

# Principes directeurs de l'écojustice

*Le Dr Norman Habel a été professeur d'études bibliques aux États-Unis de 1960 à 1973. Il est retourné en Australie en 1974 et y a créé le premier département d'études religieuses. De 1984 à 1987, il a été directeur de Kodaikanal International School dans le sud de l'Inde et a mis en place un programme scolaire et de santé communautaire pour les femmes opprimées des tribus et des Dalits dans les collines reculées.*

*Ses recherches comprennent un Commentaire sur Job dans la série OT Library. 1985, Exploring Ecological Hermeneutics, 2008 (coéditeur) ; An Inconvenient Text 2012 ; et Rainbow of Mysteries : Meeting the Sacred in Nature, 2012. Il est le fer de lance du projet international de cinq volumes Earth Bible, qui lit la Bible du point de vue de la justice pour la Terre. Il est à l'origine de la série Earth Bible Commentary, volume 1, An Ecological Reading of Genesis 1-11, 2011.*

## Introduction

Les principes énoncés dans ce chapitre sont les conceptions fondamentales de l'éco-justice partagées par ceux qui ont développé la série La Bible de la Terre. Cet ensemble de principes a été élaboré sur plusieurs années en dialogue avec des écologistes et leurs écrits, dont certains, comme Tomas Berry, ont développé leurs propres ensembles de principes écologiques (Berry 1988). Les principes formulés ici ont été repris lors de consultations et d'ateliers portant à la fois sur l'écologie en général et sur la relation entre l'écologie et la théologie ou la Bible.

Ces principes ont plusieurs objectifs. Premièrement, ils identifient l'orientation écologique de la série de la Bible de la Terre, bien que les auteurs soient libres de dialoguer avec ces principes et de proposer des variations pertinentes pour un texte ou un sujet donné. Deuxièmement, ils englobent des valeurs écologiques spécifiques compatibles avec l'approche de base, dont les objectifs sont exposés à la fin du chapitre précédent. Troisièmement, ils fournissent un ensemble de déclarations de base qui suscitent les questions clés que nous posons lorsque nous cherchons à lire et à interpréter le texte biblique.

Une caractéristique de ces principes, qui est immédiatement évidente pour ceux qui s'intéressent à la théologie, est que les termes spécifiques "Dieu" et "création" ne sont pas employés dans la formulation des principes. Cette formulation a été choisie pour faciliter le dialogue avec les biologistes, les écologistes, d'autres traditions religieuses comme le bouddhisme et les scientifiques qui peuvent ne pas fonctionner avec Dieu ou la création de Dieu comme une hypothèse a priori. Cette formulation oblige également l'interprète à se concentrer sur la Terre elle-même comme objet d'investigation dans le texte plutôt que sur la Terre comme création ou propriété de Dieu.

Ces principes ne sont pas exhaustifs et les auteurs peuvent les compléter par d'autres principes. Il n'existe pas de principe, par exemple, qui lie explicitement le sort des peuples opprimés de la Terre au sort de la Terre. Il est clair que la justice sociale et l'éco-justice sont étroitement liées dans de nombreux contextes. Les rédacteurs ne trouveront pas non plus tous ces principes utiles pour relire un texte biblique donné. Cependant, n'importe lequel de ces principes peut fournir le stimulus nécessaire pour poser de nouvelles questions en conversant avec le texte, en prenant conscience de la présence de la Terre dans le texte ou en rejoignant la lutte de la Terre pour la justice.

## Suspicion, récupération et dualisme

Une façon utile d'utiliser ces principes pour poser des questions au texte est de suivre le modèle de base des chercheurs féministes présenté dans le chapitre précédent et d'utiliser un modèle de suspicion et de récupération (Schussler Fiorenza 1985). L'aspect suspicion de ce modèle signifie que nous pouvons légitimement suspecter que les textes bibliques, écrits par des êtres humains, reflètent un intérêt primordial pour les êtres humains - leur bien-être humain, leur relation humaine à Dieu et leur salut personnel. En bref, nous pouvons nous attendre à ce que les textes bibliques soient anthropocentriques.

Même lorsque les chercheurs ont insisté sur le caractère théocentrique plutôt qu'anthropocentrique des textes, on peut s'attendre à ce qu'ils soient anthropocentriques. L'auteur peut en fin de compte être plus préoccupé par la relation de Dieu à l'humanité ou à un groupe au sein de l'humanité que par la relation de Dieu à la Terre ou à la communauté terrestre dans son ensemble. La Bible a longtemps été considérée comme le livre de Dieu pour les humains. Et pour ceux d'entre nous qui lisent les textes bibliques de cette manière depuis des années, cette compréhension est devenue une évidence. Ne devrions-nous pas alors, avec une nouvelle conscience écologique, soupçonner légitimement que le texte et ses interprètes ont été anthropocentriques à juste titre ?

Le deuxième aspect de ce modèle consiste à détecter les caractéristiques du texte pour retrouver les traditions concernant la Terre ou la communauté terrestre qui sont passées inaperçues, supprimées ou cachées. La tâche qui nous attend est de relire le texte pour discerner les endroits où la Terre ou les membres de la communauté terrestre ont pu souffrir, résister ou être exclus par les attitudes du texte ou l'histoire de son interprétation. Cette tâche exige une stratégie pour réclamer les souffrances et les luttes de la Terre, une tâche qui implique de considérer la communauté terrestre au sens large comme notre parenté.

