

« Prendre soin » de la création dans la logique chrétienne. Une lecture eco-théo-logique de Luc 10, 25-37

El cuidado de la creación en la lógica cristiana.
Una lectura eco-teo-lógica de Lucas 10,25-37

Caring for creation in Christian logic.
An eco-theo-logical reading of Luke 10,25-37

Augustin Kalamba Mupoyi

Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla

Sevilla, España

augustinkalamba@sanisidoro.net

<https://orcid.org/0000-0002-2053-614X>

Résumé : La crise écologique nous invite à prendre conscience de la fin d'un monde et non de la fin du monde. A partir d'une interprétation éco-théologique de la parabole du Bon Samaritain, l'auteur aborde la question de cette crise dans la logique de Dieu : celle de compatir et prendre soin. Voilà la mission chrétienne de l'homme éco-théo-logien afin de faire advenir le salut de Dieu en Jésus Christ pour la création tout entière.

Mots clés : écologie, théologie, compassion, espérance, salut, *Laudate Deum*.

Sumario: La crisis ecológica nos invita a tomar conciencia del fin de un mundo, no del fin del mundo. A partir de una interpretación eco-teo-lógica de la parábola del Buen Samaritano, el autor aborda la cuestión de esta crisis desde la perspectiva de Dios: la de la compa-

sión y el cuidado. Esta es la misión del hombre eco-teó-logo para que se haga realidad la salvación de Dios en Jesucristo para toda la creación.

Palabras claves: ecología, teología, compasión, esperanza, salvación, *Laudate Deum*.

Abstract: The ecological crisis invites us to become aware of the end of a world, not the end of the world. Based on an eco-theo-logical interpretation of the parable of the Good Samaritan, the author approaches the question of this crisis from God's perspective: namely that of compassion and care. This is the Christian mission of the eco-theo-logian man so that God's salvation in Jesus Christ becomes a reality for all creation.

Keywords: ecology, theology, compassion, hope, salvation, *Laudate Deum*.

Le réchauffement climatique et la pollution de l'environnement se sont imposés dans le vocabulaire du monde contemporain et constituent l'expression visible de la crise écologique. Cette dernière est une réalité et une urgence qui, non seulement nous oblige à changer notre comportement vis-à-vis de notre planète, mais aussi fait appel à notre capacité cognitive afin de proposer des solutions capables de sauver la vie sur la terre.

En effet, en plus d'être une crise de l'environnement naturelle, la crise écologique est une crise anthropologique et théologique. « Ce n'est pas une crise passagère, mais selon toutes les prévisions, le commencement de la lutte pour la vie et la mort de la création sur cette terre »¹. Elle est qualifiée parfois, non sans raison, comme l'annonce d'une fin apocalyptique imminente du monde. Michel Maxime Egger ne se contente pas seulement de dire que la crise écologique est apocalyptique, il ajoute un détail important quand il écrit :

Elle (la crise écologique) révèle la fin non pas du monde, mais d'un monde. La phase terminale d'un système socioéconomique à bout de souffle, fondé sur l'illusion d'une croissance matérielle infinie censée répondre aux désirs et aux peurs de l'être humain. La crise écologique est en ce sens, également spirituelle. Elle touche les fondements de la civilisation occidentale : une conception dualiste et désacralisée du cosmos et de l'être humain. Elle s'ancre dans les profondeurs de l'âme humaine².

Ainsi donc, contrairement à l'idée répandue, il serait impossible de sortir de cette *crise profonde* uniquement à travers des réformes politico-économiques, des chartes éthiques. C'est le constat que fait le pape François quand il parle de « la faiblesse de la politique internationale »³ et de l'échec des différentes conférences sur le climat⁴. Il écrit :

Aujourd'hui, nous pouvons continuer à affirmer que les accords n'ont été que peu mis en œuvre parce qu'aucun mécanisme adéquat de contrôle, de révision périodique et de sanction en cas de manquement, n'a été établi.

¹ Jürgen MOLTSMANN, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, Paris, Cerf, 1988, 7.

² Michel Maxime EGGER, *La terre comme soi-même. Repères pour une écospiritualité*, Genève, Labor et Fides, 2012, 9.

³ FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Laudato Deum*, du 04 octobre 2023, n° 34-43.

⁴ FRANÇOIS, *Laudato Deum*, 44-52.

Les principes énoncés demandent encore des moyens, efficaces et souples, de mise en œuvre pratique. En outre, les négociations internationales ne peuvent pas avancer de manière significative en raison de la position des pays qui mettent leurs intérêts nationaux au-dessus du bien commun général. Ceux qui souffriront des conséquences que nous tentons de dissimuler rappelleront ce manque de conscience et de responsabilité⁵.

Il nous faut un travail de fond pour en finir avec une écologie par défaut⁶. Pour cela nous préconisons un véritablement changement de paradigme, un passage de la relation d'extériorité à une relation de communion profonde avec le cosmos qui soit capable de faire de l'homme le *prochain* de toute la création. Ainsi, pour survivre à l'actuelle crise écologique, ne devrions-nous pas *théo-logiser l'écologie* ?⁷

Dans le cas où cette hypothèse est vraie, quelle serait l'attitude véritablement chrétienne face au nihilisme pratiqué aujourd'hui dans les rapports avec la nature ? Quelle serait la nouveauté de l'évangile du Christ dans notre relation au cosmos ? Qu'apporterait donc la foi chrétienne à l'écologie ? Est-il possible de concevoir une nouvelle épistémologie théo-éco-logique qui soit capable de soutenir l'action humaine en faveur de la création ? Voilà quelques préoccupations qui rencontreront des bribes de réponses dans cet article dont l'objectif principal est la présentation de la *logique* de notre proposition d'*une écologie théo-logique*⁸.

Pour cela, nous situant dans l'univers théologique, nous analyserons la parabole du Bon Samaritain (Lc 10,25-37), afin de proposer à l'homme contemporain un comportement capable de changer notre situation écologique. Il s'agit d'un effort de réflexion à partir de ce texte biblique afin de catalyser le changement de notre relation au cosmos et pouvoir espérer sortir de la crise écologique.

⁵ FRANÇOIS, *Laudato Deum*, 52.

⁶ Cf. Léa FALCO, *Pour une écologie de combat. En finir avec l'écologie par défaut*, Paris, Rue de l'échiquier, 2023.

⁷ Nous estimons que cette démarche serait plus salutaire que celle d'écologiser la théologie. Théo-logiser l'écologie serait une approche qui mettrait au premier plan le regard de Dieu sur le monde, c'est-à-dire faire l'écologie dans la logique de Dieu.

⁸ Cf. Augutin KALAMBA MUPOYI, *La sauve-garde de la création selon Adolphe Gesché et Laudato si' du pape François. Jalons pour une écologie théo-logique*, Berlin, Peter Lang, 2022.

1. APPROCHE EXÉGÉTIQUE-ÉCOLOGIQUE DE LA PARABOLE DU BON SAMARITAIN

Serait-il possible, sans forcer l'interprétation, de trouver des références *éco-théo-logiques* de ce texte biblique ? Une approche *exégético-écologique* de Lc 10,25-37 semble ambitieuse et nouvelle dans sa compréhension⁹. Voilà pourquoi, avant toute interprétation, nous lisons d'abord ce texte en soi.

1.1. Au fil de la parabole

Tout commence par la question-piège du docteur de la loi sur le commandement le plus important. Jésus le renvoie à la Loi qu'il n'hésite pas de débobiner parce que la connaissant par cœur. Voulant se justifier, il pose une autre question qui permet à Jésus de raconter la parabole¹⁰

⁹ Pour une approche exégétique de Lc 10,25-37, nous recommandons vivement l'étude de Felipe Álvarez Quintero dans laquelle, à partir de la méthodologie préconisée par le Document de la Commission Biblique Pontificale de 1993 et suivant une structure inspirée des hypothèses de Paul Ricœur (la préfiguration, la configuration et la refiguration), il commence par répondre à la question de savoir ce que signifie une parabole avant de se focaliser sur une analyse historico-critique de la parabole du Bon Samaritain. (Cf. Felipe ÁLVAREZ QUINTERO, *La parábola del Buen Samaritano. Análisis metodológico: prefiguración, configuración y refiguración*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2000). Lire aussi l'interprétation qu'en propose le pape François dans son encyclique *Fratelli Tutti*. François recourt ici (spécialement au deuxième chapitre : « Un étranger sur le chemin » (*Fratelli Tutti*, n° 56-86) à la parabole lucanienne pour fonder l'urgence de redonner ses lettres de noblesse au concept de la fraternité humaine. A la suite de Saint François d'Assise, le pape nous invite à un amour qui surmonte les barrières de la géographie et de l'espace. Avec la crise écologique, ne serait-ce pas l'heure de non seulement insister sur le fraternité universelle (*Tous frères*), mais aussi et surtout sensibiliser l'homme à une *fraternité cosmique* ? C'est cela notre démarche dans cet écrit.

¹⁰ Une parabole est une petite histoire qui permet à celui qui la raconte de faire comprendre des choses importantes à ceux qui l'écoutent. Elle est, pour Daniel Marguerat, comme un jeu subtil destiné à maintenir une communication en danger de se perdre et à ouvrir une fenêtre sur un monde nouveau (cf. Daniel MARGUERAT, *L'homme qui venait de Nazareth. Ce qu'on peut aujourd'hui savoir de Jésus*, Aubonne, Éditions du Moulin, 1990, 37). Jésus utilise beaucoup de paraboles. Elles constituent le cœur même de son enseignement selon Jacques Nieuviarts (Cf. Jacques NIEUVIARTS, « Il parlait en paraboles », dans Alain MARCHADOUR (dir.), *Que sait-on de Jésus de Nazareth ?* Paris, Bayard, 2001, 141-190). On y découvre une action de Dieu et une attitude des hommes. Avec les paraboles,

qui fait l'objet de notre étude : « Qui est mon prochain ? » (Lc 10,29). En effet, comme dans la plupart des paraboles, les personnages sont anonymes¹¹: un homme, des bandits, un prêtre, un lévite, un Samaritain, une auberge et l'aubergiste. C'est sur la route qui va de Jérusalem à Jéricho qu'un homme se fait dépouiller par des bandits qui l'abandonnent à moitié mort. La condition du mourant constitue le point névralgique de la parabole. Trois personnes passent par-là : un prêtre, un lévite¹² et un Samaritain¹³. Tous trois voient l'homme blessé. Le prêtre et le lévite passent leur chemin. C'est le Samaritain, l'étranger, qui est saisi de *compassion* (Lc 10,33) et *prend soin* du blessé (Lc 10,33-35). L'homme à moitié mort reçoit le secours d'un étranger !

