dieu : il renonce paradoxalement au trait divin de la toute-puissance absolue, en renonçant définitivement à la toute-violence en « déposant ses armes », l'arc en ciel, et en proposant une alliance à toute la terre.

Gn 3-11 pose au moins deux questions : Comment vivre avec la violence et la réguler, pour qu'elle n'emporte plus l'humanité et le monde naturel sauvage ? Comment médiatiser désormais la distance entre le divin et l'humain après le

départ du jardin en **Gn 3** ? À ces questions des réponses seront progressivement apportées dans le Pentateuque. L'histoire patriarcale et celle de l'Exode qui s'achèvent par le culte en **Ex 40** permet une nouvelle relation à Dieu et garantit sa présence au milieu d'Israël et de la terre²². De plus, le don de la loi permet l'alliance avec Dieu et entre les humains, et la régulation de la violence communautaire, **Ex 21-23** ; **Dt 12-26**, permettant une vie sociétale devant Dieu. Après le renoncement de Dieu à la violence et le don d'une alliance avec tout le monde du vivant, **Gn 9,1-3** décrit les conséquences de la transformation des relations entre l'humain et le divin à l'endroit du monde naturel et sauvage.

- La première, c'est l'apparition de la peur qui dit un rapport désormais distant entre l'humain et le monde sauvage. Une relation, marquée par l'effroi qui donne à l'humain le pouvoir de tuer des animaux. Cependant, ce pouvoir est limité par la règle du respect du sang : par cette recommandation divine, il s'agit pour l'humain de reconnaître qu'il n'est pas à l'origine de la vie que Dieu accorde à tout être vivant²³. L'humain se trouve désormais dans la double position de prédation/préhension et de protection.
- Et dans le même temps, l'humain demeure « image de Dieu », en position d'autorité et de responsabilité que Dieu lui confie à l'égard de la création. L'hymne de l'épître aux Colossiens (**Col 1, 15-20**) porte à une forme de sommet cette théologie en faisant de Jésus-Christ « image du Dieu invisible ». Il y a une forme d'accomplissement qui appelle à une réconciliation avec Dieu, « aussi bien ce qui est sur la terre que ce qui est dans les cieux ». Cette théologie néotestamentaire partage une représentation intégrée du monde.

Un monde sauvage et naturel intégré

Malgré la rupture entre l'humain et le divin en **Gn 3-11**, le monde naturel et sauvage est légitimé par le divin et intégré à son projet : il remplit des fonctions importantes tant dans une quotidienneté bienfaisante que dans un éloignement menaçant²⁴.

Une attention au monde sauvage et naturel

- **Dt 22,6** résume l'ambivalence de la gouvernance humaine entre une légitime préhension et en même temps une légitime protection. Cette place illustre l'intégration du monde sauvage au projet divin comme participant à la vie du monde. Le monde sauvage et naturel, à partir des textes de la Genèse, n'est pas pensé comme un monde ayant une autonomie, mais dans une relation au divin et à l'humain qui lui donne d'exister et de faire sens pour la vie de la terre.
- La vision intégrée du monde est encore illustrée en **Dt 5,12-15**, dans lequel le monde animal domestique bénéficie du sabbat. Il est également à noter que les animaux sauvages sont au bénéfice de l'année sabbatique qui les nourrit, **Lv 25,7**. La vocation de l'année sabbatique est de permettre d'habiter avec confiance la terre : on retrouve la fonction originelle de l'humain de **Gn 2** qui est de « servir la terre »²⁵, comme une

forme de promesse, une perspective qui s'ouvre pour la perpétuation des Israélites, du pays, du monde.

- Le monde des paraboles du Nouveau Testament illustre combien le monde naturel et sauvage a contribué à dire la réalité du royaume qui vient, la proximité d'une parole vivifiante, ou l'espérance... **Mt 6,26-34** dit combien une force porte le monde naturel, un simple lis, de manière bien plus efficace que celle de l'humain et de son habileté à habiller Salomon. La parabole du figuier stérile dit à la fois la nécessité de la patience et la collaboration du maître et du vigneron pour vivifier l'attente du fruit, **Lc 13,6-9**.

Quelques fonctions théologiques du monde sauvage et naturel

La représentation intégrée du monde naturel et sauvage, qui le relie à l'humain et au divin, se manifeste dans les différentes fonctions théologiques que joue ce monde depuis **Gn 1** jusqu'en **Job 38-39** et dans le Nouveau Testament. Ce parcours voudrait souligner que les Écritures ne sont pas seulement anthropocentriques, de la même manière qu'elles ne sont pas seulement israélo-centrées, les relations de Dieu aux autres peuples y occupant une place essentielle. Voici quelques-unes des fonctions théologiques du monde sauvage et naturel.

- **Jb 12,7-8** décrit ce que vivent bien des communautés rurales qui apprennent à lire le monde naturel sauvage pour aller à la pêche, à la chasse, pour éviter de sortir en montagne... Le monde naturel participe à la connaissance et au savoir, une « science » provient du monde animal et de la terre. Il y a là une tradition partagée tant par différents univers de l'Égypte ancienne à la Grèce antique²⁶. Dans le récit biblique, Job prend l'exemple des animaux, sources de sagesse en utilisant les verbes du savoir « enseigner, informer, méditer »²⁷. Job prend ces exemples pour montrer que la sagesse du monde sauvage vaut celle de ses amis. Leur science n'est pas plus élevée que celle des animaux et de la terre. Il y a une reconnaissance d'une sagesse non humaine, et en même temps une dérision à l'encontre de ces amis. Ils ne sont pas plus sages que les bêtes sauvages et la terre. De plus, ces animaux partagent un savoir que tous savent, et que les amis semblent dénier, à savoir, pour Job, l'arbitraire divin sur cette terre, une toute puissance injuste qui renverse le monde établi. Cette sagesse animale, comme celle de l'humain, reste incapable de saisir les actions divines que Job juge incompréhensibles. L'appel à la sagesse animale met en avant une sagesse limitée qui n'arrive pas à saisir les raisons du silence divin.
- Avec **Nb 14**, **Dt 8** et **Lv 16**, le désert, monde sauvage et naturel par excellence dans l'Ancien Testament, apparaît nécessaire à la formation et à l'identité d'Israël. Il convient d'évoquer ici les multiples fonctions du « désert », hostile et inhospitalier, lieu théologique éminent pour l'Israël ancien. En Nombres (**Nb 10-20**), l'image du désert est double. Le désert est tout d'abord l'espace où l'on expie les fautes, jusqu'à en mourir pour la 1^{ère} génération sortie d'Égypte, et qui a refusé d'entrer au pays promis (**Nb 14,26-30**). Cette image du désert, lieu de mort et de punition des pères, contraste avec celle de l'Exode²⁸. Et puis,

le monde sauvage du désert devient dans les Nombres un lieu de promesse pour la 2^{ème} génération, celle des enfants (**Nb 14,32-35**). Ces enfants condamnés par leurs pères sont d'une certaine manière « sauvés » par *Yhwh* qui les promet à la vie en les conduisant au pays. Le pays rejeté par les pères devient le pays promis pour les enfants. Cette séparation générationnelle est la marque d'un renversement de situation : le désert, temps de la mort des pères devient aussi le temps d'espérance pour les enfants. La thématique du vieux et du neuf dans laquelle Dieu s'occupe des petits en leur ouvrant un avenir, a été utilisée pour repenser l'expérience de l'Exil du VI^{ème} siècle AEC. L'Exil est ainsi vécu tel un temps d'expiation, et tel un temps de renouveau possible. En Deutéronome, un autre usage du désert se fait jour. Le désert n'est plus un temps d'expiation, mais un moment d'épreuve où Israël fait l'expérience que l'essentiel de l'existence n'est pas dans le pain mais dans la parole que Dieu lui adresse, **Dt 8,3**. Ce qui fait vivre Israël, c'est la Torah. Le désert est un espace sauvage où non seulement Dieu nourrit, mais où il parle en donnant une parole de vie, il n'y a pas de lieux hors d'atteinte de sa parole. Le désert que l'on évite en raison de ses dangers de mort (serpents brûlants, scorpions, soif), est l'endroit où *Yhwh* accomplit deux miracles : le miracle de l'eau et de la manne pour dire que Dieu maîtrise le désert pour Israël et son salut. Eau et nourriture sont ici image et métaphore de la parole divine. Israël découvre alors la raison profonde de ce séjour au désert, le but de l'épreuve avec le verbe « faire du bien », **Dt 8,16**. Le désert est le temps d'éducation où Israël entend que *Yhwh* lui veut du bien. Le monde sauvage du désert construit un nouvel Israélite, transformé et appelé à demeurer en lien avec Dieu qui s'assure de sa capacité à habiter le pays pour son bien.

En Lévitique, le monde sauvage participe à la mise à part d'Israël et à son identité sacerdotale, **Lv 16**. Le « jour du pardon » (*Yom Kippour*) conclut le système rituel de **Lv 1-15**. Toutes les transgressions et même les rebellions sont levées. Il s'agit d'une restauration totale, d'une remise à zéro, d'une purification du sanctuaire, du pays et du peuple. Symboliquement, en ce jour, la communauté se retrouve devant Dieu comme lors du culte premier sur la montagne du Sinaï, la même nuée du Sinaï se retrouve sur la tente de rencontre. Le rituel qui consiste à chasser un bouc au désert, est construit entre deux extrêmes : le Saint des Saints (lieu de la présence divine) et un monde sauvage éloigné, représenté par une terre stérile avec une puissance hostile représentée par Azazel²⁹. Le rituel consiste à renvoyer la faute, la souillure vers ce qui est chaotique. Le monde sauvage sert ici à manifester la spécificité d'Israël et sa pureté nécessaire au culte du Dieu unique pour s'assurer du maintien de Sa présence dans le sanctuaire, indispensable à la vie du monde.