Il est fort possible que les textes bibliques soient plus favorables à la situation critique et au potentiel de la Terre que ne l'ont permis nos interprétations précédentes, même si les questions écologiques que nous posons découlent d'une conscience contemporaine de la Terre. C'est ce que suggère le titre même du discours présidentiel de Gene Tucker à la Society of Biblical Literature en 1996 : " Rain on a Land Where No One Lives. " (1997:3). Certains textes peuvent même célébrer la Terre d'une manière que nos yeux anthropocentriques contemporains n'ont pas détectée ou qu'ils ont considérée comme le langage pittoresque de la poésie ancienne. Est-ce "seulement de la poésie" lorsque le psalmiste affirme que "les cieux/les ciex racontent la gloire d'El" (Ps 19,1) ? Les erses qui suivent parlent d'un message authentique provenant de parties de la création sous une forme autre que les "mots" humains." (Ps 19, 1-4).

Nous devons également envisager la possibilité qu'il existe des traditions terriennes supprimées qui résistent à l'orientation anthropocentrique patriarcale dominante du texte. En faisant une contre-lecture du texte, il peut être possible d'identifier des voix alternatives qui défient ou subvertissent la voix normative de la tradition dominante. Que ces sous-textes indiquent la voix continue des traditions cananéennes toujours en contact avec la Terre, ou que ces perspectives alternatives soient apparues comme un mode de résistance à l'orientation patriarcale du Yahvé monothéiste est une tâche à explorer plus avant.

L'une des raisons de cet angle mort dans notre travail d'interprétation, en tant que lecteurs d'un texte ancien, est que nous sommes encore influencés par les divers dualismes sur la réalité. Cette vision de la réalité s'est développée depuis l'époque biblique, mais comme ces dualismes font tellement partie de notre vision occidentale de la réalité, nous pouvons supposer qu'ils se retrouvent nécessairement dans le texte biblique. Les éléments clés de la structure dualiste de la pensée occidentale sont décrits par Plumwood (1993:43). Ils comprennent, entre autres, les ensembles suivants de paires contrastées :

|                |                         |
|----------------|-------------------------|
| culture        | / nature                |
| homme          | / femme                 |
| mental, esprit | / corps (nature)        |
| raison         | / matière               |
| raison         | / émotion (nature)      |
| rationalité    | / animalité (nature)    |
| humain         | / nature (non-humaine)  |
| civilisé       | / primitif (nature)     |
| production     | / reproduction (nature) |
| liberté        | / nécessité (nature)    |
| sujet          | / objet                 |

À cette liste, dans le contexte de notre projet, j'ajouterais les paires suivantes, étroitement liées:

|           |             |
|-----------|-------------|
| animé     | / inanimé   |
| spirituel | / matériel  |
| céleste   | / terrestre |
| ciel      | / terreux   |
| sacré     | / profane   |

Ces paires dualistes sont délibérément énumérées ici pour servir de toile de fond à la discussion qui suit en rapport avec les six principes, dont chacun articule une vision écologique de la réalité qui remet en question au moins une de ces paires traditionnelles. Il ressort immédiatement de ces paires que les réalités associées au pôle humain de l'appariement sont considérées comme supérieures d'une certaine manière au pôle nature de l'appariement. Ces dualismes dévalorisent nécessairement la terre comme appartenant au côté faible de l'appariement. Ces appariements reflètent-ils de véritables dualismes dans le texte biblique ancien, ou s'agit-il d'opposés complémentaires dans la structure du cosmos, ou encore sont-ils discernés là à cause de la vision dualiste des lecteurs occidentaux ?

Peut-être que la forme la plus destructrice de ce dualisme s'est développée à la suite de l'approche mécaniste de Descartes et de ses successeurs. Ponting cite Descartes et analyse sa position de la manière suivante :

*Cette tendance a été renforcée par une approche mécaniste des phénomènes naturels, qui peut remonter à Descartes qui a écrit, "Je ne reconnais pas de différence entre les machines faites par les artisans et les différents corps que la nature seule compose"... Son site vision mécaniste du monde semblait être justifiée par le succès spectaculaire de Newton à la fin du 17ème siècle dans l'application des lois physiques, telles que celle régissant la force de gravité. gravité, pour expliquer le fonctionnement de l'univers.(1991:147).*

Les philosophes et les scientifiques du dix-septième et du XVIIIe siècle ont poussé le dualisme du christianisme médiéval jusqu'à sa conclusion logique. Ils considéraient la terre comme une machine, Dieu comme le grand concepteur de la machine, et les humains comme des êtres façonnés pour

déterminer le fonctionnement de la machine et la faire fonctionner pour le bien des humains. En tant qu'interprètes modernes, nous sommes toujours influencés par cet héritage. Nous sommes obligés de changer consciemment de paradigme si nous voulons voir le monde en termes d'oppositions complémentaires plutôt qu'en termes de dualismes occidentaux antagonistes et hiérarchiques.

Avant d'aborder les principes en détail, il est important de reconnaître que, parce que la Terre et les femmes ont traditionnellement été associées du même côté de ces paires dualistes, la Terre a été considérée comme féminine, comme "Mère Terre" ou comme "Mère Nature". Dans cette étude, nous évitons clairement toute équation de ce type, en nous référant à la Terre comme "elle" plutôt que "elle". Considérer la Terre comme "elle" comme une évidence revient à imposer le langage de la domination sociale à une partie de notre monde physique. Et, comme insiste Rosemary Ruether,

*Toute éthique écologique doit toujours prendre en compte les structures de domination et d'exploitation sociales et d'exploitation qui médiatisent la domination de la nature et empêchent de se préoccuper du bien-être de l'ensemble de la communauté en faveur de l'avantage immédiat de la classe, de la race et du sexe dominants (1989:149).*

La Terre est-elle déjà considérée, dans notre esprit de lecteur, comme étant matérielle plutôt que spirituelle, naturelle plutôt que rationnelle, et donc inférieure ? La Terre est-elle supposée, a priori, être "inférieure" au ciel ? La tâche de transcender cette forme dualiste de la pensée occidentale n'est peut-être pas facile, mais le projet de la Bible de la Terre est conçu pour faciliter ce processus. Notre objectif est de reconnaître notre parenté avec tous les membres de la communauté terrestre et d'adopter une posture d'empathie et de partenariat avec la Terre, plutôt que d'assumer une domination sur la Terre en tant que partenaires d'une divinité hiérarchique au-dessus de la Terre. Ce faisant, nous chercherons également à retrouver les traditions bibliques qui peuvent être cohérentes avec les principes d'éco-justice énoncés ci-dessous.