En effet, le prêtre et le lévite qui passent à côté de cet homme à demi-mort, n'avaient pas fixé leur attention sur l'appel intérieur à devenir proches, mais sur leur fonction, sur leur position sociale, sur une profession dans la société. Ils se sentaient importants pour la société du moment et leur urgence était le rôle qu'ils devaient jouer. L'homme blessé et abandonné sur la route était une gêne pour ce projet, une entrave. Il n'était rien, il n'appartenait pas à un groupe renommé, il n'avait aucun rôle dans la construction de l'histoire. Cependant, le généreux Samaritain a résisté à ces classifications étriquées, même s'il n'appartenait à aucune de ces catégories, étant un simple étranger sans place spécifique dans la société juive. Ainsi, libre de tout titre et de toute charge, il a été à mesure d'interrompre son voyage, de changer de projet, d'être disponible pour s'ouvrir à la surprise de l'homme blessé qui avait besoin de lui¹⁴.

Jésus nous propose d'écouter, de regarder et de réfléchir pour comprendre à quelle conversion nous sommes appelés. La parabole est un genre littéraire habituelle dans la tradition juive, son but est toujours pédagogique : il s'agit d'amener l'auditeur à changer de point de vue. (Lire aussi pour une meilleure compréhension de la parabole comme genre littéraire cet ouvrage collectif : René HEYER [dir.], *Le voyage des paraboles : Bible, littérature et herméneutique*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2011).

¹¹ Cf. CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE LA NOUVELLE ÉVANGÉLISATION, *Les paraboles de la miséricorde : Jubilé de la miséricorde : texte officiel*, 2015 ; Jean-Louis SKA, *Étranges visages de Dieu*, Paris, Bayard, 2016.

¹² Le prêtre et le lévite sont tenus d'observer les règles strictes de pureté cultuelle pour éviter de se rendre impure, ce qui les empêche de toucher le sang ou un mort. Cela justifierait leur indifférence face à l'homme à moitié-mort.

¹³ Les Samaritains sont des hérétiques pour les juifs. Ils adorent Dieu non à Jérusalem mais au mont Garizim (Cf. *Jn* 4,20).

¹⁴ Cf. FRANÇOIS, Lettre encyclique *Fratelli Tutti*, du 03 octobre 2020, n° 101.

Le tournant de la parabole se situe au moment où le Samaritain est « saisi de compassion » (Lc 10,33). Il ne se contente pas de regarder le mourant ni rechercher ses bourreaux, il se sent impliqué au plus intime de lui-même ; c'est la compassion viscérale qui le pousse à mettre en œuvre tout ce qui est possible pour sauver l'homme. La véritable compassion n'est donc pas un sentiment mais plutôt une action qui conduit à *prendre soin* de l'autre.

Du début à la fin, on ne dit rien de l'homme à moitié mort. Toute l'attention est portée sur celui qui prend soin de lui. Au début c'est l'homme à moitié mort qui est le prochain, si on répond à la demande du docteur de la Loi (« Qui est mon prochain ? » Lc 10,29). Si on répond à la question de Jésus (« Lequel des trois, à ton avis, a été le prochain de l'homme tombé aux mains des bandits ? » Lc 10,36), c'est le Samaritain, celui qui a eu de la compassion pour l'homme blessé et en a pris soin. Jésus invite donc le docteur de la Loi à entrer dans la logique de la parabole comme le lecteur dans le récit : agir comme le Samaritain, se faire le prochain de l'autre, devenir son plus proche en raison de la compassion pour autrui, quel qu'il soit, et surtout prendre soin de la victime. La question du légiste n'est donc seulement à comprendre comme une question morale, mais bien plus une question sotériologique. Ainsi, écrit François Bovon :

Pour Jésus, bon Juif, la réponse ne saurait être que scripturaire (v.26). Elle le sera (v.37) dans une sélection chère aux chrétiens, mais bien juive, elle aussi. Il n'est question ni de la grâce, ni du pardon. Luc n'en fait pas l'économie, pas plus que de la christologie, mais, en ce qui concerne l'engagement pratique nous dit-il, il doit se manifester par un double amour, exprimé par deux versets de la Loi de Moïse, Dt 6,5 (amour de Dieu) et Lv 19,18 (amour du prochain)¹⁵.

La crise écologique nous oblige à ajouter à ces deux amours (de Dieu et du prochain), l'amour de la création de Dieu. Ce sont donc ces trois amours inséparables qui conduiront efficacement notre engagement pratique en faveur de notre planète.

Certes, cette parabole du Bon Samaritain a connu différentes interprétations dans l'Église. Saint Augustin, dans *Questions sur les Évangiles*, chapitre XIX du second livre, en donne une interprétation

¹⁵ François BOVON, *L'Évangile selon saint Luc 9,51-14,35*, Genève, Labor et Fides, 1996, 85.

rapide. Il explique que le Bon Samaritain de la parabole est Jésus-Christ venu pour nous guérir de la blessure du péché originel. Cet homme tombé sur la route est Adam qui a été profondément blessé par sa chute originelle. Les voleurs sont le diable et ses anges qui dépouillèrent l'homme de l'immortalité et qui, l'ayant couvert de plaies en l'induisant au péché, le laissèrent demi-mort. Le prêtre et le lévite désignent le ministère du vieux Testament qui ne pouvait servir au salut. Seul notre Seigneur Jésus-Christ, le Bon samaritain, est le Sauveur. Le bandage des plaies marque la répression des péchés ; l'huile, la consolation de l'espérance bienheureuse ou l'huile des sacrements. Le vin est pour l'évêque d'Hippone l'invitation à la pratique fervente des œuvres de l'Esprit ou le vin de l'Eucharistie. Le cheval du samaritain est l'emblème de la chair dans laquelle le Seigneur a daigné venir à nous. Et l'hôtellerie est l'Eglise qui accueille les pèlerins de passage sur la terre¹⁶.

Ainsi donc, pour Augustin, comme pour la majorité des Pères de l'Eglise, le Bon Samaritain est la figure de Jésus-Christ lui-même, et l'homme tombé aux mains des brigands, l'Humanité égarée et blessée par son péché. Et dans notre logique éco-théologique, cette humanité égarée fait partie de toute la création qui souffre et gémit à cause de la crise écologique. Cela nous permet une approche éco-théo-logique de cette parabole lucanienne.

1.2. Une lecture éco-théo-logique de Lc 10,25-37

Il est un fait que la parabole du Bon Samaritain n'a apparemment rien à voir avec l'écologie. Les différents exégètes, à la suite de Saints Irénée et Augustin, ont mis l'accent sur l'homme trouvé à demi-mort en l'identifiant à l'homme pécheur, et sur la compassion du Bon Samaritain (qui est le Christ Sauveur) qui lui vient au secours et prend soin de lui. Sûrement, cette approche qui fournit une nouvelle compréhension du péché (mal) en le liant au salut, nous semble d'une grande importance dans notre effort d'analyse théologique de la crise écologique qui met en péril la vie de la planète et de l'humanité tout entière. Cette crise est sans doute un mal dont nous

¹⁶ Cf. Jérôme LAGOUANÈRE, « La notion de prochain dans les écrits d'Augustin. Esquisse de réflexion », *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 57 (2011) 239-267 (<https://doi.org/10.1484/j.rea.5.101093>).

devrions prendre conscience pour en sortir. La dénonciation de ce mal et la reconnaissance de la culpabilité seront pour l'homme du XXI^e siècle, une vérité libératrice. La crise écologique est donc pour nous une vérité et une possibilité de salut.

1.2.1. *La culpabilité humaine dans la vérité de la crise écologique*

La crise écologique est une vérité que l'humanité ne peut nier¹⁷. Le constat est général et tous les scientifiques, philosophes et théologiens sont unanimes sur la situation inquiétante que traverse notre monde. Cependant, nous estimons que dans cette crise le mal n'a pas le dernier mot sur l'avenir du monde comme créature de Dieu, parce que le Bien y est en excès¹⁸. Aussi, la culpabilité de l'homme soutenue par tous les écologistes apparaît pour nous comme une saine reconnaissance d'une faute qui appartient à une responsabilité et une liberté adultes opposable à une culpabilité morbide qui barre le chemin à tout redressement et annonce une apocalypse¹⁹.

Cependant, à notre avis, l'homme est partiellement responsable dans la crise écologique. En affirmant que le monde reste encore un

¹⁷ Cf. Adolphe GESCHÉ, *Dieu pour penser. IV. Le cosmos*, Paris, Cerf, 1994, 34 ; FRANÇOIS, Lettre encyclique *Laudato si'*, du 24 mai 2015, n°17-61.

¹⁸ Pour Adolphe Gesché, Dieu est cet excès qu'il faut évoquer devant le mal. Voilà pourquoi il écrit : « Si le mal est excès, ne s'impose-t-il pas de nommer (d'invoquer) un autre excès, Dieu ; dont le nom ou le titre, comme l'a si bien exprimé saint Paul, est surabondance, folie, gratuité, profusion, sortie de soi, grâce, démesure, pardon ? » (Adolphe GESCHÉ, *Dieu pour penser. I. Le mal*, Paris, Cerf, 1993, 84).