- En évoquant le désert, il convient également de mentionner combien ce lieu est essentiel dans le Nouveau Testament, en particulier avec l'épisode dit de la « tentation de Jésus au désert dans lequel il est confronté au diable, **Mt 4,1-11**. Le désert est le lieu d'un débat théologique où Jésus révèle sa messianité et sa filiation divine par un usage savant de l'Écriture du Deutéronome. Cela lui permet de faire valoir l'autorité différente de sa messianité par le service et le don, à l'encontre des tentations de l'intérêt personnel, de la manipulation religieuse, et de la toute-puissance politique. Et dans la brièveté de son

Evangile, Marc place les bêtes sauvages aux côtés Jésus, concernées elles-aussi par la venue du messie, **Mc 1,12-13**.

- Le monde sauvage et naturel a encore la fonction de manifester la puissance vivifiante de Dieu, **Jb 38-39**. En premier, le livre de Job illustre la souveraineté divine sur le monde sauvage en tant que « maître des animaux ». Les grands animaux sauvages (lions, taureaux, vautours...) représentaient une forme menaçante d'anti-monde³⁰. En reprenant ce fonds symbolique, le livre de Job donne à penser que la souveraineté de Dieu s'exerce sur ce monde de l'animalité sauvage qui se défend farouchement sans être anéanti. Dieu fonde un ordre malgré la menace toujours répétée, cette force est sous contrôle divin pour que se déploie la vie. La réponse de Dieu fait entrer Job dans une vision non anthropocentrique de l'univers. Il corrige l'image d'un monde sans ordre et livré aux forces chaotiques et arbitraires que Job porte en lui. Malgré les restes de chaos que représentent les déserts et le monde animal sauvage, Dieu garantit la continuité de ce monde, **Jb 38,39-39,30**³¹. Et puis, selon **Jb 40,15-41,26** et la description des grands monstres le rôle du monde sauvage serait de mettre en évidence la faiblesse, la non-maîtrise humaine. Avec le Bestial et le Tortueux, le livre de Job indique l'autonomie du mal et son indépendance par rapport à Dieu qui le limite. Léviathan et Behémoth en tant qu'images de ce chaos toujours présent³², mettent en valeur la grandeur insoupçonnée de Dieu et sa force et son attention pour sa création et ses créatures, lui qui domine deux êtres fantastiques. Par ces images, le livre de Job décrit le côté mystérieux de l'existence. À la question : « comment Dieu peut-il être à la fois juste et tout-puissant face à la permanence du mal ? » le livre de Job offre une réponse en présentant Dieu dans une toute-puissance limitée, mais un Dieu qui ne cesse pas de lutter contre le mal et qui rencontre le combat nécessaire de Job comme le souligne la fin du livre. La vocation humaine est là : se lever incessamment contre le mal et le malheur à la manière de Dieu.
- Le monde sauvage au service du divin est enfin convoqué pour dire la joie et l'espérance. **Ct 2,9.17** et **8,14** reprend l'image de la biche ou du cerf paissant symbole de l'amour et du désir pour dire la beauté de la relation amoureuse. **Es 11,6-9** met en lumière un mode de coexistence entre animaux sauvages, animaux domestiques et l'humain, si vulnérable en tant que « petit enfant ». La transformation du monde ne fait pas des animaux sauvages des animaux domestiques, mais ils sont devenus des animaux paisibles, partageant une même nourriture. Ils gardent leur statut de bêtes sauvages tout en étant dans une relation nouvelle aux autres animaux et à l'humain par leur mode d'existence et leur nourriture. De plus, la position de l'humain n'est pas celle d'un tyran et de la violence, mais la force de la faiblesse de l'enfant. La distance originelle constatée depuis les commencements s'estompe définitivement de plusieurs manières. Tout d'abord, la peur et la violence originelle de **Gn 9,1-3** est dépassée : « un petit garçon les conduira... ». Ce passage dit en filigrane l'autorité bienfaisante et acceptée de l'humain auprès des autres créatures. Et puis ce monde nouveau qui s'ouvre, est possible en raison du partage de la connaissance de Dieu sur la montagne sainte. Le partage de la connaissance de Dieu ne concerne pas seulement l'humain, mais aussi le

monde naturel et sauvage. Dans cette vision messianique, le salut intègre le monde animal, le monde sauvage aux côtés de l'humain. Il est possible d'y lire une reprise eschatologique de la promesse de **Gn 1**. Une telle actualisation de **Gn 1** apparaît également en **Ap 5,13-14**, texte dans lequel toutes les créatures, y compris l'humain, sont associées équitablement à la louange³³. Sur une espérance qui concernant la création, des synodes ont cité l'exhortation bien connue de **Rm 8,18-30**, passage dans lequel la création est appelée à une libération « de l'esclavage et du périssable », et où les lecteurs sont exhortés à une confiance renouvelée dans un « à venir » invisible et inconnu³⁴.

La représentation biblique du monde sauvage et naturel apparaît bien différente des représentations contemporaines et modernes du monde que nous avons aujourd'hui. Il s'agit de souligner que les Écritures ont une visée plus théologique qu'écologique, et qu'il est prudent de ne pas projeter trop immédiatement nos attentes écologiques légitimes sur ces vieux textes. Cependant, il apparaît combien la situation écologique actuelle remet en cause la représentation intégrée du monde naturel et sauvage que ce rapport propose. La situation actuelle montre une déchirure en l'humain entre la raison et la sagesse, entre sa foi et son action. C'est pourquoi, la situation présente requiert un effort nouveau pour aller vers plus de cohérences et d'unité entre notre tradition biblique et théologique et notre manière d'être au monde devant Dieu.

1.2 Un défi théologique : la création comme promesse

Dans ce paragraphe, il s'agit de tirer quelques conséquences théologiques du parcours en tenant compte de quelques éléments de notre tradition de pensée sur la création, tout en s'inspirant aussi des travaux des synodes régionaux³⁵. Le premier paragraphe présente brièvement quelques manières de comprendre la création. Elles sont en tension les unes avec les autres, et nous aident à débattre et à nous situer.

Une création en devenir

Le début de la Genèse inspire bien des théologies de la création tout en continuant à les questionner. Ainsi le christianisme à partir du II^e siècle de notre ère, a véhiculé l'idée de création *ex nihilo* (à partir de rien) dans lequel Dieu aurait créé l'univers à partir de rien, une action dans laquelle il serait le seul agent de la création de l'univers dans une position solitaire, première et en souveraineté absolue³⁶. Bien des théologies se sont démarquées de cette conception, et cela a été amplement noté : **Gn 1-2** ne raconte pas une création à partir de rien, mais comment Dieu organise une matière informe, morte et dans une situation inerte de non-évolution. Mais le récit décrit un monde qui répond à l'appel de Dieu. Dans ce sens, D. Bonhoeffer comprend la création non comme un commencement temporel, mais comme un commencement symbolique qui place l'humain au centre d'un projet divin où commencement et fin lui sont déjà donnés³⁷. Avec Luther, Karl Barth relie la création au terme grâce, en disant que l'inouï ce n'est pas Dieu en

lui-même, mais l'univers créé, l'émerveillement est que Dieu ait voulu une autre réalité à ses côtés, et que le monde est déjà en soi une promesse et une anticipation³⁸. En appelant l'univers à être et exister en tant que créature, Dieu le fait échapper à la mort et au néant. En même temps, K. Barth valorise le don de la Parole, première et fondatrice : « du moment que Dieu parle... » dit-il, tout peut advenir. Pour lui, ce monde venu à l'existence grâce à la parole divine, est porté par l'enfant de Bethléhem et le crucifié. Parole originelle de la création et parole faite chair en Jésus-Christ sont identifiées et identifiables. La création a alors pour but d'être le « théâtre de la gloire de Dieu » auquel l'homme rend témoignage³⁹. Cette théologie donne à la création un statut important mais second par rapport à la révélation de Jésus et à l'alliance de Dieu avec l'humain. La création a une position statique, elle est l'arrière-fond, le « théâtre » de l'alliance que Dieu vient nouer avec l'humain depuis Abraham jusqu'à Jésus.

Selon Pierre Gisel il convient de comprendre la création comme la positivité d'un monde à recevoir comme venant de Dieu sans que l'humain puisse en connaître l'origine, ni savoir ce qui le détermine pour sa continuité. Ainsi, la création manifeste l'extériorité du monde à l'humain, et celle de Dieu au monde. Cette extériorité du monde à l'humain est ce qui l'empêche de pouvoir tout maîtriser, de tout contrôler. Mais cette positivité du monde demeure néanmoins porteuse d'un advenir qui passe par l'humain et qui se joue toujours devant Dieu⁴⁰.

Quant à la théologie du Process, comme celle développée par Jürgen Moltmann, elle considère que la nature a un statut de sujet dans le regard croyant⁴¹, et que la création est moins un événement fondateur qu'un événement qui se produit encore aujourd'hui. Dieu fait surgir à chaque instant du nouveau, il est le Dieu Emmanuel « avec nous » qui rejoint le monde et les humains et appelle à une nouvelle création, à un monde différent. Dieu est, d'une certaine manière, insatisfait du monde tel qu'il est après le Déluge et le veau d'or. Il ne cesse de susciter depuis les origines, des hommes et des femmes avec Abraham et Sarah, Moïse et Jéthro, les prophètes, Ruth... jusqu'à Jésus qui est l'œuvre majeure du dynamisme créateur de Dieu. Au long de l'histoire Dieu « inspire des conversions et des réformes » jusqu'à aujourd'hui. Le monde est donc toujours tiraillé entre le recul/ retour vers le chaos, et la réalisation du cosmos. Dieu ne cesse donc de travailler à la transformation du monde avec tous les êtres qu'il a créé⁴².

Lire le récit de Gn 1 telle une promesse, plus qu'un regard rétrospectif sur les origines, entre davantage en résonance avec les théologies du Process et de Moltmann en mettant en valeur une création toujours en élaboration. Une telle compréhension de Dieu toujours en attente à l'endroit du monde et de ses créatures porte à l'espérance⁴³.

La toute-puissance divine et la place de l'humain redéfinie ?

Les conceptions différenciées de l'acte créateur de Dieu conduit donc à se questionner sur la toute-puissance divine et la place de l'humain.