## **1. Le principe de la valeur intrinsèque**

*L'univers, la Terre et tous ses composants ont une valeur intrinsèque.*

Ce principe écologique est fondamental pour développer une éthique, une théologie ou une herméneutique qui cherche à promouvoir la justice pour la Terre. Ce principe affirme que la Terre et ses composantes ont une valeur en soi, non pas parce qu'elles ont une valeur utilitaire pour les humains qui vivent sur la planète, ni parce qu'elles sont des véhicules qui reflètent l'œuvre du Créateur. Cette valeur intrinsèque ne doit pas non plus être attribuée à des êtres vivants ou sensibles. Toute la Terre, en tant que complexe de systèmes écologiques, et tous les composants de ces systèmes, des roches aux arcs-en-ciel, ont une valeur en raison de ce qu'ils sont dans ces systèmes. La question qui se pose à nous lorsque nous abordons le texte est de savoir si la Terre ainsi comprise est respectée et honorée par les voix du texte.

Compte tenu de l'histoire de la pensée occidentale, nous pouvons supposer que les interprètes bibliques ont lu le texte en fonction des dualités dominantes dans leur société. Dans ce contexte, le ciel est considéré comme spirituel, supérieur, pur et éternel. La Terre, quant à elle, est considérée comme matérielle, inférieure, corrompue et transitoire. Nous pouvons soupçonner, dès le départ, que les matériaux bibliques reflètent un dualisme similaire, surtout si nous nous sommes imprégnés de la spiritualité des hymnes basés sur le Livre des Hébreux, où le ciel est apparemment dépeint comme notre vraie vie et la Terre comme un motel pour les pèlerins de passage (Héb. 11.13-16). Dans ces hymnes, ce

domaine terrestre est " très mauvais ", un lieu où " les exilés se lamentent ", tandis que le ciel est un " pays doux et béni ", une " terre de repos " sans fin. (Lutheran Hymnal, 1941, # 605).

La tâche qui nous incombe est de déterminer si un texte biblique donné reflète le type de dualité que l'on retrouve dans les textes bibliques alors qu'une cosmologie différente est reflétée. La seconde tâche consiste à discerner si une telle cosmologie alternative, lorsqu'elle peut être identifiée, honore la Terre et ses composants en termes de valeur intrinsèque, ou si la Terre dans cette cosmologie est niée et reléguée à une position de valeur secondaire.

Le langage du premier verset de la Genèse illustre ce point. L'expression hébraïque hashemayim weha'arets a été traditionnellement traduite par "ciel et terre". Cette expression peut être lue comme un dualisme englobant deux domaines cosmiques opposés. Cependant, si l'on traduit l'expression par "ciel et terre", le sens est radicalement différent. La terre et le ciel sont deux parties complémentaires du monde physique connu du Proche-Orient ancien. Selon ma lecture de Genèse 1 (dans le premier article du volume 2), la Terre est hautement honorée et n'est pas rendue inférieure au ciel.

Peut-on dire la même chose de la cosmologie d'Ésaïe 66.2, où le ciel est déclaré être le trône de Dieu et la terre est le marchepied de Dieu. Dans ce passage, le shemayim n'est plus le ciel en tant que partie du monde physique, mais le lieu de la présence et du pouvoir de Dieu en tant que souverain sur la Terre. La position de la terre en tant que sujet de ce souverain est représentée par l'image d'un "marchepied". Même si le texte met l'accent sur la perspective limitée de ceux qui considéraient le temple comme la demeure de Dieu, la Terre est dévaluée par rapport au ciel. Le ciel est la demeure de Dieu ; la Terre est la propriété de Dieu. Le lecteur qui ose prendre la posture de la Terre, entend la voix d'un sujet contrôlé sous les pieds de Dieu. Dans cette tradition, la Terre est rabaisée, même si nous hésitons à l'admettre.

Dans de nombreuses interprétations, la Terre est comprise comme ayant de la valeur ou "bonne" précisément parce que Dieu a investi la Terre d'une valeur. L'expression "et Dieu vit que X était bon" dans Genèse 1 est souvent considérée comme une formule de prononciation ou d'approbation divine. Ce langage de critique littéraire est trompeur. Il est préférable de parler d'un événement, d'une réaction divine. Lorsque Dieu voit la lumière (v. 4) ou la Terre émerger des eaux (v. 10), Dieu réagit à ce qu'il voit, et ce que Dieu voit est bon. La Terre et les composants de la Terre dans Genèse 1 sont considérés comme "bons" par Dieu lorsque Dieu les découvre comme tels, et non parce que Dieu les déclare comme tels. Dans Genèse 1, la Terre est "bonne" par elle-même. Y a-t-il d'autres passages bibliques où l'on peut retrouver la même affirmation de la Terre ?