¹⁹ La plupart des écologistes et même certains théologiens ont sur-culpabilisé l'homme dans la crise écologique. Ils sont restés par là enfermés dans les schèmes mystiques de l'héritage grec qui affirment que l'homme est le seul responsable du mal. C'est à cause de lui, et uniquement à cause de lui qu'il y a le mal. Lire pour cela le mythe de Sisyphe ou de Prométhée dans lequel l'homme commet une faute irrémédiable contre le dieu auquel il ravit sa propriété. Il est alors ainsi écrasé sous le poids d'une culpabilité, d'un mal qu'il a introduit dans le monde par un acte de démesure, et qui a pour conséquence qu'il n'y a, de nouveau, plus rien à faire. Nous comprenons par-là l'attitude de ceux qui pensent que la solution à la crise écologique est entre autres le contrôle démographique avec la réduction de la natalité, la mort d'une certaine catégorie d'hommes (les vieillards et les malades chroniques), qui visent au fond la réduction de l'espèce humaine sur la terre (cf. Peter Signer avec son antisépécisme développé dans Peter SINGER, *Questions d'éthique pratique*, Paris, Bayard, 1997).

mystère que l'homme ne peut prétendre maîtriser totalement, nous reconnaissons que certaines catastrophes naturelles (pas toutes), par faute de prévention, peuvent être mises en partie sur le compte de notre responsabilité. Il ne faut pas s'accuser pour s'enfoncer, mais pour se libérer, pour se sauver. L'accusation n'aura donc de sens que si elle est rédemptrice. Voilà pourquoi nous affirmons que l'homme est *modestement* coupable dans la crise écologique. Dans ce sens, la culpabilité de l'homme n'est pas substantielle ou ontologique, mais adjectivale. Nous reprenons ici l'idée de l'auteur de *Dieu pour penser* dans son approche de la question du mal : « Je ne suis pas coupable, je ne suis pas un *être* coupable, je suis seulement coupable *de-telle* action »²⁰.

Sans vouloir dédouaner l'homme de sa responsabilité dans la crise écologique, nous estimons que l'heure n'est pas à la recherche à tout prix du coupable. Certes, il existe un coupable, celui qui, par son égocentrisme, voudrait se faire auteur et créateur du monde. Nous nous désolidarisons d'avec cet « anthropocentrisme dévié »²¹. Par ailleurs, la situation actuelle de notre monde nous oblige à focaliser notre attention sur la victime²² comme cela transparait dans la parabole du Bon Samaritain. C'est toute la logique de l'évangile, qui est la logique de notre écologie théo-logique, qu'il faut prendre en compte ici. Cette victime est pour nous ce cosmos qui souffre et gémit comme cet homme qui est tombé sous les coups des bandits et trouvé à demi-mort. « Cette sœur crie en raison des dégâts que nous lui causons par l'utilisation irresponsable et par l'abus des biens

²⁰ GESCHÉ, *Le cosmos*, 116.

²¹ FRANÇOIS, *Laudato si'*, n° 118 ; 119 ; 122.

²² Adolphe Gesché a ici un paragraphe très intéressant dans son livre sur le mal. Le second chapitre de ce livre place Dieu dans l'énigme du mal et affirme la surprise de ce dernier devant le mal. En montrant que le mal survient comme une surprise et d'où il vient, Adolphe Gesché démasque toute sa *malicité*. Cette approche narrative lui permet de proposer une approche de théologie dogmatique qui va donner une portée spéculative plus décisive à la surprise de Dieu et de l'homme dans la question du mal. Pour cela Adolphe Gesché propose une *démoralisation* de la question du mal, suivie d'une *re-dogmatisation* du mystère du mal avant de parler des structures de l'être et de l'agir. La dé-moralisation et la re-dogmatisation du mal lui permettent donc de faire des grands déplacements : du coupable à la victime ; de l'accusateur au prochain ; du responsable humain au coupable démonique ; du mal de péché au mal de malheur ; de l'intention au fait ; de Dieu surpris au Dieu qui descend ; bref, de la morale à la dogmatique. Cf. GESCHÉ, *Le mal*, 45-100.

que Dieu a déposés en elle. (...). C'est pourquoi, parmi les pauvres les plus abandonnés et maltraités, se trouve notre terre opprimée et dévastée, qui '*gémît en travail d'enfantement*' (Rm 8,22) »²³.

On admettra que les différentes recherches écologiques et même celles qui s'inscrivent dans la ligne droite de l'éco-théologie sont fort préoccupées par la recherche du coupable²⁴. C'est pourquoi, ils tentent majoritairement de répondre à la question suivante : Qui est responsable dans la crise écologique ? Cette démarche ne les enfermerait-elle pas dans une culpabilisation qui risque de rendre l'action difficile ? Cela ne serait-il pas une manière de rationaliser, de comprendre la crise écologique en la rattachant à une explication comme l'ont fait les amis de Job devant sa souffrance ? Or l'évangile, s'intéresse beaucoup moins au coupable qu'à la victime, c'est-à-dire à celui qui se trouve le plus absolument en situation irrationnelle, qui se trouve très exactement abandonné au sol, gémissant dans le sang et à demi-mort, comme cet homme de la parabole qui, dans notre lecture *éco-théo-logique*, représente parfaitement la création qui souffre dans toutes ses composantes.

1.2.2. *La logique de l'écologie théo-logique : la priorité de la victime*

Dans la parabole du Bon Samaritain, sur la route de Jérusalem à Jéricho, aucune allusion n'est faite à la poursuite des coupables. La figure que Jésus met en avant est celle du Samaritain qui se préoccupe de la victime, de l'innocent qui souffre et subit un mal immérité. Telle devrait être la priorité du théologien dans le débat écologique. Se pencher sur la création, « victime de notre exploitation irresponsable »²⁵, est pour nous plus important que la dénonciation (si juste soit-elle) et le châtement du coupable.

En effet, la logique de l'évangile s'éloigne totalement de la crispation sur le coupable. Dans le récit de la femme adultère (Jn 8,1-11), Jésus indique clairement que la vraie question n'est peut-être pas celle de la seule culpabilité²⁶. Et dans la discussion avec ses disciples à propos de l'aveugle-né (Jn 9,1-41), il rejette explicitement la question

²³ FRANÇOIS, *Laudato si'*, n° 2.

²⁴ Cf. KALAMBA MUPOYI, *La sauve-garde de la création*, 289-291.

²⁵ Cf. FRANÇOIS, *Laudato si'*, n° 145.

²⁶ A la femme adultère il dit : « Moi non plus je ne te condamne pas ; vas et désormais ne pêche plus » (Jn 8,10-11).

de la recherche du coupable et la trouve sans pertinence²⁷. Ainsi, les approches écologiques qui recherchent le coupable et parfois oublient la victime ne s'enferment-elles pas dans une structure de justification ? N'est-ce pas même, parfois, inconsciemment peut-être, vouloir se ranger du côté des bourreaux ? Et surtout s'enfermer dans la condamnation de l'homme dans la crise écologique actuelle n'est-ce pas oublier qu'il importe de battre le mal écologique dans le lieu même où il a laissé les désastres de sa victoire ? Et s'il faut juger, voire condamner, dans la logique d'une *écologie théo-logique*, faisons-le certes, puisqu'il le faut, mais toujours en vue de sauver, et non pour d'autres raisons.

Ainsi donc, la recherche presque exclusive des responsabilités, accompagnée souvent comme de l'oubli de la situation dans laquelle se trouve la victime, doit laisser la place à une approche qui apporte prioritairement le salut. Telle est la *logique* de notre *écologie théo-logique*. C'est donc avec raison que le pape François affirme que cette parabole est une icône éclairante, capable de mettre en évidence l'option de base que nous devons faire pour reconstruire ce monde qui nous fait mal. « Face à tant de douleur, face à tant de blessures, la seule issue, c'est d'être comme le bon Samaritain. Toute autre option conduit soit aux côtés des brigands, soit aux côtés de ceux qui passent outre sans compatir avec la souffrance du blessé gisant sur le chemin »²⁸. Dans cette perspective, l'homme contemporain prendra conscience de sa responsabilité écologique en se comportant non comme le prêtre et le lévite de la parabole, mais comme le Samaritain que les pères de l'Église ont identifié à Jésus-Christ. Il sera donc véritablement image de Dieu dans le Christ en venant au secours de la création qui gémit sous les coups de la technoscience, fruit de l'anthropocentrisme moderne.

2. JESUS-CHRIST, LE BON SAMARITAIN ÉCO-LOGIQUE

A voir de plus près, cette *logique* de notre *écologie théo-logique* fait d'elle principalement une *écologie christo-logique*, en valorisant l'exemplarité de l'attitude de Jésus-Christ devant la souffrance, et voit en lui le Nouvel Adam et le Bon Samaritain éco-logique. Lui, l'Image du Dieu

²⁷ « Ce n'est pas que lui ou ses parents aient péché, mais c'est afin que les œuvres de Dieu soient révélées en lui » (Jn 9,3).

²⁸ FRANÇOIS, *Fratelli tutti.*, n° 67.

invisible²⁹, est aussi le modèle de l'homme³⁰ éco-théo-logien appelé à *prendre soin* de notre sœur et mère la terre.

Revenant à la parabole du Bon Samaritain, nous rappelons que la question qui déclenche sa narration est celle que pose le docteur de la Loi à Jésus-Christ : « Qui est mon prochain ? » (Lc 10,29). Curieusement, après avoir raconté la parabole où il parle de l'attitude du prêtre, du lévite et du Samaritain, Jésus pose à son tour cette question au légiste : « Lequel de ces trois, à ton avis, s'est montré le prochain de l'homme tombé aux mains des brigands ? Il dit : celui-là qui a exercé la miséricorde envers lui » (Lc 10,36-37).

La Patristique comme l'exégèse récente ont identifié le Samaritain de la parabole à Jésus-Christ qui fait preuve d'attention, de tendresse et de *compassion* envers l'homme blessé par le péché (cf. *supra*). « L'image du Samaritain, écrit Bovon, fut souvent appliquée non au chrétien charitable, mais au Christ portant secours à l'humanité »³¹. Et dans notre approche éco-théo-logique de cette parabole, cet homme à demi-mort, par son corps qui est une partie de la nature, représente notre sœur et mère la terre qui souffre, gémit et aujourd'hui presque à demi-mort. Ne serait-il pas urgent que le Bon Samaritain passe par *notre* chemin ? N'est-il pas temps que Jésus-Christ Lui-même

²⁹ L'expression est de l'apôtre Paul (Col 1,15) et veut dire qu'en Jésus-Christ, nous contemplons Dieu lui-même. Pensons ici au dialogue entre Philippe et Jésus dans l'évangile de Jean. « Philippe dit à Jésus : Montre-nous le Père et cela nous suffit. Jésus lui répond : Je suis avec vous depuis si longtemps, et cependant, Philippe, tu ne m'as pas reconnu ! Celui qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14,8-9).