Nos compréhensions de Dieu demeurent marquées par l'idée que la toute-puissance de Dieu est absolue. La création est l'acte solitaire de Dieu, relevant de son monopole au moment des origines, de même à la fin des temps sa toute-puissance est seule à recréer le monde. Une telle représentation de la toute-puissance absolue pose question face à l'émergence du mal ou du chaos, et c'est le grand débat du livre de Job. Une telle conception aboutit à une compréhension d'un Dieu

éloigné, comme en retrait. Karl Barth nuance une telle compréhension en insistant sur la toute-puissance comme une implication totale de Dieu au monde : « Il se distingue de toutes les autres puissances en ce qu'il peut tout ce qu'il veut ». Cependant s'il est le dieu qui peut tout ce qu'il veut, il n'en demeure pas moins que seul le Christ rend accessible et permet de rendre visible et vivante cette toute puissance dans l'acte d'amour à l'égard du monde. Une compréhension bien différente se fait jour dans le travail de John Caputo. Cet auteur conduit une réflexion sur la faiblesse de Dieu et sa non-puissance. Il montre comment l'être au monde de Dieu, c'est d'y être dans la fragilité et la faiblesse. 1Co 1,25, « car la folie de Dieu est plus sage que les humains, et la faiblesse de Dieu plus forte que les humains », est au centre de sa représentation de Dieu. Il fait de la Croix l'événement-clé qui permet de comprendre que Dieu dit sa puissance dans la non-puissance, sa force dans la non-force. John Caputo pense la création comme l'avènement d'un mot, du mot « bon », une sorte de souffle qui vient s'insérer dans le chaos du monde pour l'éveiller à une transformation : Dieu serait la force du mot « bon » qui se reformule de manière ultime dans l'événement de la Croix, et n'en finit pas d'irriguer la création en espérant qu'elle se réalise⁴⁴.

Ces quelques compréhensions de la toute-puissance divine conduisent à des représentations différentes de la place de l'humain. En raison d'une représentation absolue de la souveraineté divine, l'humain est placé dans une position assujettissante qui le conduit à une attitude de passivité ou de démission, puisque Dieu peut tout et réalise tout du commencement à la fin. Les autres théologies qui mettent l'accent sur la toute-puissance solitaire de l'amour, soulignent que Dieu rend créatif et sollicite la participation des êtres vivants à l'accomplissement de la création, et que cette dernière est porteuse d'une dimension messianique⁴⁵. Le parcours biblique semble davantage résonner avec ces représentations de la toute-puissance de Dieu. La puissance divine se manifeste en ne cessant de susciter à travers l'histoire des êtres vivants qui conduisent la création vers un accomplissement. Une telle conception appelle à une responsabilisation nouvelle et à l'espérance pour l'advenue d'un monde autre.

1.3 Proposition de position théologique de l'EPuDF : texte à débattre

Réuni en Synode national à Troyes, l'EPuDF, en tant qu'institution au service de la bonne nouvelle de Jésus-Christ, se dit profondément touchée par la crise écologique et sanitaire que vivent les habitants de la planète et tous les êtres vivants de cette terre. Elle se sent interpellée dans sa manière de proclamer le Dieu créateur et libérateur, et dans sa manière de vivre au quotidien sa mission. En écho aux réflexions menées depuis des années par le Conseil Œcuménique des Eglises, en résonance avec les autres traditions religieuses et ecclésiales de notre pays et dans le monde, l'EPuDF, sur la base de l'interprétation proposée des Écritures, exprime tout d'abord ses convictions :

- Sur la relation de Dieu à la création
- Sur les relations de l'humain au monde naturel et sauvage
- Sur l'autonomie et la légitimité du monde naturel : le cri de la création

La création : une promesse

Confrontée par la lecture des textes bibliques et par la tradition de pensée qui la porte depuis la Réforme, l'EPuDF affirme que le monde dans lequel nous vivons est

un monde créé et voulu, porté et aimé par Dieu. Notre monde est un espace et un temps où Dieu s'implique totalement par sa Parole, et de manière unique en Jésus-Christ. Les Écritures bibliques rendent compte pages après pages de cet engagement divin inamovible au monde depuis le premier « que soit... » jusqu'à « la parole faite chair faisant sa demeure parmi nous... » et « qui vient encore »⁴⁶. Malgré les vicissitudes de l'histoire humaine, nous croyons que celle-ci portent aussi les marques de cet engagement divin inébranlable à travers tant de témoins. Ainsi, nous osons croire que la création n'est pas seulement derrière, un acte originel unique, mais qu'elle est aussi devant, le sujet d'une attente divine, une promesse⁴⁷. Croire au Dieu créateur, c'est penser la création comme le lieu et le temps d'une espérance divine qui concerne tout le vivant et pas uniquement l'humain. C'est pourquoi la création est le sujet de notre émerveillement, et de notre louange⁴⁸. Nous confessons le Dieu créateur et croyons qu'Il continue à faire exister notre univers et à le porter par la seule puissance de sa Parole. Sa toute-puissance est justement là, dans le renoncement à la toute-force, sans renoncer à aimer, et à habiter autrement le monde dans la non-puissance de la Croix (**Ph 2,1-12**). En Jésus-Christ, Il appelle toujours la création à devenir un monde différent⁴⁹.

Servir la création

La tradition biblique et théologique conduit l'EPUDF à comprendre que l'humain est foncièrement créé dans une relation de service et de respect à l'endroit de la création⁵⁰, puisque l'humain advient dans le même jaillissement créateur de la part de Dieu. Il s'agit de reconnaître une autonomie et une légitimité au monde naturel et sauvage (Dieu lui-même le juge « bon »), et en même temps de se reconnaître dans une dépendance sans confusion avec ce monde. La notion « d'image de Dieu » confère à l'humain une position singulière qui le place dans une interrelation triangulaire entre Dieu, lui et le monde naturel et sauvage. Dans le rapport à ce dernier, l'humain a une double responsabilité : à l'égard de Dieu dans la participation à l'accomplissement créatif du monde (**Gn 2**), et à l'égard du monde naturel et sauvage, une responsabilité de gouvernance pour la continuité de la vie sous tous ses aspects (**Gn 1**)⁵¹. Sous ce double aspect, la responsabilité humaine a pour fonction ultime de manifester l'engagement incessant de Dieu au monde et l'espérance qu'il ne cesse d'y faire habiter pour l'advenue d'un monde plus juste et équilibré.

Le cri de la création

S'appuyant sur sa foi au Dieu créateur et en Jésus-Christ, sur sa compréhension de la place de l'humain, et sur l'héritage prophétique qui anime sa tradition, l'EPUDF estime qu'il est de sa responsabilité théologique de faire entendre le cri de la création au regard de la situation écologique actuelle de la terre (**Rm 8,18-30**). Elle se repent pour les manquements humains vis-à-vis du projet créateur de Dieu, et vis-à-vis de la relation de service et de respect due à la création. Elle se repent pour la longue complicité et la passivité des Églises face à la dégradation des environnements naturels et sociaux sur la terre. C'est pourquoi elle interpelle les femmes et les hommes en responsabilité politique, intellectuelle, et religieuse sur la lenteur des actions mises en œuvre pour faire face au dérèglement climatique et au recul grandissant de la biodiversité de la planète. Elle s'indigne sur les dérives économiques et les choix égoïstes de l'Occident qui ont conduit à une situation

écologique alarmante et une situation de misères insupportables. En interpellant solennellement avec d'autres les autorités en charge des questions écologique et sociale, l'EPUdF veut prendre sa part de responsabilité, car elle se bat avec l'espérance en la capacité humaine à « construire un avenir plus résilient »⁵² en ce monde, pour tous les humains et la création.

2. Écologie, un défi éthique : Empathie et réconciliation

L'éthique, en tant qu'actualisation politique et individuelle, pratique et quotidienne de valeurs fondamentales des groupes humains dans leur immense diversité, devient aujourd'hui plus que nécessaire au moment où l'humanité est confrontée à tant d'incertitudes face à son avenir. Avec Jean Calvin, relu par Eric Fuchs, la responsabilité éthique de l'Église est d'aller vers la sanctification comme « recherche de la fidélité à l'Évangile afin que Dieu soit honoré et le prochain servi... d'une part, l'Église doit s'organiser pour signifier la nouveauté de vie résultant de la foi, et d'autre part, elle ne doit pas hésiter à entreprendre des actions concrètes dans le domaine politique et économique pour que la situation sociale soit modifiée pour aller dans le sens de la justice⁵³. »

Cependant, en raison de l'immense variété des enracinements culturels et symboliques, il ne peut y avoir « une » éthique, un positionnement unique et en « surplomb » dans notre manière de penser et d'agir nos comportements, même si elle peut avoir une résonance universelle⁵⁴. C'est pourquoi, les propos qui suivent sont invitation et proposition au regard de la lecture des Écritures et de la tradition de pensée protestante, tout en espérant qu'elles peuvent être partagées par d'autres traditions culturelles et religieuses. Nous sommes ici à une croisée où il convient de tenir ensemble religion et raison, l'universel et le singulier. « Devant les guerres persistantes, les inégalités criantes entre les personnes et entre les peuples, devant la fragilité de la planète, les croyants prennent conscience que la raison humaine a besoin d'être guidée pour établir un juste rapport au monde et à soi. Mais à l'inverse toute religion doit faire la preuve de son ouverture face à la raison universelle contre tout espèce de communautarisme⁵⁵. » C'est pourquoi, au nom de l'héritage scripturaire et théologique qui est le nôtre, voici une formulation plurielle de quelques conséquences éthiques pour répondre à cette question : « comment faire pour bien faire »⁵⁶ face aux bouleversements écologiques actuels qui constituent un péril planétaire désormais proche pour tous les êtres vivants ? Deux propositions sont offertes qui pourraient fonder la prise de parole de l'EPUDF pour des recommandations publiques et ecclésiales.