## **2. Le principe d'inter-connectivité**

*La Terre est une communauté d'êtres vivants interconnectés qui sont mutuellement dépendants les uns des autres pour la vie et la survie.*

L'un des résultats les plus significatifs du mouvement écologique est la prise de conscience croissante du fait que la Terre est en train de se transformer. Le mouvement écologique est la prise de conscience croissante que la Terre n'est pas une structure contrôlée ou mécanique constituée de parties indépendantes régies par les soi-disant lois de la nature. Chaque espèce et chaque membre de chaque espèce sont reliés par des réseaux complexes d'interrelations. Les êtres humains dépendent eux aussi des champs, des forêts, des arbres, de l'air et de la grande diversité de la vie qui habite ces domaines. Les êtres humains font partie intégrante de ce que l'on appelle la "communauté terrestre" ; ils sont liés à la Terre. Toutes les créatures qui respirent inhalent le même air. Selon Birch, "chaque molécule d'oxygène de la planète provient des plantes. Tout l'oxygène est entièrement recyclé par les organismes vivants tous les deux

mille ans" (1993:18). Nous respirons aujourd'hui le même air que celui qui était autrefois recyclé par les cèdres du Liban.

La pensée occidentale traditionnelle a supposé que les hommes sont des êtres d'un ordre différent des autres formes de vie. Selon ce dualisme homme/nature, les hommes sont des êtres supérieurs possédant un esprit, une raison, une âme, un langage et une conscience spirituelle ; les hommes sont les créateurs de la culture. Les autres formes, y compris les femmes, qu'elles soient animées ou inanimées, sont considérées comme inférieures, possédant, au mieux, certains instincts naturels de base mais ne possédant pas les facultés supérieures accordées aux hommes.

Lorsqu'on aborde un texte qui concerne la Terre ou une partie de la communauté terrestre, nous pouvons soupçonner que l'histoire de l'interprétation a été anthropocentrique, considérant le reste de la communauté terrestre, et la Terre elle-même, comme des créations inférieures. Nous pouvons soupçonner que les interprètes masculins ont massé leur propre ego en soulignant les références au statut et à la nature supérieurs des humains, en particulier des hommes. Nous pouvons nous attendre à ce que les textes bibliques eux-mêmes exaltent les humains par rapport aux autres créatures, même si leurs auteurs ne reflètent pas le dualisme tranchant de la pensée occidentale ultérieure.

Dans le psaume 8, la réflexion du psalmiste sur la nature de l'homme semble être sans équivoque anthropocentrique. L'ordre des choses semble être une hiérarchie soigneusement structurée dans laquelle les humains sont "un peu moins que les dieux" et le monde animal est sous leur domination. Kieth Carley explore cette hiérarchie anthropocentrique dans son article sur le Psaume 8 dans ce volume. Cette orientation est-elle assumée dans la plupart des passages bibliques qui traitent du lien entre les humains et la communauté terrestre au sens large ?

L'une des façons de mettre en évidence l'interconnexion des écosystèmes de la Terre est de se focaliser sur l'histoire de l'humanité et sur la parenté des écosystèmes de la Terre. Philip Hefner soutient que cette parenté fait partie intégrante de notre identité humaine. La science, affirme-t-il, a démontré très clairement que les humains font "indissolublement partie de la nature, qu'ils sont pleinement naturels" (1995:121). Il poursuit ,

*Sur la base de ces perspectives scientifiques, il ne peut y avoir aucun doute que l'homo sapiens est créature de la nature. Comment sommes-nous liés au reste de la nature ? Nous ne vivons que dans un tissu écologique intime écologique intime, et dans les relations de ce de ce tissu, nous sommes apparentés aux autres citoyens de la société de la nature. Notre interrelation est mieux conceptualisée selon le modèle de la parenté génétique. Les processus de la nature nous ont produits nous ont produits, nous sommes constitués par notre héritage de son passé et nous vivons aujourd'hui dans l'ambiance des ses équilibres créés aujourd'hui. Il y a une sorte de non-négociabilité du message que la science délivre sur ce point. Notre lien de parenté avec la nature n'est pas une question de préférence, ni une question question qui appelle notre acquiescement. C'est tout simplement est (1995:122).*

La tâche qui nous attend donc, lorsque nous lisons un texte donné à la lumière de ce principe, est de discerner si une structure dualiste ou hiérarchique est supposée, ou si l'on peut retrouver des traditions qui affirment une interconnexion et une interdépendance entre les domaines du monde biologique ainsi qu'entre ce monde et les êtres humains. Existe-t-il des textes qui indiquent que les humains ne font qu'un avec la terre, qu'ils sont apparentés aux animaux et qu'ils font partie intégrante d'une communauté terrestre intégrée ?

### **3. Le principe de la voix**

*La Terre est une entité vivante capable d'élever sa voix pour célébrer et contre l'injustice.*

Il y a une prise de conscience croissante parmi de nombreux biologistes, écologistes, féministes et théologiens que la Terre est une entité vivante, à la fois biologiquement et spirituellement. Les écologistes profonds soutiennent que la Terre fonctionne davantage comme un organisme vivant que comme une machine régie par des lois rigides. Selon l'hypothèse Gaïa de James Lovelock, la Terre est elle-même vivante, soutenant et régulant son propre environnement. Sally McFague utilise la métaphore du corps de Dieu pour décrire la Terre comme une entité vivante. Des théologiens comme Jay McDaniel parlent, comme nous le faisons dans ce processus herméneutique, de la nécessité de s'identifier à la planète Terre dans son ensemble. Ce faisant, il considère la Terre comme une communauté totale de sujets "comme une forêt dont "l'esprit" est la somme totale de chacun de ses êtres vivants". (Hessel 1996:15).