³⁰ Jésus-Christ, non seulement nous révèle le Père, mais aussi il nous révèle à nous-mêmes, c'est-à-dire qu'il s'est fait homme pour aussi révéler à l'homme son humanité et sa véritable identité (Cf. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Théologie, christologie et anthropologie*, 1981). Car, par son Incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni Lui-même à tout homme. Il a travaillé avec des mains d'homme, Il a pensé avec une intelligence d'homme, Il a agi avec une volonté d'homme, Il a aimé avec un cœur d'homme. Né de la Vierge Marie, Il est vraiment devenu l'un de nous, en tout semblable à nous, hormis le péché (GS 22 §2). Nous comprenons donc que le Christ est venu pour *annoncer* non seulement Dieu, mais aussi l'homme. Voilà pourquoi la christologie est non seulement une théo-logie, mais aussi une anthro-pologie (Cf. GESCHÉ, *Le Christ*, 40-53. Lire aussi Bernard SESBOÛÉ, *L'homme, merveille de Dieu. Essai d'anthropologie christologique*, Paris, Editions Salvator, 2015 ; Luis Francisco Cardenal LADARIA, "Aportaciones de la cristología patristica de la imagen a la antropología teológica", *Isidorianum* 32/1 (2023) 11-23 (<https://doi.org/10.46543/isid.2332.1003>).

³¹ BOVON, *L'Evangile selon saint Luc*, 84.

prenne soin de notre maison commune ? Lui qui s'est fait l'un de nous par son Incarnation, et a ressenti dans son corps humain les douleurs de la crise écologique, ne devrait-il pas jouer son rôle de Sauveur de toute la création ? N'est-ce pas en Lui que toute chose doit être réconciliée ? Parler du Christ comme le *Bon Samaritain écologique* ne reviendrait-il pas à recourir au Christ cosmique de Saint Paul (Col 1,15-20) ?

2.1. *Le Christ cosmique et la crise écologique*

Le geste de la bénédiction du Cierge pascal, consacré au nom du Christ, hier, aujourd'hui et demain, Principe (alfa) et fin (oméga) révèle que la plénitude des temps est advenu en Jésus-Christ ressuscité. Plusieurs textes affirment que le salut accompli en Jésus-Christ a des retentissements cosmiques. Raison pour laquelle « Le Christ cosmique » est une des notions qui a retenu beaucoup d'attention dans la théologie chrétienne. En faire une brève historique, avant de voir ce qu'en disent certains auteurs s'impose à notre pensée.

2.1.1. Brève historique du concept de *Christ cosmique*

La réflexion sur une *christologie cosmique* a commencé bien avant la généralisation de la conscience de la crise écologique. La notion du *Christ cosmique* apparaît à partir du XIX^e siècle, tout d'abord dans la littérature théologique allemande des années 1830 et 1840³². Elle trouvait ses fondements néotestamentaires surtout dans les écrits pauliniens, et en particulier dans l'hymne christologique de Col 1, 15-20³³. On la retrouve dans la théologie anglaise de la fin du XIX^e siècle. Le renouveau d'intérêt des théologiens pour les dimensions cosmiques de la rédemption, en particulier au XX^e siècle, fut favorisé

³² Cf. Joseph Aloysius LYONS, *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin : Comparative Study*, Oxford, Oxford University Press, 1982 ; John McCARTHY, « Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie. Une lecture de Col 1, 15-20 », *Nouvelle Revue Théologique* 116/1 (1994) 27-47.

³³ Cf. Jean-Marc MOSCHETTA, « Penser le Christ aux dimensions du cosmos », *Scienceslib Intersection* 3 (2013) 1-25. Dans ces pages, l'auteur affirme que sur le plan biblique, l'idée d'une christologie cosmique est présente dans plusieurs écrits de saint Paul et s'enracine dans la littérature sapientielle. Les passages les plus directement liés à la notion de Christ cosmique sont : 1 Co 8,6 ; 1 Co 15,28 ; Rm 8,22 ; Ph 2,10 ; Col 1,15-20 ; Ep 1,10 ; Ep 1,23 ; Ep 4,10 ; Ep 4,13 ; Hb 1,2-4.

par la redécouverte, chez certains Pères de l'Église (comme Justin, Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, Athanase, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Cyrille de Jérusalem, Maxime le Confesseur et saint Ambroise) d'une christologie cosmique qui, curieusement, n'avait plus guère fécondé l'imagination chrétienne au-delà du VII^e siècle³⁴. Outre l'œuvre de Pierre Teilhard de Chardin, d'ailleurs peu diffusée avant la fin des années 1950, on retient ici comme événement symbolique la conférence du théologien et pasteur luthérien Joseph Sittler devant la commission *Foi et constitution* du Conseil œcuménique des Églises de 1961, et la réflexion que propose Jürgen Moltmann³⁵.

2.1.2. Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955)

Jésuite, théologien et paléontologue, Pierre Teilhard de Chardin a tenté, dans une synthèse unique, de penser la place de l'homme et le sens du Christ cosmique dans l'univers en évolution. Son œuvre est une méditation sur les implications théologiques et particulièrement christologiques de la théorie de l'évolution. Il a ainsi donné un sens christologique au caractère évolutionniste du monde.

Pour lui, la complexification progressive des espèces est une preuve que les choses évoluent. Cette évolution est non seulement l'effet des causes extérieures, mais aussi celui des causes intérieures à la matière. Il estime donc que c'est le Christ cosmique qui rayonne dans la matière³⁶. Il est le « principe *évoluteur* d'un Univers en mouvement »³⁷. Il est celui qui soutient le processus d'évolution du monde et qui, dans la mesure où ce processus converge vers lui, s'auto-accomplit dans ce processus. Voilà pourquoi sa notion d'« eucharistisation » du cosmos induit finalement l'idée d'un *Christus*

³⁴ Cf. George Antony MALONEY, *The Cosmic Christ: From Paul to Teilhard*, New York, Sheed and Ward, 1968, 14-16. Maloney observe qu'après saint Maxime le Confesseur (VII^e siècle) la présence dynamique du Christ et son activité dans le monde n'étaient plus suffisamment soulignées. Il y eut une éclipse de la dimension cosmique dans l'étude de la christologie à mesure que la réflexion théologique au sujet du Christ devenait pour une grande part une science axée sur des concepts rationnels très rigoureux. Lire aussi François EUVÉ, « Découvrir la dimension cosmique du Christ », *La Chair et le Souffle* 3/1 (2008) 51-65.

³⁵ Joseph SITTLER, "Called to Unity", *The Ecumenical Review* 14 (1962) 177-187.

³⁶ Cf. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Hymne de l'univers*, Paris, Points, 2015, 189.

³⁷ Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Comment je crois*, Paris, Seuil, 1969, 211.

Viator, d'un Christ compagnon du monde qui guide, transforme et se réalise lui-même à travers la marche du monde. Ainsi, écrit-il, « l'Incarnation, loin d'être confinée dans un événement singulier à un instant particulier de l'histoire, est un mouvement en cours qui transforme le monde et crée la réalité historique dans laquelle entre le monde »³⁸. Cette christologie cosmique sera reprise par Joseph Sittler.

2.1.3. Joseph Sittler (1904-1987)

A partir de *Col 1,15-20*, Sittler affirme que le Christ est le fondement de toutes choses, lesquelles peuvent être atteintes par son œuvre de salut cosmique. Il est l'avocat d'une doctrine de la rédemption qui, sous peine de n'être pas pleinement signifiante, « doit se situer dans l'orbite d'une doctrine de la création »³⁹.

Malgré l'accueil favorable de cette pensée notamment en Inde, elle a connu des critiques de la part de ceux pour qui « un salut christologique implique seulement les individus, l'Église et la société »⁴⁰; et de ceux qui voyaient dans cette doctrine le danger de minimiser la rédemption du péché au profit d'une sorte de retour à une religion naturelle. Cependant, en relisant de nos jours l'exposé de Sittler, nous sommes impressionnés par le fait que sa mise en avant de la christologie cosmique se réfère uniquement à la nature menacée par la violence des hommes. Nous retrouvons le même souci dans les écrits de Jürgen Moltmann.

2.1.4. Jürgen Moltmann (1926-)

L'intérêt de Moltmann pour ce thème est étroitement lié à la crise écologique. Il est perceptible à partir de son ouvrage systématique sur la création considéré comme le premier vrai ouvrage chrétien sur l'écologie, *Dieu dans la création*⁴¹. Dans sa recherche christologique, *Jésus, le Messie de Dieu*⁴², il revient sur cette thématique

³⁸ TEILHARD DE CHARDIN, *Hymne de l'univers*, 123.

³⁹ SITTLER, "Called to Unity", 178.

⁴⁰ MCCARTHY, « Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie », 31.

⁴¹ MOLTSMANN, *Dieu dans la création*.

⁴² JÜRGEN MOLTSMANN, *Jésus, le Messie de Dieu : Pour une christologie messianique*, Paris, Cerf, 1993.

avec un chapitre intitulé : « Le Christ cosmique »⁴³; et aussi dans son ouvrage sur l'eschatologie, *La venue de Dieu*⁴⁴.

Sa réflexion théologique sur le cosmos se développe face à la menace que fait peser sur l'humanité l'imminence d'une catastrophe écologique, « lente mais sûre et irréversible »⁴⁵. La réponse à cette crise écologique qui est une crise « mortelle non seulement pour les hommes, mais depuis longtemps déjà pour les autres êtres vivants et pour l'environnement naturel »⁴⁶, ne peut se contenter des mesures techniques ou de bonnes dispositions morales. C'est toute une vision de l'homme et de Dieu qui est engagée. Elle nécessite une « sotériologie complète »⁴⁷. Le salut n'est pas celui de la seule humanité. La terre, menacée par l'homme, a besoin d'un Sauveur. « Sans une guérison de la nature, écrit-il, il n'y a pas non plus, en fin de compte, de salut pour les hommes, car les hommes sont des êtres appartenant à la nature »⁴⁸.