1. Une éthique de réconciliation : empathie au monde qui vient
2. Une éthique de la modération : coopération et non-puissance
3. Proposition de prise de position éthique : texte à débattre

2.1 Une éthique de la réconciliation : empathie au monde qui vient

Comme cela fut évoqué en introduction, la situation écologique et sociale d'aujourd'hui fait de l'humain un double prisonnier : prisonnier de sa toute-puissance générant des effets planétaires inconnus jusqu'à une époque récente, comme de son impuissance à réguler ses nouvelles prérogatives et potentialités cosmiques, comme la crise sanitaire des années 2019-2021 l'illustre.

Toute-puissance et impuissance humaine

« L'âge de l'humain » (anthropocène) place l'espèce humaine dans une situation de toute-puissance depuis quelques siècles, l'humanité est désormais une force géologique⁵⁷. Son activité détermine l'écosystème par le réchauffement climatique inéluctable, par la diminution drastique des autres espèces animales et la réduction des espèces végétales. Cette toute-puissance prend de multiples formes (surconsommation, gaspillages et pollutions, foi en la technologie⁵⁸). Cette dernière se fonde sur la certitude que seules les capacités techniques de l'humain permettent de résoudre les problèmes sociétaux par des solutions d'ordre technologique. Le transhumanisme, basé sur l'hypothèse d'un « homme augmenté » en est aujourd'hui l'illustration la plus forte : la résolution des crises sociale et environnementale passe par l'humain seul, énergisé, et démultiplié par une intelligence artificielle. Depuis quelques décennies pourtant, Jacques Ellul avertissait des risques systémiques que représente la technique, à savoir que la mise en œuvre technologique échappe à l'humain, qu'elle contient ses lois propres, sa propre motricité à laquelle l'humain, malgré lui, est soumis⁵⁹. De même Jürgen Moltmann, en tenant compte de l'angoisse et de l'ambiguïté de l'histoire, ouvre à une nouvelle compréhension de l'espérance qui appelle à des commencements nouveaux et qui concerne l'ensemble de la création. Il évoque une « eschatologie cosmique » en avertissant de « l'irresponsable survalorisation de l'homme au sein de la création et de l'histoire, comme si le cosmos créé par Dieu et vivifié par l'Esprit pouvait être tenu à l'écart de l'acte rédempteur et de son accomplissement eschatologique⁶⁰. »

La situation environnementale et son ampleur universelle interroge l'articulation des manières de vivre de l'humanité avec ses grandes traditions culturelles philosophiques et religieuses. Pourquoi ces grandes traditions d'Orient et d'Occident, du Sud et du Nord conduisent-elles l'humanité de manière comparable à se développer vers un même « moins-disant écologique », lié souvent à un « même moins-disant social »⁶¹? Le « moins-disant écologique et social » d'aujourd'hui ne dit-il pas l'incapacité humaine à traduire politiquement ses grandes intuitions philosophiques et religieuses ? Cette situation interroge les notions de progrès technique et de développement, économique, et toute la dimension des échanges interculturels, religieux, et politiques de l'humanité.

Paradoxalement, au moment où l'humain est devenu « divin », il mesure son impuissance à changer le cours des choses⁶², faisant germer le sentiment d'insécurité et de peur. L'humain s'est placé lui-même devant une nouvelle imminence incontrôlée comme la pandémie de la Covid 19 le montre, laissant notre monde devant bien des incertitudes⁶³. Une imminence qui était du ressort du divin dans les apocalypses d'autrefois ! Depuis fort longtemps, les apocalypses ont tenté ainsi de représenter la fin du monde, les changements d'éons pour faire face à des situations de crises. Ces renversements étaient compris comme le signe de l'action divine en préparation. Or, ce n'est plus le divin dans sa transcendance qui intervient, mais l'humain dans son immanence qui crée le sentiment d'une fin prochaine⁶⁴.

Empathie et réconciliation

Face aux paradoxes humains, une éthique de l'empathie et de la réconciliation devient nécessaire pour accompagner les profondes mutations anthropologiques quant à la place nouvelle de l'humain sur la terre. Une sagesse humaine renouvelée doit naître dans le dialogue avec les autres traditions de pensée pour réfléchir à un nouvel équilibre dans la relation de l'humain à la terre. Il convient simplement de se souvenir que la pensée de l'Antiquité orientale (avec celle de la Bible) se représentait la vie donnée par le divin comme le résultat d'un équilibre obtenu par la limitation des forces chaotiques. Elle a été sensible à la fragilité du monde et de l'univers, c'est pourquoi elle n'a pas cessé d'imaginer comment maintenir cet équilibre en développant l'art de la sagesse et le service du culte divin⁶⁵.

Cette éthique de l'empathie et de la réconciliation a aussi pour tâche d'entendre les angoisses contemporaines afin de les porter et de les vivre avec les autres. Elle a alors à partager une parole d'espérance que ce monde différent qui naît en raison de la poussée humaine, est malgré tout orienté par l'attente divine qui s'y manifeste pour un achèvement encore à venir. Ce monde est mu par une promesse de réconciliation qui se fonde sur la reconnaissance de la responsabilité humaine dans la crise actuelle pour dépasser la culpabilité et la convertir en espérance malgré tout. Une promesse de réconciliation conduite par la solidarité entre générations et le souci d'assumer une communauté de destin avec les autres créatures pour traverser ensemble vers l'espérance⁶⁶. Frédéric Rognon parle d'une « heuristique de l'espérance », c'est à dire d'une situation qui oblige à découvrir la possibilité de sortir de la peur⁶⁷. Cette éthique peut légitimement s'appuyer sur une longue tradition spirituelle, et sur les grands rassemblements œcuméniques du 20^{ème} siècle qui se sont construits en partie sur une nouvelle compréhension de la place de l'humain dans lequel son autorité est toujours à combiner avec celle du service⁶⁸.

2.2 Une éthique de la modération : « coopération » et « non- puissance »

L'atteinte et les modifications causées au système écologique du monde par l'activité humaine sont aussi la conséquence d'un mal-développement. Cela doit conduire à un nouveau rapport au monde dans lequel les maître-mots pourraient être : "modération", "plus ensemble" et "non puissance". En suivant Eric Fuchs qui pense que l'éthique protestante peut être une chance pour le devenir social et écologique du monde, il convient de plaider pour un « ascétisme modéré ». Le terme ascétisme peut effrayer, mais il n'est pas le contraire du plaisir, mais il s'oppose à l'accaparement. Il est une façon de renoncer à se laisser dominer par le souci des choses en ouvrant un rapport de gratuité au monde. « Le bon usage du monde se trouve ainsi régi par la même loi que celle qui règle la relation des humains entre eux. Il n'y a de justice à l'égard de la nature, comme il y en a à l'égard des hommes, que là où la convoitise est remplacée par l'accueil, la violence par la reconnaissance et l'objectivation par le respect. Ce sont les conditions d'une éthique juste et d'une possible solidarité, quel que soit le domaine où celles-ci sont mises en pratique⁶⁹. »

Bien commun et pacte ville-campagne

Nombre de synodes régionaux ont relevé le lien étroit entre crise écologique et crise sociale⁷⁰, la précarité écologique risquant d'impacter en premier les

populations les plus pauvres et les plus démunies et contribuer à l'accroissement des inégalités comme le constate Esther Duflo⁷¹. Bien des études mettent en évidence le lien étroit et structurel entre la destruction de la planète et l'exploitation des pauvres, mettant en cause l'économie capitaliste moderne⁷². Une éthique de l'accompagnement et de la réconciliation est une façon de sortir ensemble de la violence et de l'aliénation produites à l'endroit de toutes les créatures. Il est nécessaire de faire voix commune pour dénoncer la domination des intérêts particuliers, financiers et économiques, corporatistes et nationaux, ou la croyance en de prétendues lois de l'économie, dissimulant des complaisances qui nuisent au bien commun. Le bien commun « requiert la paix sociale, c'est à dire la stabilité et la sécurité d'un certain ordre, qui ne se réalise pas sans une attention particulière à la justice distributive, dont la violation génère toujours la violence. Toute la société - et en elle, d'une manière spéciale l'État - a l'obligation de défendre et de promouvoir le bien commun »⁷³. Est-il besoin de rappeler le cri des premiers prophètes bibliques pour le « droit et la justice » ? Un cri pour dénoncer l'iniquité sociale, l'agrandissement indu des propriétés foncières, le non-respect du droit de l'étranger, de l'orphelin, de la veuve et du lévite. Dans les prophètes anciens, ce dérèglement social était le signe d'une relation faussée et pervertie avec Dieu, **Am 5,21-26 ; Mi 2,1-5**. Un document de la FPF insiste également sur ce point en déclinant « un triple enjeu de justice »⁷⁴. Edgard Pisani ajoute que le bien commun est « juste médiation entre Unité et Diversité, Instant et Durée, Appartenances et Citoyenneté⁷⁵. » Le bien commun est cette capacité assumée de faire vivre ensemble les diversités d'origine, de pensée et de religion, et au-delà de l'humanité seule, de prendre en compte la communauté des êtres vivants. Si le bien commun est souvent malmené par les intérêts de divers groupes au détriment du plus grand nombre, il est également une tendance à voir ce bien commun contesté par une individualisation extrême. Une évolution sans vision d'ensemble ni souci de l'intérêt général interroge notre avenir commun. Cet éloignement du sens du commun et de l'unité collective serait-il une des conséquences de la distance qui sépare l'humain du sol à l'ère des mégapoles ? Le lien à la terre s'est distendu et ce relâchement d'une relation originelle à la *adamâh*, au sol, ne serait-elle pas devenue une manière de ne plus voir une dépendance première et existentielle ?