L'interconnexion de tous les écosystèmes vivants équivaut à un super-écosystème, à la Terre comme organisme global. Que l'on opte ou non pour une compréhension particulière de la Terre en tant qu'entité vivante, notre conscience croissante de la Terre en tant que sujet et "tu" ne peut plus être écartée. Ceux qui ont fait l'expérience de la Terre de cette manière s'engagent à entendre les voix de la Terre, qu'il s'agisse de celles des diverses espèces qui l'habitent ou de la voix de la Terre elle-même. Dans ce contexte, il est utile de rappeler comment "la nature est devenue silencieuse dans notre discours, passant d'une présence animiste à une présence symbolique, d'un sujet volubile à un objet muet" (Manes 1996:17).

Cette prise de conscience de la Terre en tant que sujet ou communauté de sujets représente un formidable défi pour notre société. Cette prise de conscience de la Terre en tant que sujet ou communauté de sujets représente un formidable défi à nos conceptions traditionnelles de la Terre et de ses composantes non humaines en tant qu'objets, dépourvus de la conscience, de l'âme, de l'esprit et de la forme de langage que possèdent les humains. Ce dualisme s'étend à la croyance que les humains ont des sentiments authentiques, une conscience spirituelle et une capacité de culte, toutes choses qui sont niées chez les autres créatures vivantes ou les parties inanimées de la création. Seuls les humains, disait-on, avaient la voix et le langage pour louer Dieu. Les non-humains sont des brutes muettes.

L'histoire de l'interprétation biblique, dans l'ensemble, tend à justifier ce dualisme. Lorsque nous abordons un texte donné, nous pouvons soupçonner que le langage du texte donne lieu à ce type de différenciation entre les humains "doués de voix" et les membres présumés "sans voix" de la communauté terrestre au sens large. Compte tenu de cet état d'esprit dualiste, les passages faisant référence aux "œuvres" de la création de Dieu qui bénissent ou louent Dieu (comme dans le Ps 103, 22), ont été facilement rejetés comme une licence poétique. Mais ces textes reflètent-ils plus que de la poésie ? Reflètent-ils un lien commun entre les humains et les non-humains, comme le montre l'exemple de l'histoire de l'humanité ? des adorateurs devant Dieu ?

Nous pouvons cependant jeter un nouveau regard sur le texte et nous demander si la voix de la terre et des membres de la communauté terrestre peut être entendue dans de nombreux passages d'une manière qui les

considère comme des sujets ayant leur propre langage, leurs voix non humaines et leur capacité d'adoration. Ou nous pouvons nous demander si la voix de la Terre a été supprimée parce qu'elle constitue une menace pour l'autorité des auteurs anthropocentriques ?

Alors, comment pouvons-nous connaître la voix de la Terre ? Comment peut-on écouter les voix des autres espèces et entités sur Terre peuvent-elles être entendues ?

Nous n'avons pas besoin, a priori, de supposer que leur mode de conscience est le même que celui des êtres humains ou que leur forme d'expression personnelle implique l'utilisation d'une voix comme la nôtre. Les écosystèmes vibrants de créatures saines possèdent une présence qui témoigne de l'énergie vitale et de l'esprit qui les habitent. À l'inverse, un système brisé par la pollution et l'exploitation témoigne de l'intervention étrangère des humains. Leur voix peut-elle être entendue en dépit de leur condition maudite ?

Tout aussi important est la médiation de ces voix non-humaines à notre conscience par des humains sensibles. Des écologistes comme David Suzuki, qui prétend être en phase avec la Terre, font écho aux cris des forêts dénudées et des mers polluées. Les poètes indigènes, comme Mary Duroux, entendent la terre pleurer et nous confrontent à la douleur de leur mère, la terre crucifiée.

*Ma mère, ma mère  
qu'ont-ils fait ?  
Ils t'ont crucifiée  
comme le Fils unique !  
Meurtre commis  
par une main mortelle.  
Je pleure, ma mère,  
ma mère la terre. (1992).*

En lisant les conteurs, les prophètes et les poètes des Écritures, nous nous demandons s'ils transmettent la voix de la Terre ou des membres de la communauté de la Terre, ou si en fait ils suppriment ces voix alors qu'ils s'efforcent d'entendre la voix de Dieu ? Jérémie, qui entend la terre se lamenter, est-il typique (Jérémie 12:4, 11) ? Job est-il simplement rhétorique lorsqu'il affirme : "Demande aux animaux et ils t'enseigneront" (Job 12, 7) ? Ou bien la plupart des auteurs bibliques se contentent-ils d'annoncer des malédictions, provoquées par les humains, sur le sol, les arbres, la vie animale ou les rivières, sans aucun sens... ? de l'angoisse ressentie par la Terre ? Dans ce processus herméneutique, nous sommes invités à nous tenir aux côtés de la Terre pour récupérer les voix réduites au silence de la Terre. C'est la tâche entreprise par Shirley Wurst dans son analyse de la malédiction de la Terre (Gn 3, 14-19) dans le volume 2 de cette série.

#### **4. Le principe du rôle**

*L'univers, la Terre et tous ses composants font partie d'un dessein cosmique dynamique au sein duquel chaque individu a sa place.*

Il existe un dessein cosmique dynamique au sein duquel chaque élément a sa place dans l'objectif global de ce dessein.

La Terre est un complexe d'écosystèmes en interaction qui fonctionnent selon une conception ou un but intrinsèque. Ces modèles mystérieux d'équilibre des forces vitales interdépendantes sont toujours explorés par les scientifiques et les philosophes, et suscitent l'émerveillement des poètes et des prophètes.

Que l'on considère que ces modèles sont le fruit d'une impulsion évolutive, d'une énergie immanente, d'un esprit vivant ou d'un Dieu créateur, la réalité est que toutes les pièces de ces écosystèmes forment un dessin et reflètent une direction. Le dessein est une magnifique planète verte appelée Terre et la direction est de soutenir la vie dans toute sa biodiversité et sa beauté.