À la différence des courants écologiques radicaux, Moltmann ne voit pas le salut dans le retour à une nature fondamentale. Le rejet de l'anthropocentrisme moderne ne conduit pas forcément à un cosmocentrisme. Voilà pourquoi « l'homme et la nature peuvent être introduits dans un mouvement de naturalisation et d'humanisation réciproque, dès lors qu'on abandonne l'idée d'un centre unique »⁴⁹.

Dans la visée eschatologique de Moltmann, les trois termes, Dieu, l'homme et la nature restent distincts. Il n'y a ni dissolution du monde en Dieu (panthéisme), ni dissolution de Dieu dans le monde (athéisme), mais une distinction qui n'est pas séparation, car la visée est l'inhabitation mutuelle : « Il n'y a pas de communion avec le Christ sans la communion avec la Terre. L'amour du Christ et l'espérance qui se tourne vers lui incluent l'amour de la terre et l'espérance pour elle »⁵⁰. « La christologie cosmique, poursuit Moltmann, parle du cosmos réconcilié, *christifié*, et se distingue par là de toute mystique cosmique, ancienne ou moderne, qu'elle

⁴³ MOLTSMANN, *Jésus, le Messie de Dieu*, 43-102.

⁴⁴ Jürgen MOLTSMANN, *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne*, Paris, Cerf, 2000.

⁴⁵ MOLTSMANN, *La venue de Dieu*, 257.

⁴⁶ MOLTSMANN, *Dieu dans la création*, 35.

⁴⁷ MOLTSMANN, *Jésus, le Messie de Dieu*, 77.

⁴⁸ MOLTSMANN, *Jésus, le Messie de Dieu*, 375.

⁴⁹ MOLTSMANN, *Jésus, le Messie de Dieu*, 373.

⁵⁰ MOLTSMANN, *La venue de Dieu*, 338.

soit indienne ou postmoderne »⁵¹. Le lieu de la *christification* du cosmos reste la mort et la résurrection du Christ. C'est dans sa mort et sa résurrection que le Christ assume pleinement son rôle du Bon Samaritain écologique qui prend sur lui la Croix de toutes les misères et souffrances de l'humanité et les gémissements de toute la création.

2.2. *Le Christ, Sauveur de la création tout entière*

La notion du Christ cosmique corrobore ainsi l'idée selon laquelle le Christ est le sauveur non seulement de l'humanité entière, mais aussi de la création tout entière. Avec sa mort et sa résurrection advient la création nouvelle. Cette création nouvelle n'est radicalement nouvelle, selon Moltmann, « que si elle procède de l'anéantissement cosmique de la mort des créatures »⁵². Voilà pourquoi elle commence avec la résurrection du Christ qui est décrite par Adolphe Gesché d'abord comme une « Fête du langage »⁵³ ; ensuite, « un événement de révélation »⁵⁴ ; et enfin, un « combat victorieux »⁵⁵. Cette victoire de Jésus a été le fruit d'une lutte et sa Résurrection est donc en même temps la résurrection de tous. C'est ainsi que « Jésus, en ressuscitant, est en même temps le Ressuscité et le Ressuscitant »⁵⁶. Sur la croix, Jésus « remet l'esprit » (*Jn* 19,30), mais par sa résurrection, le Ressuscité demeure porteur de la vie *vivante*, celle qui traverse les humains ainsi que la création tout entière comme un souffle dont on ne sait « ni d'où il vient, ni où il va » (*Jn* 3,8). « Le Ressuscité apporte la vie éternelle, la *zoé* et non pas sa *psyché* ou sa *bios* »⁵⁷.

⁵¹ Jürgen MOLTSMANN, *Le rire de l'univers. Traité de christianisme écologique*, Paris, Cerf, 2004, 97. Lire aussi Daniel VON ALLMEN, « Réconciliation du monde et christologie cosmique : De 2Cor 5,14-21 à Col 1, 15-23 », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 48/1 (1968) 32-45 ; La même idée revient dans Jean-Michel MALDAME, *Le Christ et le Cosmos. Incidence de la cosmologie moderne sur la théologie*, Paris, Desclée, 1993.

⁵² MOLTSMANN, *Le rire de l'univers*, 83.

⁵³ Cf. Adolphe GESCHÉ, « La résurrection de Jésus : foi, événement, parole », *La foi et le Temps* 4 (1973) 395-418.

⁵⁴ GESCHÉ, *Le Christ*, 144.

⁵⁵ GESCHÉ, *Le Christ*, 190.

⁵⁶ GESCHÉ, *Le Christ*, 186.

⁵⁷ Christophe BOUREUX, *Dieu est aussi jardinier. La création, une écologie accomplie*, Paris, Cerf, 2014, 206.

Une alerte importante nous est faite à travers le retour du samaritain pour nous annoncer ainsi que « le Christ reviendra sur cette terre, lieu de ses premières noces avec l'humanité, que se dresse la table des noces éternelles »⁵⁸. Voilà un message d'espérance que nous devrions re-écouter aujourd'hui. Il s'agit de cette espérance chrétienne souvent mise sous le boisseau dans le monde d'aujourd'hui, y compris chez bien des chrétiens qui sont « tristes comme les autres qui n'ont pas d'espérance » (1 Th 4,13).

Dans cette perspective d'une écologie christo-logique, nous estimons que les préoccupations quotidiennes où l'avenir semble biffé et des approches écologiques qui s'inspirent de la peur d'un avenir chaotique du cosmos, doivent céder la place à l'espérance personnelle et plus encore l'espérance communautaire, ecclésiale ou même universelle et cosmique. Le mythe du progrès ne fait plus guère recette, sinon pour dégénérer dans la catastrophe. Avec la foi en ce retour eschatologique du Christ, le Bon Samaritain, c'est pourtant à un cri d'espérance que le message chrétien nous convie, et cela dès le départ dans le message de la Résurrection : Christ est vivant, Christ est là, et donc l'avenir reste ouvert. « En même temps, écrit le pape François, les créatures de ce monde ne se présentent plus à nous comme une réalité purement naturelle, parce que le Ressuscité les enveloppe mystérieusement et les oriente vers un destin de plénitude »⁵⁹. La Parousie, est ici l'explicitation, le développement ou la révélation plénière de la dimension eschatologique de la Résurrection du Seigneur.

En effet, le Ressuscité dont nous proclamons aussi la présence dans le banquet eucharistique est à la fois Jésus le crucifié et le Seigneur que l'on attend toujours, comme le dit saint Paul : « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous proclamez la mort du Seigneur *jusqu'à ce qu'il vienne* » (1 Co 11,26). Nous devrions vivre ainsi dans la soif d'un salut personnel, ecclésial et cosmique, qui reste toujours à étancher.

Il est donc un fait que la mort et la résurrection du Christ ont des dimensions cosmiques et inaugurent la nouvelle création qui est en d'autres termes la nature restaurée⁶⁰. Le jour de la résurrection du

⁵⁸ GESCHÉ, *Le cosmos*, 88-89.

⁵⁹ FRANÇOIS, *Laudato Deum*, 65.

⁶⁰ Par nature nous comprenons l'expérience de l'état actuel de la création ; c'est la création gelée et figée ; c'est aussi la création de Dieu aliénée par rapport à

Christ est ainsi le premier jour de la création nouvelle ; il communique à la création une lumière nouvelle, une lumière qui n'illumine pas seulement les sens mais également l'esprit qui rayonne sur toute la création nouvelle. Par sa mort et sa résurrection, le Christ détruit la violence structurelle dans les rapports avec la nature et avec les autres êtres vivants en elle et fait naître la paix au service de la survie de l'homme et de la nature. C'est avec raison que saint Paul, dans son hymne christologique de la lettre aux Colossiens, affirme que par le Christ, « tout est réconcilié, et sur la terre et dans les cieux, ayant établi la paix par le sang de sa croix » (*Col 1,20*). Ainsi, le Christ n'est pas mort seulement de façon représentative en subissant la mort des hommes qui souffrent et celle du pécheur afin d'apporter la paix dans le monde des hommes ; il est mort également de la mort de tout ce qui est vivant afin de tout réconcilier dans le ciel et sur la terre, c'est-à-dire aussi les anges et les animaux, les plantes et les rivières, et d'apporter la paix dans toute la création. En vertu de sa résurrection il est devenu le premier-né d'entre les morts, et de ce fait il a été manifesté comme le « premier-né de toute créature » (*Col 1,15.18*).

Avec la résurrection du Christ, nous comprenons donc que l'œuvre de la rédemption est aussi œuvre de création. La différence est uniquement en ceci : notre nature devient une nature résurrectionnelle. La résurrection de Jésus est donc d'une nature foncièrement identique de la création. Le Fils de Dieu ressuscite la création. Et il fait de l'homme un être résurrectionnel. Et Gesché écrit : « La résurrection appartient désormais à la capacité théologique de l'homme créé, *Homo capax Dei*, ainsi restitué à sa vocation destinale proposée à la création et remodelée à la Résurrection, *Homo capax Resurrectionis* »⁶¹. Cet homme *capax Resurrectionis* ne serait-il pas la figure de l'homme éco-théo-logien, image du Christ, le Bon Samaritain éco-logique ? Dans la parabole du Bon Samaritain, l'attitude fondamentale qui distingue le Samaritain du prêtre et du lévite est la compassion⁶². Ainsi, ce *capax Dei* devenu *capax resurrectionis*, ne devrait-il pas être aussi *capax compassionis* et image du Christ ?

l'origine de sa vie. Et par nature restaurée nous faisons référence à la nouvelle création en Jésus-Christ qui est au fait la restauration de la création dans son état primordial.

⁶¹ GESCHÉ, *Le Christ*, 192.