L'exemple de l'agriculture permet de mettre à jour pour des pistes de réflexion pour la relation villes/campagnes⁷⁶. Dans « Condition de l'Homme moderne » (1970) Hannah Arendt établit un lien direct entre ce qu'elle appelle « l'aliénation »⁷⁷ et la rupture du lien avec la terre, notamment lors de l'expropriation forcée des classes populaires⁷⁸. L'exode rural massif en Grande Bretagne et en France, est allé de pair avec une urbanisation croissante engendrant des difficultés inattendues d'accessibilité aux services publics de santé, d'école, de transports, etc. pour une partie de la population rurale d'aujourd'hui. De plus, cet exode rural s'est accompagné, dans les campagnes françaises de remembrements agricoles dont le but était de regrouper les propriétés en remédiant aux morcellements foncières des structures agricoles. Parallèlement, était légitimé, sur fond des expériences récentes de la pénurie de guerre, de la décolonisation, un nouveau productivisme agricole afin de nourrir l'Europe, peu soucieux d'environnement à l'époque⁷⁹. Mais ce productivisme portait depuis le début une ambivalence, entre le besoin de nourrir les populations, et la recherche de débouchés pour une industrie de guerre reconvertie (machines, engrais,

pesticides), et pour l'industrie du crédit⁸⁰. L'endettement des exploitations agricoles est aujourd'hui un facteur surdéterminant qui enchaîne souvent les agriculteurs⁸¹.

La pensée productiviste qui portait le monde agricole, cogérée et cautionnée par la politique agricole commune de l'Europe, montre ses limites depuis quelques décennies. Les pollutions en nitrate des rivières dans certaines régions, la gestion de surplus agricoles de lait, de céréales, de viande, la diminution drastique de la biodiversité. À l'inverse, la rurbanisation, qui concerne la moitié du territoire français, transplante « à la campagne » des populations de culture et de modes de vie urbains et remet parfois brutalement en cause l'influence des agriculteurs dans les communes rurales, ainsi que les modes traditionnels de gestion de l'espace au profit de l'agriculture⁸². Mais au-delà des zones rurales, l'aliénation analysée par Hannah Arendt touche l'ensemble de la société. Il n'existe pas de campagnes préservées, les ruraux y ont parfois développé une approche seulement instrumentale de la nature et y vivent mal les leçons d'écologie qui leur sont données depuis les villes⁸³. Cependant l'agriculture et l'exploitation des forêts demeurent centrales dans le rapport de l'humain à la nature, mais ces secteurs sont désormais « dominés⁸⁴ », déterminés de l'extérieur. Les débats récents autour des traités de libre-échange internationaux font apparaître que l'agriculture européenne, notamment dans ses normes environnementales, pesait peu face aux enjeux d'exportations d'automobiles, ou d'autres produits industriels, tandis que d'autres pays où la réglementation sociale et environnementale est faible en font des concurrents directs redoutables sur le marché alimentaire domestique. Enfin, le développement des transports internationaux occasionne d'énormes rejets en GES, détruit des forêts tropicales par le biais de nos importations de soja, de cacao, d'huile de palme. Désormais, en ce début de 21^{ème} siècle, des enjeux majeurs sont devant l'humanité. Le premier est de savoir nourrir 10 milliards d'êtres humains⁸⁵. Et de savoir les nourrir dans la durée en tenant compte de l'autosuffisance alimentaire dans les relations Nord-Sud, sans compromettre la viabilité et la pérennité des sols porteurs et nourriciers, et en veillant au maintien des ressources et des habitats naturels et sauvages. Et le second : le maintien des espaces cultivables durables exige de réfléchir de manière plus concertée et collective, aux modes d'habitat citadins et ruraux, et aux moyens de déplacement des populations, prenant en compte à la fois le besoin de la relation au sol et les nouveaux moyens de communication⁸⁶. Ces différents aspects sont les signes évidents qu'un nouveau modèle agricole et rural est nécessaire. Le cas particulier de l'agriculture française et européenne permet de mesurer la tension, voire l'incompatibilité entre les « nécessités » de la croissance économique et les intérêts écologiques⁸⁷. Du coup, n'est-il pas devenu nécessaire ou indispensable de repenser les urbanités et les ruralités d'aujourd'hui et celles à venir, et donc notre façon d'habiter et de cultiver la terre ? Le temps d'un nouveau « pacte rural⁸⁸ » ne serait-il pas venu ? Le bien commun et son avenir ne passe-t-il pas par ces nouvelles prises en compte⁸⁹? Nos églises ne devraient-elles pas contribuer à mieux comprendre les évolutions relatives aux mobilités, au tourisme, au consumérisme, à la numérisation, à l'hypertrophie de la sphère financière etc..., mais encore porteuses d'un rapport « aliéné » à la terre et l'environnement ⁹⁰?

Coopération et non puissance

C'est pourquoi, dans ce contexte nouveau pour reconstruire notre rapport à la terre et au monde, une éthique du plus ensemble devient indispensable pour affronter les défis sociaux et environnementaux et dépasser les tendances individualistes et corporatistes, nationalistes. Cogestion et coopération, partage et sobriété permettent de s'engager avec d'autres dans des actions individuelles et collectives, locales et internationales pour modestement influencer sur le cours de l'histoire et contribuer à la transformation du monde attendue de Dieu⁹¹. Des études montrent que « l'effet de masse est requis pour enclencher des processus de transformation des comportements nécessaires à la viabilité de notre écosystème⁹². Ce faisant, l'être humain est dès lors appelé à une forme de déprise à l'image de l'utopisme biblique de Lv 25,23 où il est affirmé « le pays est à moi, vous êtes chez moi des hôtes et des migrants » : la terre est à Dieu⁹³. Une telle éthique doit être poursuivie par une éthique de la non-puissance. Cette dernière s'inspire du travail de Jacques Ellul qui refuse le déterminisme technicien, c'est à dire que toute innovation technologique est nécessairement mise en œuvre⁹⁴. À la suite du Christ qui n'a pas accepté l'offre de la toute-puissance de Satan au désert, vivre une éthique de la non-puissance, c'est pouvoir conjuguer la possibilité de faire, avec le choix sage de ne pas faire. Cette éthique ouvre à une manière d'exister où coopération et modération sont aussi porteuses de joie et d'avenir⁹⁵.

2.3 Proposition de position éthique : texte à débattre

Confrontée aux Écritures, à l'écoute du débat théologique, et ayant pris connaissance de l'impact humain sur son environnement, l'EPUdF, réunie en Synode national à Troyes du 13 au 16 mai 2021, dit ses positionnements éthiques face à la situation écologique actuelle : l'EPUdF se place dans une double attitude d'accompagnement et de responsabilité.

Une éthique de la réconciliation et de l'empathie au monde qui vient

Face à la toute-puissance et face à l'impuissance humaine, l'EPUdF propose une éthique de l'empathie et de la réconciliation pour accompagner les angoisses contemporaines et les profondes mutations anthropologiques quant à la place de l'humain sur terre. Une sagesse humaine renouvelée doit naître dans le dialogue avec les autres traditions de pensée pour un nouvel équilibre, une autre harmonie dans la relation à la terre. Portée par une vieille tradition sapientielle, elle pense que le moment est venu de renouer avec ce fil de sagesse pour un autre vivre ensemble avec la terre. Pour cela, elle met en garde contre les tentations des positivismes scientifiques qui proposent une sortie exclusivement technique de la crise écologique, et appelle à un travail commun sur les évolutions porteuses d'une relation « non aliénée » à la terre et à l'environnement.

Cette éthique de l'empathie et de la réconciliation a aussi pour tâche de partager une parole d'espérance en accueillant ce monde différent qui naît, en le considérant comme tout orienté par l'attente divine et mu par une promesse de réconciliation. Lucide sur la responsabilité humaine dans la crise actuelle, elle propose de dépasser la culpabilité pour la convertir en espérance malgré tout, en assumant une communauté de destin avec les autres créatures devant Dieu.

Une éthique de la modération : coopération et non- puissance

L'EPUdF estime avec d'autres que la crise écologique et son lien étroit avec la crise sociale, sont liés au mal-développement engendré par l'économie capitaliste moderne non régulée. Il est important de faire voix commune pour dénoncer la domination des intérêts particuliers, financiers, nationaux et internationaux qui nuisent au bien commun. Dans ce domaine, il est important de repenser la notion de croissance pour l'associer désormais plus au terme de solidarité. Sortir d'une croissance du « toujours plus » pour aller vers une croissance du service donnant la priorité au social et à l'écologique pour un bien-être plus partagé. Dans ce sens, l'économiste G. Giraud plaide pour une indispensable réduction des inégalités en faisant un diagnostic sans appel sur la privatisation du monde et ses méfaits pour l'environnement. Les émissions de CO₂ atmosphérique reflètent directement les inégalités économiques entre pays. L'apprentissage de la nécessaire sobriété devient indispensable⁹⁶. L'EPUdF rappelle le besoin de renforcer le rôle régulateur de l'État, mais aussi le besoin de valoriser les décentralisations et les responsabilisations citoyennes locales. L'EPUdF dit également son attachement aux instances internationales dans la défense du bien commun pour la justice sociale, la justice entre les peuples et la justice intergénérationnelle. Elle plaide pour un bien commun dans sa capacité à faire vivre ensemble les diversités d'origine, de

pensée et de religion contre toute individualisation excessive ou corporatisme étroit sans souci de l'intérêt général.

Elle se demande si cet éloignement du sens commun ne serait pas une des conséquences de la distance qui sépare l'humain du sol ? C'est pourquoi elle appelle à repenser le maintien des espaces cultivables durables et aux modes d'habitat citadins et ruraux.

Dans ce contexte nouveau du rapport à la terre, une éthique de la coopération devient indispensable pour répondre à l'attente divine d'une création encore en devenir. Coopération, partage et sobriété permettent de s'engager avec d'autres dans des actions individuelles et collectives, locales et internationales pour participer à la transformation du monde attendue de Dieu. Une telle éthique doit être poursuivie par une éthique de la non-puissance à la suite de Jésus le Christ. Vivre une éthique de la non-puissance, c'est pouvoir conjuguer la possibilité de faire le choix « sage » de ne pas faire. Cette éthique ouvre à une manière d'exister et d'être au monde où coopération et modération sont aussi porteuses de joie et d'avenir.