Quel est l'avenir de cette conception, ce modèle complexe de cycles de vie anciens qui fonctionnent toujours pour maintenir la planète Terre en vie ?

Dans *Confronting the Future* et *On Purpose*, Charles Birch démontre non seulement le caractère merveilleux de cette conception, mais aussi la tragédie de la façon dont la société humaine moderne a brisé les modèles anciens, rompu les cycles de vie complexes et ainsi mis en péril l'avenir de la planète. Comme nous le rappelle Birch,

"Le cercle de fermeture est l'image ou la métaphore de la façon dont la nature traite les choses. Elle ferme le cercle. Elle prend les nutriments du sol, les transforme en quelque chose d'autre et les remet en place, de sorte qu'il s'agit d'un processus complètement circulaire ... Les économistes traditionnels semblent penser que l'économie est un flux dans une seule direction entre deux infinités : des ressources infinies d'un côté et un trou infini de l'autre côté dans lequel nous pouvons déverser tous nos déchets. Il n'est pas tenu compte du recyclage et de la réutilisation des déchets. La nature ne fonctionne pas de cette façon. Il n'y a pas de pollution dans les écosystèmes de la nature. C'est la "loi" de l'écologie de Garrett Hardin : "Il n'y a pas de déchets à jeter". (Birch 1993:18).

Ce souci croissant de comprendre la conception des systèmes de vie de la Terre est motivé non seulement par ceux qui vénèrent aujourd'hui la Terre pour ses merveilleux modes de vie, mais aussi par ceux qui, par intérêt personnel, cherchent à créer une "société durable" dans le futur. Dans une grande partie du christianisme occidental traditionnel, nous considérons les merveilles de la Terre comme un avant-goût des gloires qui seront vécues au ciel. Nous accordions relativement peu d'attention au déclin des ressources naturelles ou des cycles de vie non humains. Après tout, la Terre était une matière jetable. La Terre deviendrait finalement un déchet, détruit par le grand incinérateur de Dieu.

Ce dualisme eschatologique mettait l'accent sur un paradis éternel et glorieux, un mode d'existence linéaire sans fin, sans les cycles de vie et les écosystèmes typiques de la Terre. Par le passé, beaucoup ont lu la Bible dans cette perspective dualiste. Est-ce là l'orientation des passages bibliques concernant la conception, le but et l'avenir de la Terre ? L'idée que la destruction des éléments par feu dans 2 Pierre 3:10 est-elle l'orientation dominante du Nouveau Testament ? Cependant, lorsque nous considérons le texte du point de vue de la Terre, la mort de la Terre est-elle considérée comme inévitable et, dans ce cas, cette mort fait-elle partie d'un cycle naturel de naissance, de mort et de renouvellement ? Cette question est abordée par Duncan Reid dans son article sur Apocalypse 21.

Lorsque nous nous replongeons dans les Écritures hébraïques, nous devons nous demander à nouveau comment les cycles de vie de la Terre sont compris. Le grand "dessein" auquel Job est confronté ressemble-t-il au modèle d'écosystèmes qui nous émerveille aujourd'hui ? Le but et la direction de la vie sur Terre sont-ils de soutenir le modèle de vie établi par Dieu ? Étant donné la violation des cycles de vie par l'humanité, même dans l'histoire biblique, les textes bibliques ont-ils tendance à se concentrer sur la restauration des systèmes de vie passés, ou à pencher vers une libération et une transformation en un nouveau système ? À cet égard, Brendan Byrne et Marie Turner explorent la contribution de Romains 8, lorsqu'elle est envisagée dans une perspective d'éco-justice.

## 5. Le principe de la garde [mutuelle] de la Terre

*La Terre est un domaine équilibré et diversifié où des gardiens responsables peuvent agir en tant que partenaires, plutôt qu'en tant que maîtres de la Terre, afin de maintenir son équilibre et sa diversité.*

Ce principe est conçu pour refléter le rôle des êtres humains dans la communauté de la Terre. Il est compréhensible que l'on reconnaisse aujourd'hui que le langage de la domination humaine sur la Terre n'est pas acceptable, mais qu'il est en fait l'un des facteurs qui ont conduit à la crise écologique. Un nombre considérable de masse de littérature a vu le jour pour défendre le concept d'une gestion responsable de la Terre par l'homme. Selon ce modèle, le *oikos* (foyer) de la Terre a été confié aux humains par Dieu, le propriétaire de la maison. Le fait que les humains aient été des intendants infidèles dans le passé n'annule pas l'utilité de ce modèle.

J'ai critiqué ce modèle ailleurs car il conserve un anthropocentrisme inherent et une hiérarchie de pouvoir basée sur un modèle économique du monde ancien (Habel 1998). Le *oikonomos* (intendant) est responsable de la planification et de l'administration (mise en ordre ou *nomos*) des affaires de la maison (*oikis*). L'intendant est responsable de la *oikonomia*, l'économie de la maison (Hall 1990:41). L'anthropocentrisme du modèle est exposé par Clare Palmer lorsqu'elle écrit,

*... les perceptions de l'intendance ont de grandes difficultés à s'accommoder de l'idée de l'action ou de la présence de Dieu dans le monde. Dieu est compris comme un propriétaire absent, qui a confié à l'humanité la responsabilité de ses biens ... Dans le cadre de ce modèle, l'action et la présence de Dieu de Dieu sont largement médiatisées par les humains humains. Il en est ainsi tant dans la conception féodale, où Dieu le maître laisse à l'homme [sic] la charge de son état, de son état, et aussi dans la conception financière, où Dieu, le propriétaire des ressources financières, les confie à l'humanité, l'investisseur, pour qu'elle les utilise au mieux pour lui (1992:74).*