⁶² Au cours de son ministère terrestre, Jésus était constamment *ému de compassion*. Lire à titre d'exemple *Mt 14,13-14* ; *Mc 1,40-45* ; *Lc 7,11-17*, etc.

3. L'HOMME ECO-THÉO-LOGIEN, *IMAGO CHRISTI*

Créé à l'image et la ressemblance de Dieu, l'homme, par le péché, a défigurée cette image de son Créateur. Et cela a eu pour conséquence la rupture de la triple relation primordiale : avec Dieu, avec autrui et avec la création tout entière. C'est donc avec raison que le pape François soutient que la crise écologique est aussi le fruit du cœur pervers de l'homme. Il écrit : « La violence qu'il y a dans le cœur humain blessé par le péché se manifeste aussi à travers les symptômes de maladie que nous observons dans le sol, dans l'eau, dans l'air et dans les êtres vivants »⁶³.

A l'homme pécheur, un Sauveur a été envoyé. Ce dernier est venu restaurer la création dans son ordre primordial. Le Christ est ce Fils unique devenu le « Premier-né de toutes créatures » (Col 1,15). Avec sa venue au monde, il fait de nous des fils. Contempler à nouveaux frais notre filiation divine en Jésus nous permettra de revisiter notre responsabilité dans la crise écologique. Comment l'homme, *imago Dei* depuis la création et devenu *imago Dei in Christo* dans la nouvelle création, devra se comporter vis-à-vis du cosmos ? Devenus fils dans le Fils, ne devrions-nous pas faire du *Fils-Bon-Samaritain-éco-logique* notre modèle ?

3.1. Notre filiation divine, une re-découverte du salut de l'humanité et du cosmos

Plusieurs titres ont été attribués à Jésus par les premiers chrétiens : Christ, l'Envoyé, le Sauveur ... Ces derniers ont été fonctionnels et sotériologiques, contrairement à celui de Fils de Dieu qui, selon une certaine approche, est résultat d'une spéculation et non d'une expérience. Cependant, dans un effort de reconquête et réinterprétation de ce titre de Fils de Dieu, qui dit le mystère de paternité et de filiation, Adolphe Gesché propose de le revisiter pour afin découvrir que son lieu natal est une expérience proprement et spécifiquement chrétienne. Cela sera pour nous une re-découverte de salut.

En effet, à partir de la présentation de la divinité de Jésus par Saint Paul, le théologien de Louvain se retrouve en présence d'abord

⁶³ FRANÇOIS, *Laudato si'*, n° 2.

d'une identification du chrétien, à partir de laquelle la condition propre de Jésus sera révélée et manifestée. Pour Paul, le *cur Deus homo* (le pourquoi Dieu s'est fait homme) est l'accès de ce dernier à la filiation divine. C'est cela même la grande nouveauté chrétienne : devenir fils de Dieu⁶⁴. C'est en cela que consiste l'accomplissement de l'antique promesse de Dieu. Et c'est Jésus qui vient accomplir cette promesse. Si nous sommes ou devenons fils de Dieu, c'est parce que Jésus, dénommé ici Fils de Dieu, nous communique cette dignité. Nous sommes héritiers, parce qu'il y a un premier Héritier, qui nous associe à son héritage (voir *Rm* 8,17). C'est lui le premier-né qui entraîne ses frères puînés dans cette filiation divine.

Ainsi, la filiation divine de Paul est ainsi une découverte décisive du salut. Il y a là, sans ignorer l'aspect négatif du salut comme délivrance du péché et de la mort, l'affirmation du salut positif comme participation à la vie de Dieu, devenir fils de Dieu dans le Fils. Et l'apôtre Jean a eu des mots justes pour le dire : « Bien-aimés, voyez quel grand amour nous a donné le Père pour que nous soyons appelés enfants de Dieu, et nous le sommes. Voici pourquoi le monde ne nous connaît pas : C'est qu'il n'a pas connu Dieu. Bien-aimés, dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu, mais ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous le savons : quand cela sera manifesté, nous lui serons semblables car nous le verrons tel qu'il est. Et quiconque met en lui une telle espérance se rend pur comme lui-même est pur » (*1 Jn* 3,1-3).

Dans ce beau texte, Jean nous dit une vérité fondamentale de notre foi : « Voyez quel grand amour nous a donné le Père : il a voulu que nous soyons appelés enfants de Dieu » (*1 Jn* 3,1). Saint Paul, dans la lettre aux Éphésiens, dit presque la même chose : « Il nous a prédestinés à être pour lui des fils adoptifs par Jésus-Christ, ainsi l'a voulu sa bienveillance. » (*Ep* 1,5). C'est ce qu'il appelle le *dessein bienveillant de Dieu*, qui consiste à réunir toute l'humanité en un seul être, dont la tête est Jésus-Christ et dont nous sommes les membres. Idée reprise une fois de plus par Jean : Jésus est le Fils par excellence et nous qui sommes ses membres, nous sommes appelés, c'est logique, enfants de Dieu. Et il continue : « et nous le sommes » ; c'est déjà devenu une réalité par notre Baptême qui nous a greffés sur Jésus-Christ, qui a fait de nous ses membres. Paul

⁶⁴ Cf. *Rm* 8,15; *Ga* 3-5; *Ep* 1,3-5.

dira : « Vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu le Christ » (Ga 3,27). Et Jean renchérit : « À ceux qui l'ont reçu, à ceux qui croient en son nom, il a donné le pouvoir devenir enfants de Dieu » (Jn 1,12). Ceux-là, dès maintenant, sont conduits par l'Esprit de Dieu et cet Esprit leur apprend à traiter Dieu comme leur Père : « Dieu a envoyé dans nos cœurs l'esprit de son Fils qui crie Abba, Père ! » (Ga 4,4).

Ce qui est donc en cause ici c'est la dignité de l'homme, appelé à partager comme fils, la gloire de Dieu. Voilà ce que Dieu nous propose dans le Christ et c'est exactement ce que Paul et Jean expérimentent. En Jésus, l'homme accède à sa dignité devant Dieu : être fils. Nous voilà devant une christologie qui naît d'une expérience particulière du salut. Pour cela, Adolphe Gesché écrit : « l'expérience de notre filiation a précédé l'affirmation de la filiation de Jésus »⁶⁵.

Il est donc clair que Paul et Jean découvrent qu'en Jésus, Fils de Dieu, se trouve précisément une capacité, une puissance personnelle de rendre fils. Ainsi le salut réside dans cette relation personnelle. Pour eux donc, Dieu a envoyé son Fils pour nous faire fils. « La filiation divine de Jésus est en quelque sorte, postulée par le fait qu'il nous rend fils »⁶⁶. « Dieu a envoyé son Fils dans le monde, non pas pour juger le monde, mais pour que, par lui, le monde soit sauvé » (Jn 3,17). Il y a là une nouvelle notion du concept de Fils de Dieu qui naît d'une expérience chrétienne du salut, mieux sur le sol de la sotériologie. Ainsi, « née dans un contexte sotériologique, la découverte de Jésus comme Fils de Dieu y trouve tout son sens et son seul sens, et qui seul donne son contenu à cette *invention*, à cette révélation de Jésus comme Fils de Dieu »⁶⁷. C'est donc dans cette expérience sotériologique de notre filiation que Paul et Jean découvrent Jésus comme Fils de Dieu. Autrement dit, la portée théologique du nom de Fils de Dieu donné à Jésus nous introduit dans la compréhension de la profondeur anthropologique de notre filiation divine.

Devenus ainsi fils dans le Fils, nous sommes recréés à l'image et à la ressemblance de Dieu en son Fils. Ce dernier, Premier-né de toutes créatures est le modèle de tout homme devenu fils dans

⁶⁵ GESCHÉ, *Le Christ*, 203.

⁶⁶ GESCHÉ, *Le Christ*, 205.

⁶⁷ GESCHÉ, *Le Christ*, 208.

ses rapports avec la création tout entière. Dans la parabole du Bon Samaritain, le Samaritain se caractérise par des gestes suivants : Il est saisi de *compassion* (Lc 10,33), *prend soin* de la victime qui git au sol (Lc 10,34) et s'engage à payer tout ce que dépenserait l'hôtelier en faveur de cet homme laissé à demi-mort (Lc 10,35). La compassion nous apparaît à travers ces quelques gestes du Samaritain comme le souci d'autrui dans un monde blessé, comme un affect qui fait agir. Elle s'inscrit dans cette « dialectique de l'action et de l'affection »⁶⁸ qui contribue, selon Ricœur, à définir l'éthique. Elle « est un sentiment qui interpelle, c'est un sentiment du cœur, des entrailles, il fait appel à tout. C'est "souffrir avec" »⁶⁹.

En effet, en tant que *Bon Samaritain éco-logique*, le Christ agit de la même manière avec l'humanité et la création tout entière. Il compatit (souffre avec) et agit en sa faveur. Il va jusqu'à payer de sa propre vie en mourant sur la croix pour le salut du monde. C'est là qu'il inaugure la nouvelle création. Ainsi, la compassion ne serait-elle pas l'attitude écologique adéquate et recommandable pour sauver notre cosmos abandonné à demi-mort au bord de notre chemin ? Ne devrait-elle pas devenir le moteur de notre « conversion écologique »⁷⁰ ? La spiritualité écologique qui trouve son origine dans des convictions de notre foi, ne trouverait-elle pas ici une motivation pour alimenter la passion de la préservation (au sens de prendre soin) de la nature ? Pour l'honneur de notre dignité de fils dans le Fils, ne serions-nous pas dans l'obligation de nous sentir concernés, voir impliqués au premier plan dans la résolution de la crise écologique ? Sauvés par le Fils qui nous rend la dignité de fils, ne devrions-nous pas compatir à la souffrance de la création tout entière afin de rendre actuel le salut du cosmos ? Le salut de Dieu ne nous est-il pas confié afin de le révéler (au sens de lever le voile) dans notre monde en proie à la crise écologique ? Notre contribution à l'avènement total de ce salut ne serait-elle pas dans notre volonté de sauvegarder (au sens geschéen de « garder ce qui est sauvé »⁷¹) la création ?