3. Paroles de l'EPUdF : Publiques et ecclésiales

Après s'être confrontée aux Écritures et à sa tradition théologique, l'EPUdF se positionne quant à la situation écologique de notre temps. En proposant une stratégie, elle dit sa volonté de s'engager avec d'autres face à cette situation en partageant des recommandations en conformité avec l'horizon éthique qu'elle se donne.

En souhaitant s'impliquer et contribuer à de nouvelles responsabilités et attitudes face aux immenses enjeux environnementaux, l'EPUdF adresse les recommandations suivantes à l'intention des responsables politiques en Europe et en France. Elle souhaite aussi offrir ses réflexions et recommandations aux différentes composantes philosophiques et religieuses de la société française. L'EPUdF partage enfin ces réflexions issues du processus synodal à l'ensemble des communautés qui la composent.

Note méthodologique : les recommandations ci-dessous sont le fruit du travail et des réflexions des églises locales et des synodes régionaux de l'automne 2019. Elles sont donc à prendre comme des propositions que le synode national peut faire siennes, les amender, les rejeter et les compléter.

À l'intention des responsables politiques européens et nationaux : Encouragements et recommandations

Le texte ci-dessous proposé au Synode national se fait ici l'écho des nombreuses propositions des synodes régionaux, et les harmonise en les mettant en résonance avec le travail biblique, théologique et éthique ci-dessus. Le synode national de l'EPUdF :

1. Rappelle que c'est l'activité humaine qui est responsable du dérèglement climatique et de l'effondrement de la biodiversité. C'est notre responsabilité commune, non pas de « sauver la planète », mais de faire en sorte que celle-ci reste vivable et accueillante pour nos descendants et pour l'ensemble du vivant.
2. Dénonce la poursuite des idoles de notre temps (financiarisation de la vie, surconsommation, course technique sans fin) qui nous éloigne d'une vie équilibrée.
3. Appelle à un changement de modèle économique et à une vie sobre et moins prédatrice de l'environnement.
4. Appelle à plus de justice sociale et de justice climatique. En particulier l'EPUdF appelle à plus de solidarité, d'accompagnement et d'accueil envers les premières victimes de la destruction de l'environnement : migrants, populations précaires et défavorisées de notre pays, mais aussi personnes en réorientation économiques suite à la préservation de l'environnement.
5. Soutient les initiatives de démocratie participative telles que la convention climat et appelle les responsables politiques à mettre en œuvre ses conclusions.

À l'intention des responsables religieux et ecclésiaux :

Aux responsables des autres traditions religieuses

L'EPUDF, réunie à Troyes du 13 au 16 mai 2021, les invite à un travail théologique et pratique en commun sur les questions du rapport de l'humain au monde vivant en constituant un groupe interreligieux de vigilance environnementale, pour conduire les mouvements religieux à contribuer ainsi à la vie du monde et au service de la création, en participant à cet « effet de masse » sans lequel ce changement écologique vital n'est pas possible⁹⁷. Le synode national demande au conseil national d'être à l'initiative d'un groupe interreligieux de vigilance environnementale pour s'accompagner mutuellement et s'entraider (mettre en commun nos réflexions et actions) face aux défis d'aujourd'hui.

Au conseil national

L'EPUDF, réunie à Troyes du 13 au 16 mai 2021, demande à ce qu'il se donne les outils pour que le thème de l'écologie, s'inscrive dans la durée au-delà de ce cycle synodal. Pour cette inscription dans la durée, l'EPUDF

1. Confie une « veille » sur ces questions au réseau Bible et Création.
2. Etudie la question d'un poste rémunéré pour la communication et la cohérence des actions à mener dans les différentes églises locales.
3. Propose une campagne nationale avec d'autres Églises visant à promouvoir un changement des habitudes de consommation notamment autour de temps de l'année liturgique, en encourageant à la simplicité volontaire.
4. Demande à ce que cette thématique soit débattue avec les partenaires internationaux de l'EPUDF au travers des instances de la CEVAA, DEFAP, COE, Communion Mondiale Réformée, Fédération Luthérienne Mondiale, pour être à l'écoute des interpellations des Églises du Pacifique, d'Afrique et de Madagascar, d'Amérique du Sud, et mettre en place un programme d'actions communes sur la thématique du rapport de l'humain à la création.
5. S'engage à promouvoir la démarche Église Verte auprès des Églises locales de l'Union, et les encourage à travailler avec ses partenaires œcuméniques (FPF, CÉCEF...) pour pérenniser cette dynamique au-delà de 2021.
6. Sollicite le réseau jeunesse et les commissions catéchétiques régionales et nationales afin qu'ils travaillent à élaborer des propositions pédagogiques prenant en compte les dimensions bibliques et spirituelles de notre rapport à la Création.
7. Incite à intégrer la dimension écologique dans la liturgie par des textes adaptés.
8. Veille, en lien avec son éthique, à la cohérence de ses engagements à l'endroit des biens dont elle dispose et les outils qu'elle utilise.

Aux Églises régionales et locales

L'EPUdf, réunie à Troyes du 13 au 16 mai 2021, encourage et appelle :

1. A renforcer notre vigilance et notre solidarité avec les personnes et populations migrantes liées aux changements climatiques et aux guerres. Pour nos Églises, ce défi relève à la fois de la diaconie locale, des œuvres et mouvements, et de nos engagements et partenariats internationaux (DEFAP, CEVAA, Cimade).
2. A accompagner les peurs nouvelles qui naissent de la crise écologique en rappelant une confiance originelle d'un Dieu qui demeure « avec nous » malgré tout et malgré nous, en insistant sur une création comme promesse et en tenant ferme dans l'espérance.
3. A poursuivre un travail biblique et théologique sur le rapport de l'humain au monde avec les différents groupes paroissiaux depuis l'école biblique jusque dans la vie de formation des communautés locales, la vie culturelle, catéchétique et l'animation jeunesse.
4. Les Régions et toutes les paroisses de l'EPUDF à veiller à leur cohérence en matière de respect de notre maison commune pour un avenir vivable et durable. Toutes les dimensions de la vie ecclésiale sont potentiellement concernées par cette problématique : placements financiers non carbonés et respectueux des Droits de l'Homme, transports et déplacements, gestion des bâtiments, consommation de biens et d'énergie, valorisation des terrains, reboisement, jardins partagés...⁹⁸

Notes

¹ Christophe Monnot et Frédéric Rognon *Eglises et écologie*, Lyon, Olivétan, 2020, et le travail bibliographique de la commission Écologie et Justice climatique (FPF).

² Sur un état des lieux scientifiques, Martin Kopp, Otto Schäfer, Claire Sixt-Gateuille, Jacques Varet et Vincent Wahl, *Les changements climatiques*, Fédération Protestante de France, Olivétan, 2014, p. 9-14. Les synodes régionaux ont fait un état des lieux des difficultés à venir. Le positionnement et les recommandations des SR se trouve l'annexe au rapport national.

³ Avec les autres, la jeune génération demeure largement comptable de l'idéologie de la surconsommation, du gaspillage et des nouveaux moyens de communication, coûteux en énergie et matières premières.

⁴ Cette séparation des générations fait allusion à la déportation des Judéens à Babylone où la première génération de déportés meurt en Exil (dont la durée fut de 60 ans). Par contre, la seconde génération née en Exil retourne en Canaan. Chaque génération doit assumer ses propres fautes.

⁵ Rapport synodal NN, point 2 : le synode préconise de ne pas « chercher de boucs émissaires ou de stigmatiser tel ou tel peuple.

⁶ Quelques synodes régionaux insistent en parlant de crise de civilisation. Rapport synode PACA, paragraphe 2 ; rapport SO, paragraphe 1.

⁷ *Repenser la création à l'âge de l'anthropocène*, RSR 107/4 2019.

⁸ Dans sa nouvelle Déclaration de Foi, l'Église Protestante Unie de France « se comprend comme l'un des visages de l'Église universelle. Elle atteste que la vérité dont elle vit la dépasse toujours. »

⁹ AEC : avant l'ère chrétienne.

¹⁰ Pour une réflexion sur le lien entre nature et création, Didier Fievet, *Bible et écologie. Questions croisées*, (Comment faire), Olivétan, 2019.

¹¹ Corinne Lanoir, « Introduction biblique », dans *Terre créée, terre abîmée, terre promise*, Fédération Protestante de France, Olivétan, 2015, p. 9-16, traite de quelques ambiguïtés du monde biblique que sont la hiérarchie, la sauvagerie, et la purification par le catastrophe.

¹² Voir le combat du dieu Mardouk contre le monstre Tiamat des récits de l'Ennuma Elish. Une telle représentation est présente dans le Ps 74 qui raconte le combat de Dieu contre Léviathan.

¹³ Jr 27,6 et Es 45,1.

¹⁴ Une telle idée est présente dans la théologie de Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, Paris, Cerf, 1988, p. 27-30, lorsqu'il défend l'immanence de Dieu au monde contre les théologies qui ont surtout insisté sur la distinction de Dieu et du monde.

¹⁵ Jean Zumstein, *L'Évangile selon Saint Jean (1-12)*, (Commentaire du Nouveau Testament IV a, deuxième série), Labor et Fides, Genève, 2014, p. 67-69. Jean Zumstein y parle d'une « christologisation radicale et exclusive ».

¹⁶ Cela est particulièrement frappant en Égypte où le pharaon est représenté assis aux côtés d'une divinité.

¹⁷ André Wénin parle d'une « douceur » originelle.

¹⁸ Le nom de ces jardins en langue perse a donné le terme « paradis ».

¹⁹ Un même verbe en hébreu peut être traduit par cultiver ou servir. Gn 2,15 donne « pour le cultiver et le garder », en référence au jardin. Or il y a une ambiguïté car le terme jardin est à la fois masculin et féminin en hébreu, et la « terre/sol » est féminin. On peut traduire « pour la cultiver et la garder ».