Des conceptions encore plus tempérées de l'intendance, comme celle de William Dryness, conservent l'idée d'une gestion de l'environnement. William Dryness, conservent le concept de "gouverner" comme partie intégrante du rôle :

*Une bonne gestion de la terre consiste donc à retrouver la règle créative que Dieu a voulu que les hommes exercent sur l'ordre naturel. C'est une règle qui implique une bonne gestion des ressources afin qu'elles produisent suffisamment pour répondre aux besoins de tous, et un respect de l'ordre comme accomplissant des objectifs qui transcendent même notre compréhension (1990:64).*

Étant donné la force de ce modèle dans l'histoire de l'interprétation l'histoire de l'interprétation, nous pouvons soupçonner que les textes bibliques et leurs interprètes représentent les humains comme des intendants qui gouvernent au nom de Dieu. Ces lectures sont le reflet d'un dualisme qui reflète l'antagonisme traditionnel humanité/nature. L'humain est une créature d'un ordre différent de celui du reste de la création et destinées par Dieu à régner sur la communauté terrestre pour Dieu.

Un modèle écologique alternatif considère les humains comme une espèce qui fait partie intégrante de la communauté terrestre, inévitablement interconnectée avec d'autres espèces et écosystèmes, et qui dépend de ces systèmes pour sa survie. Les humains ont donc une parenté naturelle avec les autres êtres vivants de la Terre, une parenté qui va au-delà de la pure dépendance biologique (voir Hefner cité plus haut). De nombreux peuples indigènes témoignent de ce sentiment de parenté dans leur culture. George Tinker décrit un rituel chez son peuple où la communauté est rassemblée en cercle.

*En fait, le cercle est un symbole clé pour la compréhension de soi. compréhension, représentant l'univers entier et notre rôle dans celui-ci. Nous nous voyons comme des participants égaux participants égaux dans le cercle, ne se situant ni au-dessus ni en dessous de quoi que ce soit dans la création de Dieu. Tere n'existe pas de hiérarchie dans notre contexte culturel, même de espèces, car le cercle n'a ni commencement ni fin (1992:147).*

La tradition indigène citée par Tinker n'est pas sans rappeler les traditions indigènes d'Australie où la parenté avec la terre et avec la communauté de la terre est une compréhension fondamentale de la réalité. Par le biais de rites appropriés sur les sites sacrés, les gardiens humains sont responsables du maintien d'une espèce particulière du monde naturel qui sera proche des membres de leur communauté. Ils sont les gardiens du sacré, en accord avec les présences sacrées de la Terre. La Terre est-elle jamais considérée comme sacrée dans les Écritures ? Les humains sont-ils jamais considérés comme les gardiens d'une Terre sacrée ?

Notre tâche est de vérifier si le modèle d'intendance hiérarchique domine la tradition biblique et ses interprètes, ou s'il existe des traditions supprimées où les humains sont apparentés au reste de la création. Plus important encore, nous devons nous demander si le concept de l'homme en tant que gardien de ses proches et de la Terre sacrée est reflété dans des textes, ou si un tel concept est supprimé comme typique des religions de la nature de Canaan. Existe-t-il des textes qui peuvent être lus à contre-courant afin d'identifier les traditions de défense de la Terre dans le texte, peut-être issues d'un héritage cananéen ?

## **6. Principe de résistance**

*La Terre et ses composants ne font pas que subir les injustices de la part des humains, mais y résistent activement dans leur lutte pour la justice.*

Ce principe d'éco-justice n'est pas aussi largement diffusé que les cinq précédents, mais il fait, à notre avis, partie intégrante du processus d'éco-justice. Dans la lutte des groupes sociaux pour la justice, qu'il s'agisse des peuples indigènes, des Dalits, des femmes, des personnes handicapées ou de toute autre catégorie, les membres du groupe ne se considèrent pas nécessairement comme des victimes impuissantes, mais comme des êtres humains opprimés qui trouvent des moyens de survivre et de résister à leurs oppresseurs. La construction de la victime par les oppresseurs fait elle-même partie du processus de maintien du pouvoir sur ceux qui sont marginalisés, exploités ou privés de pouvoir. Les victimes sont même rendues responsables de leur condition dans le cadre du processus de conditionnement.

Les personnes qui appartiennent à de tels groupes et celles qui osent de s'identifier à eux et d'épouser leur cause reconnaissent que les groupes opprimés disposent de nombreux moyens de résistance pour survivre à leur sort. Les Écritures contiennent de puissants récits de résistance, notamment le récit des Gibéonites qui ont trompé Josué (Josué 9) et celui des sages-femmes qui ont défié Pharaon (Exode 2:15-22). Existe-

t-il des récits de résistance explicite ou opprimée qui se rapportent à la Terre ou aux membres non humains de la communauté terrestre ? La Terre est-elle construite par les auteurs anthropocentriques comme une victime passive ? Ou y a-t-il des voix terriennes dans le texte qui résistent à la construction de la victime ?

Nous pouvons nous douter qu'un texte donné est susceptible de se concentrer sur les péchés contre Dieu et les méfaits contre les autres humains, mais ignore les injustices commises contre la Terre, car celle-ci est considérée comme un objet passif sans sentiment ni voix. Lorsque Dieu envoie des fléaux ou des malédictions sur la Terre, celle-ci semble souffrir à cause des méfaits des humains. Est-ce juste ? Est-ce considéré comme naturel, ou y a-t-il un indice que la Terre résiste à cette injustice ?