⁶⁸ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, 381.

⁶⁹ FRANÇOIS, « Méditation matinale en la chapelle de la Maison Sainte Marthe : Regarder avec le cœur (Mardi 19 septembre 2017) », *L'Osservatore Romano*, n° 039 du 28 septembre 2017.

⁷⁰ FRANÇOIS, *Laudato si'*, n° 216-221

⁷¹ GESCHÉ, *Le cosmos*, 102.

3.2. La compassion, attitude *éco-théo-logique* pour la sauve-garde du cosmos

Notre approche éco-théo-logique de la crise écologique actuelle, loin de présager l'apocalypse, est une annonce du salut du cosmos en Jésus-Christ, Dieu fait homme. Il est le Sauveur du monde. Ce salut, bien que déjà inscrit dans le cosmos même⁷², a été réalisé de manière pleine par le Christ dans son Incarnation, sa Mort et sa Résurrection. Il nous revient, dans le temps qui est le nôtre, de continuer cette œuvre du salut du cosmos en travaillant à la sauve-garde de la création de Dieu. Nous voici au cœur de notre réflexion qui nous permet d'aborder de manière nouvelle la question de la sauvegarde.

A partir de la parabole du Bon Samaritain, le chrétien serait invité à comprendre non seulement qu'il fait partie du cosmos, mais en tant que fils de Dieu, il doit protéger et *sauve-garder* la création. Ainsi, écrit le pape François : « Par ses gestes le bon Samaritain a montré que notre existence à tous est profondément liée à celle des autres : la vie n'est pas un temps qui s'écoule, mais un temps de rencontre »⁷³. A la question de savoir pourquoi le Samaritain nous est-il donné en exemple, la réponse est toute simple : parce qu'il est capable d'être saisi de pitié, de compatir et ainsi d'agir.

Certes, si le XX^e siècle a raconté, expliqué, relaté le spectacle de la destruction de la création, nous estimons que le XXI^e devra être le siècle de l'action ; non une action justifiée par une défense idéologique des animaux et autres espèces non-humaines ; mais une action consciente, faite avec l'énergie que donne la *lucidité de la foi* et permet de prendre soin de la victime sur le modèle de Jésus-Christ, le Bon Samaritain. Comme au docteur de la Loi, à nous aussi, au cœur de la crise écologique, Jésus dit : « Va, et toi aussi, fais de même » (Lc 10,37). Sous-entendu, ce n'est pas facultatif⁷⁴. Maintenant nous

⁷² Adolphe Gesché affirme qu'il y a dans le cosmos un secret, un logos de salut qui, comme tel, ne vient pas de Dieu, auteur du salut, ni de l'homme, son bénéficiaire, mais de ce monde lui-même. Voilà tout ce qui justifie sa cosmologie du salut qui voit dans le cosmos le lieu où Dieu et l'homme se retrouvent. Cf. GESCHÉ, *Le cosmos*, 163-199.

⁷³ FRANÇOIS *Fratelli Tutti*, n° 66.

⁷⁴ Nous pensons ici à tout ce que le pape François écrit au cinquième chapitre de son encyclique *Laudato si'*. Après avoir analysé la situation actuelle de l'humanité, tant dans les fissures qui s'observent sur la planète que nous habitons, que dans les causes plus profondément humaines de la dégradation de l'environnement,

devons agir. Pour cela, à côté de la gratitude, la reconnaissance de la dignité unique de l'homme et la sérénité⁷⁵, la compassion est pour nous le *sentiment* qui nous pousse à l'action en faveur de la sauvegarde de la création.

En face de l'homme laissé à demi-mort sur la route de Jérusalem à Jéricho, le Samaritain compatit et prend soin ; face à notre monde au bord du gouffre, le Christ, le Bon Samaritain éco-logique compatit et agit en donnant sa vie pour le salut du monde. Ainsi donc, l'homme éco-théo-logien est celui qui est capable de se laisser mouvoir par la compassion afin d'agir en faveur de la création parce que son salut est aussi en jeu. Ainsi donc, au-delà d'un constat de l'existence d'une crise écologique, notre intention est d'éveiller en l'homme une sensibilité à la souffrance de toute la création et le souci d'y apporter soulagement.

L'expérience récente de la pandémie de la Covid-19 ne corrobore-t-elle pas notre thèse ? Cette crise n'aurait-elle pas été une sorte de « Carême séculier »⁷⁶ qui nous a permis, au moins pendant presque deux ans, de nous concentrer sur des choses essentielles, telles que la vie, l'amour et la solidarité ; et nous a obligé à relativiser beaucoup de choses que, jusqu'alors, nous avons cru indispensables et intouchables ? Soudain, n'avons-nous pas assisté à la baisse de la pollution de l'air et du rythme effréné de la vie, du consumérisme que nous ne voulions pas changer ? Le temps de la Covid-19 ne peut-il pas être interprété comme l'heure de la fin de l'orgueil de l'homme de se croire protagoniste omnipotent du monde moderne, seigneur de la science et du progrès ? Tous confinés, et incapables de sortir à travers presque tous les pays du monde, nous avons commencé à apprécier la réalité de la vie de famille. Nous nous sommes sentis plus interdépendants et nous avons découvert que nous sommes tous vulnérables et nous avons besoin les uns des autres. Et les mesures barrières qui ont été prises n'ont-elles pas eu pour objectif se protéger en protégeant tout le monde ? Voilà l'homme qui a appris

François insiste sur la nécessité d'un changement de direction, et nous suggère certaines actions concrètes.

⁷⁵ Trois attitudes que nous avons déjà présentées comme vertus éco-théo-logiques dans notre livre KALAMBA MUPOYI, *La sauve-garde de la création selon Adolphe Gesché et Laudato si' du pape François. Jalons pour une écologie théo-logique*, 292-311.

⁷⁶ Cf. John Carson LENNOX, *Where is God in a coronavirus world?*, Oxford, The good Book Company, 2020.

à compatir devant la souffrance de l'autre parce que concerné par le danger de la destruction massive de l'humanité par un virus qui était nouveau et inconnu.

La compassion dont nous faisons l'éloge ici peut être comptée au registre des affects moraux. Cependant il faut s'interroger sur les conditions qui la font passer de l'émotion à l'action. En poursuivant la tâche d'une « phénoménologie du soi affectée par l'autre que soi »⁷⁷, nous découvrons avec Ricoeur que l'attitude éthique que fait apparaître la compassion est la relation. Dans notre contexte caractérisé par la crise écologique, nous devons vivre autrement notre relation au cosmos. Si celle-ci a été de domination et d'exploitation sauvage⁷⁸, elle devra devenir celle de protection et de *sauve-garde*⁷⁹. Pour cela la conversion écologique s'impose.

En effet, si la compassion est un affect, elle n'est pas simplement une passivité, elle est une capacité qui révèle des capacités : affect suscité par autrui, elle vise la relation, se matérialise dans les actes. Cet affect nous met dans une proximité singulière avec la souffrance d'autrui. Dans notre responsabilité écologique, la compassion que nous recommandons à l'homme éco-théo-logien, tout en étant « cet affect qui nous porte à partager les maux et les souffrances d'autrui »⁸⁰ ne peut pas être comprise comme *la larme à l'œil* ; c'est la responsabilité. Une responsabilité qui ne se laisse pas guider par l'émotion, mais par autrui qui est ici notre sœur et mère la terre qui est à demi-mort sur notre chemin existentiel. Cet affect qui se déploie en relation et en action devient engagement et promesse à l'égard de la terre, notre maison commune.

Mais à quoi prend-on part en compatissant à la souffrance du cosmos ? Se reconnaître comme semblable est le préalable d'une rencontre. L'homme éco-théo-logien doit se sentir le *prochain* (au sens de la parabole du Bon Samaritain : se faire le plus proche) de la terre *abandonnée à demi-morte*. Le degré initial de la reconnaissance dans la compassion est ce qui me porte à voir en l'autre souffrant mon semblable, mon prochain.

Parfois nous confondons regard compassionnel et regard compréhensif sur la personne souffrante. Et cette confusion semble

⁷⁷ RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 382.

⁷⁸ Cf. FRANÇOIS, *Laudato si'*, n° 67.

⁷⁹ Cf. GESCHÉ, *Le cosmos*, 102.

⁸⁰ Myriam REVAULT D'ALLONES, *L'Homme compassionnel*, Paris, Seuil, 2008, 7.

être la caractéristique de beaucoup d'écologistes contemporains. Leur regard sur la crise écologique est plus compréhensif que compassionnel. Ils se contentent de la comprendre rationnellement, cela au sens de l'effort d'intelligence pour éclairer les tenants et les aboutissants de la situation, mettre au jour les causes et les effets possibles de la crise. Certes, cette compréhension est importante. Cependant, elle se limite à être une activité qui ne consiste pas de s'identifier à autrui, au prochain, à notre cosmos ; mais à identifier sa souffrance, la nommer, exprimer ce qui pèse, ce qui est désiré. Raison pour laquelle malgré les bonnes intentions des écologistes, certains ont converti l'écologie en une « idéologie verte »⁸¹ en faisant de leurs entreprises des véritables « labos du capitalisme vert »⁸².

En revanche, dans notre approche, l'homme éco-théo-logien, à l'imitation du Christ, le Bon Samaritain éco-logique, devra non seulement connaître « ce qui se passe dans notre maison commune »⁸³, mais compatir aux gémississements de la terre parce que lui-même fait partie de cette terre⁸⁴. Ainsi, en tant que souhait de partager la peine d'autrui, la compassion s'oppose à la « simple pitié, où le soi jouit secrètement de se savoir épargné »⁸⁵.

Cette approche de la crise écologique à partir du concept de la compassion de Ricoeur nous révèle que nous partageons la souffrance de la terre et nous fait prendre conscience d'avoir en commun avec le cosmos la vulnérabilité qui nous expose à la souffrance. Qui ne se sait vulnérable, est incapable de compatir. La compassion suppose donc cette capacité à se laisser affecter qu'est la vulnérabilité. L'homme comme le monde sont vulnérables et limités. Et la condition de créature que nous reconnaissons à l'homme, marquée par la finitude

⁸¹ Augustin KALAMBA MUPOYI, « L'écologie théo-logique, une prévention aux dérives de l'écologisme contemporain », *Cuadernos Isidorianum* 12 (2021) 100-103 (<https://doi.org/10.46543/CUADISID.2112.1006>).