²⁰ Expression interprétée trop vite comme domination absolue et sans partage, est peu fréquente, et est surtout utilisée pour Dieu et dire l'inaccessibilité du divin, Ex 24,10. Soulignons que cette position de souveraineté sera celle du Christ en Eph 1,22, pour affirmer le lien inaliénable qui unit le croyant au Christ pour demeurer dans une espérance inébranlable, Michel Bouttier, *L'épître de Saint Paul aux Ephésiens*, (commentaire du Nouveau Testament IX b), Labor et Fides, Genève, 1991, p. 87-89.

²¹ Gn 6-9 est comparable au mythe d'Atrahasis qui raconte le déluge et l'anéantissement de l'humanité en des termes proches : Enlil ne supporte plus le bruit des hommes, Enki le dieu sage évite l'anéantissement total en préservant Atrahasis (le super-sage), et la déesse se lamente pour empêcher que le déluge ne se reproduise.

²² Le culte de la tente de rencontre garantit désormais la présence de Dieu au milieu d'Israël et du monde, Lévitique.

²³ Le sang, en tant que symbole de la vie donnée par Dieu, joue un rôle éminent dans la vocation sacerdotale et le culte d'Israël.

²⁴ Les propos consonnent avec l'encyclique du Pape François, *Loué sois-tu, Laudato Si. Sur la sauvegarde de la maison commune. Encyclique*, Paris, Bayard, Cerf, Mame, 2015.

²⁵ Synode EM, p.2 ; Synode PACA, p. 2, cite ce passage contre le rythme effréné des activités humaines.

²⁶ De bien des manières dans le monde grec, il y a une volonté de faire coïncider la raison avec l'ordre divin de l'univers, ou la nature, Philippe Bordeyne, « L'homme crée et la nature » dans Jean-Daniel Causse – Denis Müller (dir.), *Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir*, (Le chmap éthique 51), Labor et Fides, Genève, 2009, p.201-219 (201). Il y a également l'évocation de la sagesse du coq et de l'ibis, Jb 38,36. L'ibis était l'apparition du dieu Thot, dieu de l'écriture et des scribes, du savoir et de la sagesse.

²⁷ Le verbe « enseigner » a donné le mot Torah et la verbe « méditer » est fort présent dans les Psaumes

²⁸ Rappelons que dans le livre de l'Exode (Ex 15,22-17,16), le désert est déjà le lieu où Israël s'enfuit pour échapper à l'oppression égyptienne. Dans l'espace hostile du désert, Israël fait l'expérience d'un dieu nourricier et quotidien qui répond aux souffrances de la soif et de la faim du peuple malgré ses murmures. Le désert est, comme en Égypte, le lieu de la manifestation de la gloire de Dieu, soulignant la continuité de l'accompagnement divin, Ex 15,22-16,10.

²⁹ La cosmologie de Gn 1 est infléchie par une cosmologie marquée par un espace limité mais hors contrôle qui échappe à la souveraineté de Dieu. Cette représentation fait référence au monde oriental antique où des zones désertiques sont peuplées par des démons, Pazuzu.

³⁰ Ce sont ces animaux que les rois tuent lors des chasses dans le Proche-Orient ancien. Par cette chasse, le roi montre non seulement son courage, mais aussi qu'il assure symboliquement la fonction que lui confie la divinité : protéger l'intégrité du pays contre ce qui peut l'agresser. Guerre et chasse appartiennent à la même responsabilité royale. Rappelons également que plusieurs récits montrent combien le châtement divin est effectué par le monde sauvage. En 2R 17, les lions attaquent les nouveaux habitants de la Samarie qui ignorent la manière d'adorer le dieu du pays. Ez 14 mentionne les bêtes féroces et méchantes comme instruments divins du châtement de Jérusalem.

³¹ La remise en cause de Job ne se transforme pas en condamnation ou en culpabilisation, Dieu va continuer à lui parler. Et Job « la main sur la bouche » écoute Dieu lui parler, 40,3-5. Ainsi Dieu instruit Job comme un roi son enfant et futur héritier.

³² Rappelons que ces « monstres » sont créés en Gn 1,21.

³³ Jacques Ellul y voit plutôt une manière de rétrograder l'humain par rapport aux autres créatures, F. Rognon, « L'âge de l'anthropocène », *RSR* 107/4, 2019, p. 651.

³⁴ Synode EM, p. 2. Néanmoins, l'ambiguïté de ce passage est à remarquer tant l'espérance paulinienne mise en avant demeure essentiellement christocentrique et anthropocentrique.

³⁵ Sur le sujet, J. Moltmann, *Dieu dans la création*, p. 77-142.

³⁶ Paul Ricoeur – André LaCoque, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998. André LaCoque rappelle que cette idée est née avec les pères de l'Église.

³⁷ Dietrich Bonhoeffer, *La création et la chute. Exégèse théologique de Gn 1 à 3*, (Bible et Philosophie), Bayard, Paris, 2006, p. 12.

³⁸ J. Moltmann, *Dieu dans la création*, p. 87-98.

³⁹ L'expression est aussi de J. Calvin, Karl Barth, *Esquisse d'une dogmatique*, (Bibliothèque théologique), Delachaux & Nestlé, Neuchâtel, 1950, p. 51-55.

⁴⁰ Pierre Gisel, « Théologie de la création » dans André Birmelé, Pierre Bühler, Jean-Daniel Causse et Lucie Kaennel (éd.), *Introduction à la théologie systématique*, (Lieux Théologiques 39), Labor & Fides, Genève, 2008, p. 401-427.

⁴¹ J. Moltmann, *Dieu dans la création*, p. 52-76.351-376. Il montre comment la nature en étant création dans le regard croyant acquiert un statut de « sujet ». Elle n'est ni esclave, ni objet de l'humain. L'auteur termine son traité écologique en utilisant l'image de Sabbat comme « fête de la création ».

⁴² André Gounelle, « Théologie du Process et Création », *RHPR* 70/2, 1990, p. 181-197.

⁴³ Dans une formulation comparable, le rapport synodal O : « Dieu nourrit pour la création un projet de vie joyeuse, ... »

⁴⁴ John Caputo, *La faiblesse de Dieu. Une théologie de l'événement*, (Lieux théologiques 51), Labor et Fides, Genève, 2016, p. 31-34. 93-128 ; Elian Cuvillier et Jean-Daniel Causse, *Traversées du Christianisme. Exégèse, anthropologie, psychanalyse*, Paris, Bayard, 2013, p. 73-104.

⁴⁵ J. Moltmann, *Le Dieu créateur*, p. 93-99 : « À l'homme ouvert à une nouvelle espérance de vie correspond la nature ouverte à son avenir. »

⁴⁶ Gn 1,3 ; Jn 1,14 ; Ap 22,20 »

⁴⁷ J. Moltmann, *Le Dieu créateur*, p. 52-76.

⁴⁸ Rapports synodaux CAR, schéma 1 ; CLR (point 1), ILP (conviction 1), M (paragraphe 2), RP (conviction 1).

⁴⁹ Synode RP parle de « création nouvelle » (conviction 6)

⁵⁰ Le mot « service » est sans doute préférable au terme « sauvegarde » qui porte davantage le risque d'une compréhension sacralisante et statique du monde naturel et sauvage qui serait alors à comprendre dans une totale autonomie, totalement extérieur à l'humain.

⁵¹ Rapport synodaux : O (paragraphe « confesse et affirme » ; RP (conviction 2 et 3)

⁵² Plaidoyer de la Fédération protestante de France en faveur d'une transformation écologique, solidaire et démocratique.

⁵³ Eric Fuchs, *La morale selon Calvin*, (Histoire de la morale), Paris, Cerf, 1986, p. 89.

⁵⁴ Une telle position est partagée par les synodes régionaux dans leur ensemble.

⁵⁵ Ph. Bordeyne, *L'homme crée et la nature*, p.202. Les réflexions d'Otto Schäfer sur les 13 « écothéotopes » fournissent un bon résumé de positions théologiques qui fondent la réflexion et l'action des Églises, Otto Schäfer, « Les écothéotopes protestants : insertion et appartenances qui stimulent la réflexion théologique sur l'écologie », dans *Terre créée, terre abîmée, terre promise*, Fédération Protestante de France, Olivetan, 2015, p. 47-51.

⁵⁶ Formulation empruntée à Eric Fuchs, *Comment faire pour bien faire ? Introduction à l'éthique*, (Le champ éthique 28), Labor et Fides, Genève, 1995.

⁵⁷ François Euvé, « Un tournant cosmologique dans la théologie de la création », *RSR* 107/4, 2019, p. 659-676.

⁵⁸ Les synodes régionaux se sont faits l'écho de ces risques... Synode RP, recommandation 3

⁵⁹ Jacques Ellul, *Le bluff technologique*, Hachette, Paris, 1988.

⁶⁰ Ph. Bordeyne, *L'homme crée et la nature*, p. 214.

⁶¹ Dans une sorte de « match nul », évoquons que la nation la plus puissante économiquement, et considérée comme modèle de réussite politique demeure pourtant celle qui participe le plus à la dégradation climatique, bien que la tradition chrétienne sur laquelle elle s'est bâtie ait une place considérable dans la vie privée comme dans la vie publique. Issue d'une toute autre philosophie, en particulier le confucianisme à la recherche de l'harmonie des relations humaines, la Chine est confrontée à des taux records de pollution et à des questions environnementales majeures. Voir aussi Synode E-M, 3^{ème} paragraphe.

⁶² Rappelons qu'en l'été 2019-2020, l'Australie du Sud-Est fut confrontée à des incendies géants et incontrôlés avec des pertes humaines et écologiques considérables, incendies suivis de pluies torrentielles provoquant des inondations. Les populations de plusieurs archipels du Pacifique ne cessent d'alerter les instances internationales sur la hausse du niveau des mers.

⁶³ Olivier Abel, « Pourquoi ce sentiment de fin du monde ? ». Réflexion à propos de l'incendie de Notre Dame, appelle de manière vibrante face aux ébranlements de toute sorte que « nous avons besoin plus que tout de prendre conscience de notre commune fragilité. », <https://www.nouvelobs.com/debat/20190416.OBS11672/pourquoi-ce-sentiment-de-fin-du-monde.html>.