Ils ignorent les injustices commises à l'encontre de la Terre, car celle-ci est considérée comme un objet passif sans sentiment ni voix. Lorsque Dieu envoie des fléaux ou des malédictions sur la Terre, celle-ci semble souffrir à cause des méfaits des hommes. Est-ce juste ? Est-ce considéré comme naturel, ou y a-t-il un indice que la Terre résiste à cette injustice ?

Si nous adoptons une posture d'empathie avec la communauté terrestre au sens large, pouvons-nous ignorer la façon dont la Terre semble souffrir injustement à cause des actions des humains ? Les malédictions de l'alliance dans des textes comme le Deutéronome 28 concernent de nombreux domaines de la Terre qui n'ont joué aucun rôle dans le péché de l'homme contre Dieu. Lorsque le ciel se transforme en bronze et la terre en fer (Deutéronome 28, 23), le peuple peut effectivement souffrir. Mais la Terre ne souffre-t-elle pas aussi ? Ce supplice n'est-il pas injuste ? Est-ce que ces textes dépeignent une divinité qui "utilise" simplement la terre pour punir les humains (cf. Amos 4:7-9) ? Ou bien s'agit-il d'une forme de souffrance collective où la Terre souffre en sympathie avec les humains ?

Les suggestions que la Terre ou la communauté de la Terre ne sont pas insensibles à ces injustices se trouvent dans des prophètes comme Jérémie qui entend la terre se lamenter parce que le péché d'Israël a rendu la terre désolée (Jr 12, 4, 7-11 ; cf. Osée 4, 1-3). Dieu aussi semble souffrir en sympathie avec la terre, une préoccupation que Terence Fretheim aborde dans son article sur Jérémie 12 dans ce volume. Le gémissement de la création en Romains 8 fait-il aussi partie de la résistance de la terre aux injustices dont elle a été victime ? Dans son analyse de Romains 8, 18-25, Brendan Byrne cherche à répondre à cette question. Y a-t-il plus que de l'imagerie poétique dans l'affirmation que la terre "vomira" les habitants qui la souillent ? (Lv 18, 24-30)

Les biologistes et les écologistes nous ont fait prendre conscience que les écosystèmes de la Terre ne sont pas nécessairement si fragiles. Ils ont une capacité remarquable à survivre, à se régénérer et à s'adapter à des circonstances physiques changeantes, malgré l'exploitation humaine. Les traditions bibliques d'espérance reflètent-elles une conscience similaire de la Terre en tant que sujet ayant le pouvoir de revivre et de se régénérer ? Il y a une limite à cette guérison écologique. La Terre est un corps entier d'écosystèmes, de ressources et d'espèces. Le temps est venu pour les humains éco-sensibles de rejoindre la Terre dans sa lutte contre ces injustices qui menacent aujourd'hui l'écosystème total de la Terre. Si nous, en tant que personnes qui trouvent encore la Bible pertinente, avons été impliqués dans la crise écologique, nous avons l'obligation morale d'aider à trouver une solution.

Article traduit à partir de :

Habel, N. (2016). Guiding Ecojustice Principles. *Spiritans Horizons*, 11 (11). Retrieved from <https://dsc.duq.edu/spiritans-horizons/vol11/iss11/14>

#### Références dans le texte:

Berry, Thomas 1998

*The Deam of the Earth*. San Francisco: Sierra Club Books.

Birch, Charles 1993

*Confronting the Future*. Melbourne: Penguin.

Dryness, William 1990

"Stewardship of the Earth in the Old Testament," in

*Tending the Garden. Essays on the Gospel and the Earth*. Edited by Wesley Granberg-Michaelson. Grand Rapids: Eerdmans.

Duroux, Mary 1992

*Dirge for Hidden Art*. Morinya: Heritage Publishing.

Edwards, Denis 1998

"Theological Foundations for Ecological Praxis"

*Ecotheology* 5 & 6, July 1998/Jan 1999, pp. 126-141.

Fiorenza, Elizabeth Schussler 1985

"The Will to Choose or to Reject: Continuing our

*Critical Work*," in *Feminist Interpretation of the Bible*. Edited by Letty Russell. Philadelphia: Fortress.

Habel, Norman 1998

"Stewardship, Partnership and Kinship I," in *LWF*

*Studies: A Just Asia*. Geneva: Lutheran World Federation.

Hall Douglas 1990

*The Steward: A Biblical Symbol Come of Age*. Grand Rapids: Eerdmans.

Hefner, Philip 1995

"Beyond Exploitation and Sentimentality: Challenges to a Theology of Nature," *Tro & Tanke*, 5, pp. 119-142

*The Lutheran Hymnal* 1941

St. Louis: Concordia Publishing House.

Manes, Christopher 1996

"Nature and Silence" in *The Ecocriticism Reader*,

*Landmarks in Literary Ecology*. Edited by Cheryl Glotfelty and Harold Fromm. Athens: University of Georgia Press.

McDaniel, Jay 1994

*With Roots and Wings*. Maryknoll: Orbis.

Palmer, Clare 1992

"Stewardship: A Case Study in Environmental Ethics,"

in *The Earth Beneath: A Critical Guide to Green Theology*.

Edited by Ian Ball et al. London: SPCK.

Ponting, Clive 1991

*A Green History of the World. The Environment and the Collapse of Great Civilisations*. London: Penguin.

Ruether, Rosemary 1989

"Toward and Ecological-Feminist Teology of Nature,"

in *Healing the Wounds*. Edited by Judith Plant. Philadelphia: New Society.

Tinker, George 1992

"Creation as Kin: An American Indian View," *After*

Nature's Revolt. Ecojustice and Theology. Edited by Dieter Hessel. Minneapolis: Fortress.