⁸² Noël MAMÈRE, *L'écologie pour sauver nos vies*, Paris, Les petits matins, 2020, 44.

⁸³ FRANÇOIS, *Laudato si'*, n° 17-61.

⁸⁴ Adolphe Gesché affirme que bien qu'une exception dans la création, l'homme n'est pas substantiellement une exception. Son statut est en connivence avec une votalité de l'être, déjà présente dans la réalité tout entière. Cf. GESCHÉ, *L'homme*, 73. Et le pape François va lui insister sur la nécessité de la prise de conscience d'une origine commune, d'une appartenance mutuelle et d'un avenir partagé par tous. Cf. FRANÇOIS, *Laudato si'*, n° 202.

⁸⁵ RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 223-224.

et la précarité qui se manifeste dans la mort⁸⁶ confirme sa vulnérabilité. Aussi, c'est une équivoque de croire en la disponibilité infinie des biens de la planète. « C'est le faux présupposé, écrit le pape François, qu'il existe une quantité illimitée d'énergie et de ressources à utiliser, que leur régénération est possible dans l'immédiat et que les effets négatifs des manipulations de l'ordre naturel peuvent être facilement absorbés »⁸⁷.

La reconnaissance de notre vulnérabilité et de nos limites nous garde d'une compassion qui deviendrait l'exercice d'un *pouvoir sur* : d'un sujet agissant sur un sujet passif et pâtre, d'un agent sur un patient. La vulnérabilité n'est pas ici une défaillance du sujet, mais une capacité paradoxale : celle de rencontrer autrui sans se tenir dans une position de surplomb, d'établir une certaine égalité dans l'asymétrie de la relation. « Dans le cas de la sympathie qui va de soi à l'autre, l'égalité n'est rétablie que par l'aveu partagé de la fragilité, et finalement de la mortalité »⁸⁸.

La compassion cherche cette égalité plutôt que l'exercice d'un pouvoir. Le cosmos cesse ainsi d'être un objet à manipuler (comme l'avait pensé la science moderne), mais un sujet à protéger et à sauvegarder. La passivité de la compassion se fait donc accueil et motive l'action : « Va, toi aussi, fait de même » (*Lc 10,37*). Ainsi donc, l'homme éco-théo-logien, créé pour aimer et lui-même sauvé par Amour, en prenant conscience de la vulnérabilité qu'il partage avec la création tout entière, sera capable d'intervenir positivement dans la crise écologique et « du milieu de ses limites, jailliront inévitablement des gestes de générosité, de solidarité et d'attention »⁸⁹. Voilà un nouveau concept de la sauvegarde du cosmos.

En effet, recréé à l'image et à la ressemblance de Dieu en Jésus-Christ, l'homme éco-théo-logien est précisément celui qui va recevoir la vocation de prendre soin de notre terre à l'agonie. Il est le bon samaritain éco-théo-logique selon le Modèle-*Exemplar* qu'est Jésus-Christ le Bon Samaritain. Il devient en même temps l'aubergiste à qui le Bon Samaritain confie l'humanité qui souffre (et avec elle la création tout entière) : « Le lendemain, il sortit deux pièces d'argent, et les donna à l'aubergiste, en lui disant : *'Prends soin de lui ; tout ce*

⁸⁶ Cf. GESCHÉ, *La destinée*, 87-99.

⁸⁷ FRANÇOIS, *Laudato si'*, n° 106.

⁸⁸ RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 225.

⁸⁹ FRANÇOIS, *Laudato si'*, n° 58.

que tu auras dépensé en plus, je te le rendrai quand je repasserai.’ » (Lc 10,35). Voilà notre responsabilité écologique : compatir et prendre soin de notre sœur et mère la Terre.

Certes, l’homme blessé de la parabole et gisant au bord de la route c’est aussi nous, et avec nous le cosmos tout entier, abîmés, sans force, incapables de nous relever. Voici que le Christ, qui est pour nous, d’une certaine façon, l’étranger par excellence, vient prendre sur lui notre détresse, la faire sienne et nous guérir : nous sauver. Il ira plus loin que le Samaritain puisqu’il prendra notre mal en son propre corps humain qui fait de lui une partie du cosmos. Dans l’eucharistie, cette identification du Christ au cosmos n’est pas à démontrer. Les éléments naturels de la matière que sont le pain et le vin ne deviennent-ils pas le Corps et le Sang du Christ ? Ne serions-nous pas autorisés de parler ici de *l’eucharistisation du cosmos*, c’est-à-dire le changement du cosmos en Corps du Christ ?

Renversons les rôles : voici dans la crise écologique Jésus dépouillé, prisonnier, affamé, meurtri, qui gît sur notre chemin. Allons-nous nous faire son prochain ? On se souvient de Matthieu 25,34-45 : « J’ai eu faim et vous m’avez donné à manger ; j’ai eu soif et vous m’avez donné à boire ... ». Le Christ n’est pas loin de nous : il est là, sous nos yeux, dans les fosses que nous creusons et sur les croix que nous dressons ; dans la pollution de l’atmosphère et dans le réchauffement climatique ; dans la pénurie d’eau potable et la déforestation irresponsable ...

Notre thèse prend ici la forme suivante : si le cosmos qui souffre est celui qui a été assumé par le Corps souffrant et crucifié du Christ, Corps que nous mangeons dans le pain et le vin eucharistiques, nous avons tout intérêt à en prendre soin, à le protéger. C’est pour cette raison — c’est-à-dire pour cette raison proprement théologique et christologique — que nous chrétiens (à côté de toutes les autres raisons partagées avec tous les autres hommes), avons à sauvegarder cette terre. L’homme éco-théo-logien est par conséquent le « le vivant-à-l’image-du-Logos »⁹⁰ qui va pouvoir prendre soin de cette création déjà sauvée dans la mort et la résurrection de Jésus-Christ.

⁹⁰ GESCHÉ, *Le cosmos*, 97.

4. CONCLUSION

La crise écologique ne sera jamais la fin de tout. Elle ne sera donc pas la fin du monde, si non elle nous invite à prendre conscience de la fin d'un monde. Et l'homme, longtemps hyperculpabilisé, n'est pas condamné au mal parce qu'il est aussi capable du bien, c'est-à-dire capable de prendre conscience de sa vulnérabilité et courir au secours de toute la création qui gémit, à l'exemple du Christ, le Bon Samaritain écologique. Il s'agit ici du Christ qui est présent dans la création, qui compatit à la misère du monde en se faisant une partie de celui-ci ; celui qui montre à l'homme comment vivre véritablement en lui proposant le salut dans une autre dimension créée, celle de la réalité eschatologique. Le salut de l'homme, sa croissance vers la participation aux réalités divines, dépend considérablement de la manière dont l'homme se comporte avec la matière, donc avec la création sensible. Voilà la nouveauté d'une approche écologique selon la logique de Dieu révélé en Jésus-Christ.

Avec cette proposition de l'écologie théo-logique, qui n'a pas la prétention d'être « la » proposition, c'est-à-dire l'unique crédible, nous avons l'avantage de replacer le débat écologique dans la logique de Dieu. Comprendre le monde comme création de Dieu nous épargne de toute approche apocalyptique de la crise écologique et nous ouvre une possibilité : celle du salut de la création tout entière en Jésus-Christ, le Bon Samaritain éco-logique et Sauveur du monde. Nous comprenons par là que notre écologie théo-logique est une écologie christo-logique parce que dans ce récit la théologie et la christologie sont inséparables.⁹¹ Ainsi, tout en reconnaissant le privilège de l'être humain comme créé à l'image et la ressemblance de Dieu, elle affirme sa relativité (non son relativisme) dans la « communauté créationnelle »⁹² et l'invite à vivre une véritable *kénose* qui l'aide à maintenir sa position centrale dans la création sans en devenir le centre. L'homme éco-théo-logien sera donc conscient de la fragilité partagée avec les autres créatures, se rendra sensible de la souffrance de ces dernières et s'engagera résolument à défendre, à protéger, à *prendre soin* et à sauvegarder la création tout entière jusqu'au retour eschatologique du Christ.

C'est en compatissant et prenant soin du cosmos que l'homme fera de la terre une véritable demeure et cette dernière retrouvera

⁹¹ Cf. Jean-Noël ALETTI, *L'évangile selon saint Luc. Commentaire*, Paris, Lessius, 2022.

⁹² MOLTSMANN, *Dieu dans la création*, 241.

son habitabilité. Elle sera, « la terre-demeure de l'homme et de Dieu. *Ecce domus Dei et hominum* »⁹³; et par conséquent terre du salut. Voilà l'enjeu de notre écologie théo-logique : *Que l'homme retrouve sa fierté d'être le responsable de la sauve-garde de la création comme un lieu-tenant de Jésus-Christ, le Bon Samaritain. C'est en agissant ainsi qu'il entrera dans la vraie compréhension du « soumettez la terre » de la Genèse qui n'est rien d'autre que le « prendre soin » auquel le Samaritain de la parabole lucanienne invite l'aubergiste. Nous devons, par conséquent, comprendre que la sauve-garde de notre terre passe par la compassion à l'imitation du Dieu-fait-homme qui nous oblige à en prendre soin. Nous avons donc le devoir de secourir notre terre, devenir son prochain.*

Le prochain n'est donc pas donné d'avance. Qui a été le prochain du blessé de la parabole ? Celui qui s'est approché de lui, le Samaritain. Avec cette parabole, nous nous rendons compte que le *prochain* est une tâche à accomplir, le fruit d'un déplacement afin de *prendre soin*. Nous pouvons y arriver en vue de notre propre transformation et celle de la création tout entière. Cela revient à dire notre responsabilité de *théo-logiser l'écologie*.

⁹³ GESCHÉ, *Le cosmos*, 98.