⁶⁴ Dans des situations paroxysmiques, faites de souffrances extrêmes pour les uns, ces textes disaient une espérance d'un renversement qui à la fois rendrait justice et établirait une nouvelle ère de paix pour les plus affligés. Voir aussi, Bruno Latour, « Sur une nette inversion du schème de la fin du monde », *RSR* 107/4, 2019, p. 601-615.

⁶⁵ En ce domaine, l'Égypte ancienne fit de cet équilibre une divinité : la Ma'at pour signifier un monde en équilibre entre les forces du chaos et les forces de vie, entre un désordre et un ordre, une altération et une restauration. Cet équilibre rejaillit dans la vie la plus quotidienne comme dans celle du pharaon était chargé de l'ordre social, garantissant par sa gouvernance la prospérité et la vie du pays et de ses habitants. Dans le monde biblique, cet équilibre est décrit comme la quête d'une sagesse qui est « crainte de Dieu », c'est à dire la conscience d'une extériorité qui pose un ordre, donne des limites et permet la vie.

⁶⁶ Dominique Lang, « Pour une éthique réconciliée de l'humain avec sa terre », dans *Terre créée, terre abîmée, terre promise*, Fédération Protestante de France, Olivetan, 2015,, p. 25-28.

⁶⁷ Frédéric Rognon, « De la sidération à l'espérance », dans *Terre créée, terre abîmée, terre promise*, Fédération Protestante de France, Olivetan, 2015,, p. 83-92 (90).

⁶⁸ Ph. Bordeyne, *L'homme crée et la nature*, p.216-217, évoque ici les règles de vie de Saint Benoît et Saint François, et les rassemblement de Vancouver (1983), de Bâle (1989), de Séoul (1990), de Gratz (1997).

⁶⁹ Eric Fuchs, *L'éthique protestante. Histoire et enjeux*. (Le champ éthique 19), Labor et Fides – Les Bergers et les Mages, Genève – Paris, 1990, p. 113-121 (121).

⁷⁰ Synode CLR, paragraphe « protestations » ; synode O, p. 2 paragraphe 2.

⁷¹ « Les leçons de la pauvreté avec Esther Duflo », émission de France Inter, « L'heure bleue » par Laure Adler.

⁷² Ph. Bordeyne, *L'homme crée et la nature*, p. 217.

⁷³ Pape François, *Loué sois-tu. Encyclique*, p. 125.

⁷⁴ Martin Kopp, Otto Schäfer, Claire Sixt-Gateuille, Jacques Varet et Vincent Wahl, *Les changements climatiques*, p. 15-18 : justice entre peuples, justice intergénérationnelle, justice sociale.

⁷⁵ Edgard Pisani, *Mes mots*, p. 24.

⁷⁶ C'est l'occasion de rappeler que l'Eglise Réformée de France, au sein de la Fédération Protestante de France, fut fort fortement impliquée dans la réflexion et l'action au sujet de la transformation radicale des campagnes après la seconde guerre mondiale. Cette présence de l'Eglise auprès du monde rural et agricole fut menée par le Mouvement d'Action Rurale (MAR).

⁷⁷ Son idée de l'importance de « la possession privée d'une parcelle d'un monde commun (comme) condition politique élémentaire de l'appartenance au monde » (Condition de l'Homme moderne, Pocket Agora, Paris, 1994, p. 321) fait écho aux textes bibliques (cf. l'épisode de la vigne de Naboth dans Rois 1.) Hannah Arendt écrit aussi que l'influence sur l'économie de l'expropriation du paysannat a été énorme : on a vu la propriété détruite dans le processus de son appropriation, les objets dévorés dans le processus de leur production, la stabilité du monde sapée dans un processus perpétuel de changement) (op. cit. p. 320)

⁷⁸ Ce drame, au Royaume Uni, a ouvert la voie à l'exode des ruraux vers les villes et, en créant un réservoir de main d'œuvre prêt à tout accepter pour survivre, à la révolution industrielle. En France, plus tardivement et avec moins de violence explicite, c'est la multiplication d'emplois industriels qui, dans l'après-guerre, a dépeuplé les campagnes.

⁷⁹ On mesure aujourd'hui, le traumatisme rural et écologique auquel cette politique, conduite de manière centralisée et cogérée par la profession, a mené. En effet, cette politique volontariste a provoqué l'arrachage de millions de kilomètres de haies, transformant et nivelant les paysages, et faisant des bocages et des zones humides des plaines. Voir l'aveu du ministre Edgar Pisani, <https://www.youtube.com/watch?v=BoPNOSpSSsc>. Le remembrement agricole fut mené dans les décennies des années 1960-1970.

⁸⁰ Beaucoup de militants ruraux chrétiens de cette époque, au MAR comme à la JAC ont alors soutenu ce qui apparaissait comme une « modernisation nécessaire », et dont il ne faut pas oublier les aspects positifs, comme l'atteinte effective de l'autosuffisance alimentaire, ou la vitalité des diverses formes de mutualisation et de coopération.

⁸¹ Ce que l'augmentation des suicides est là pour rappeler.

⁸² Ces rurbains, qui le sont souvent devenus moins par choix d'un nouveau mode de vie que par le souci d'un accès au foncier à un coût qui leur soit abordable, souffrent parfois d'isolement.

⁸³ On sait aussi que dans certains cas, le sentiment de relégation conduit à l'extrémisme politique. Dans les mégalo-poles prévalent l'anonymat, la distanciation des liens, l'indifférence à l'autre. La complexité des fonctions et des tâches, et de leurs interdépendances dans l'économie globale s'accroît. La nostalgie d'un monde rural fantasmé plus simple, plus transparent, peut devenir un refuge trop facile.

⁸⁴ Non sans « résistances paysannes » titre donné en 1982 par le sociologue François Pernet à son livre aux Presses universitaires de Grenoble sur les « agricultures différentes ». cf aussi l'histoire de la Confédération paysanne et des mouvements comme le MAR, CMR, le MRJC.

⁸⁵ Edgard Pisani, *Mes mots*, p. 16, estime qu'il y a assez de terres, d'eau,... de travailleurs, de recherche pour que le monde puisse nourrir 10 milliards d'êtres.

⁸⁶ Jean Viard, *Le sacre de la terre, (Monde en cours)*, Paris, éditions de l'Aube, 2020, p. 461-465, estime que l'agriculture représente un enjeu de civilisation majeur pour l'avenir.

⁸⁷ Sur ce sujet, Arnaud Berthoud, « Défi écologique et économie », dans *Terre créée, terre abîmée, terre promise*, Fédération Protestante de France, Olivetan, 2015, p. 31-34.

⁸⁸ Des nouvelles pratiques de solidarité ville-campagne comme les AMAP ou le mouvement Terre de liens en sont sans doute une préfiguration avec le souci de soutenir le revenu des agriculteurs.

⁸⁹ Sur le plan symbolique : il faut sans doute faire le deuil de l'imaginaire du « village », et répondre à la nécessité de trouver les instruments collectifs pour mieux en comprendre la complexité, pour qu'elle cesse d'apparaître « comme un complot » et pouvoir y rechercher les formes et les conditions d'un « bien commun pour aujourd'hui », Frederick Jameson, *La totalité comme complot*, Paris, Editions Les prairies ordinaires, 2007.

⁹⁰ H. Arendt, *op cit*, p. 319, note 1 « L'accroissement du pouvoir de l'Homme sur les choses de ce monde vient dans chaque cas de la distance que l'homme met entre lui et le monde, autrement dit, de l'aliénation par rapport au monde ».

⁹¹ Les synodes régionaux dans leur ensemble insistent sur ces collaborations avec d'autres Églises et d'autres associations.

⁹² Elisabeth Laville, « L'effet de masse est nécessaire à la transition écologique », *Le Bilan du monde*, (Hors-série), Le Monde, 2020, p. 210-211. L'auteure montre la nécessité d'un point de bascule autour de 10% qui permet l'enclenchement d'un processus nouveau.

⁹³ J. Moltmann, *Dieu dans la création*, p. 367, use également de la fonction de l'année jubilaire pour affirmer le rétablissement d'une justice originelle et l'affranchissement de toutes les créatures. Ajoutons qu'en Lv 25, il s'agit de la terre de Canaan, il y a une belle figure de la relation que l'humain peut avoir avec la terre : il en dispose sans la posséder ou la dominer. Le pays demeure toujours à redistribuer afin que chacun puisse espérer un retour à la prospérité malgré les aléas de la vie, et demeurer ainsi au bénéfice d'un don premier inaliénable. **Gn 23** illustre tout à fait cette place puisqu'Abraham s'y dit un « un migrant et un hôte » (même expression qu'en Lv 25), au moment même où il achète une terre et une sépulture pour Sarah. La pointe du récit montre combien cette acquisition en fait un nouveau résident du pays, nécessitant une reconnaissance réciproque et une coopération fraternelle avec un autre peuple pour réaliser la promesse et bénédiction.

⁹⁴ Jacques Ellul s'oppose à la loi de Gabor selon laquelle « tout ce qui peut être techniquement réalisé le sera nécessairement », Frédéric Rognon, « L'âge de l'anthropocène », *RSR* 107/4 ; 2019, p. 656-657.

⁹⁵ En résonance avec le Synode O, p.2, paragraphe 4.

⁹⁶ « Pour la planète, l'indispensable réduction des inégalités ». Interview de Gaël Giraud, directeur de recherche au CNRS, CNRS, *Le Journal*, La lettre n° 54, 21/02/2020.

⁹⁷ Elisabeth Laville, « L'effet de masse est nécessaire à la transition écologique », dans *Le Bilan du monde*, *Le Monde*, hors-série, 2020, p. 210-211 : L'auteure parle d'un point de bascule qui fait changer le cours des choses ; le synode O, p. 3, parle de « synergie » avec les autres associations.

⁹⁸ « En reboisant un milliard d'hectares de terres, on pourrait absorber les deux-tiers des émissions » dans « La science au chevet de l'environnement », CNRS, *Le Journal*, La lettre n° 54, 13/02/2020.