

## Sauvegarder la création, est-ce une bonne idée ?

Dans le *Journal de son Voyage en Amérique*<sup>1</sup>, Chateaubriand rapporte son exclamation lorsqu'il délaissa son canot devenu inutile face aux rapides de la rivière qu'il empruntait, pour pénétrer dans la forêt nord-américaine: «Qui dira le sentiment qu'on éprouve entrant dans ces forêts aussi vieilles que le monde, et qui seules donnent une idée de la création telle qu'elle sortit des mains de Dieu? »

En cette toute fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, alors que les idées d'évolution n'ont pas encore percé, ce sentiment de toucher la création telle qu'elle était sortie des mains du Créateur pouvait nourrir le romantisme naissant. Découvrir des terres quasiment inviolées par l'homme, et sur ces terres une végétation qui avait résisté à sa pénétration, ne pouvait que faire grandir le sentiment d'harmonie cosmique dont avait soif l'homme qui développait des techniques nouvelles et préparait ainsi un XIX<sup>e</sup> siècle dominé par l'industrie.

Création divine versus artifices humains, tel apparaissait déjà le dilemme qui tarauda la théologie ultérieurement. Tel le manifestait déjà l'alternative dans laquelle sont encore enfermées quantité de personnes aujourd'hui : il faut choisir entre l'activité humaine essentiellement perturbatrice et la belle création divine. Les productions humaines semblent même ontologiquement<sup>2</sup> d'un autre ordre que la création divine.

Aujourd'hui, c'est bien le côté perturbateur, sinon destructeur, de l'industrie humaine qui continue de frapper les imaginations. Les nombreux accidents d'usines chimiques (Seveso en juillet 1976, Bhopal en décembre 1984...) et les catastrophes nucléaires (Tchernobyl en avril 1986 et Fukushima en mars 2011) viennent combiner l'angoisse qu'ils génèrent à celle qui se développe face à la pollution croissante de la planète et ses effets prévisibles, tels que son impact sur le changement climatique.

La nature est en danger, et avec elle, l'homme. Sauvons la nature! Et selon cette perspective, en traduction théologique : sauvegardons<sup>3</sup> la création !

Le thème de la « sauvegarde de la création » est devenu un classique des discours officiels des Eglises après qu'il eut émergé dans le monde des théologiens. Il acquit ses lettres de noblesses grâce à l'*Assemblée œcuménique de Bâle* de 1989 dont le thème était justement «La sauvegarde de la création<sup>4</sup> ». Pourtant l'expression repose sur un malentendu: la création serait la nature sensée être sortie parfaite des mains du Créateur avant que l'homme n'y soit intervenu. Et l'intervention humaine serait seulement lourde de ses effets néfastes.

Une telle attitude suppose qu'existerait une équivalence entre nature et création. Qu'en est-il véritablement tant du point de vue théologique que philosophique ?

Cette attitude suppose également que l'activité humaine étant avant tout perturbatrice ou destructrice, elle est affectée d'un coefficient peccamineux caché. Cela est-il pertinent du point de vue théologique sans nier la possibilité d'inscrire l'activité humaine et ses productions dans le cadre du dessein créateur de Dieu? Il est entendu que ces questions sont posées sous l'horizon de l'appel à la responsabilité de l'humanité vis-à-vis de la «nature».

## La nature versus création ?

Evoquer la Création, c'est convoquer spontanément les deux premiers chapitres de la Genèse<sup>5</sup>. Gn 2 appartient à la tradition ancienne du Dieu artisan qui agence et range des éléments pour le service de l'homme. Il entre en tension avec le premier chapitre à la structure exceptionnelle.

Gn 1 rythmé par les sept jours est un récit qui désigne le monde comme un cosmos intelligible qui trouve son origine et son ordonnancement en Dieu, et en Dieu seul. Non seulement la nature décrite est intelligible, mais c'est une réalité bonne voulue telle par Dieu<sup>6</sup>. Elle se doit donc d'être clôturée par un sabbat que l'homme est appelé à célébrer. Le milieu sacerdotal, auteur de ce texte, s'est plu à articuler pour le peuple en exil à Babylone<sup>7</sup> l'affirmation du Dieu unique et transcendant avec la cosmologie locale dans un texte à visée liturgique. La métaphore temporelle permettant d'exprimer l'acte créateur sert à fortifier l'identité du peuple. Elle lui permet en effet de justifier ses pratiques religieuses hebdomadaires, nécessité vitale afin de résister à l'assimilation dont il pouvait faire l'objet dans une culture si brillante.

En arrière-fond de Gn 1 se trouve donc la cosmologie de la Mésopotamie. Alors, il est vain d'y rechercher une quelconque information scientifique au sens moderne du terme. Par contre, les affirmations théologiques — la transcendance de Dieu, unique source d'un monde qu'il crée bon — appellent leurs corrélats anthropologiques, compte tenu de la théologie mosaïque de l'Alliance. L'homme est créé « mâle et femelle » (v. 27) « à l'image de Dieu ». Il a donc une place unique au sein du créé comme créature entretenant un lien spécifique avec le Créateur. Il reçoit également une mission: « ... remplissez la terre et dominez-la. Soumettez les poissons de la mer... » (v. 28). Comment la comprendre ?

En effet, la domination change de nature selon le type de civilisation dans laquelle elle se déploie. Dans le monde traditionnel, l'homme n'intervient que superficiellement sur la nature, ne semblant pas la modifier, tandis qu'en contexte moderne, l'industrie humaine modifie profondément le monde. C'est ce dernier phénomène qui conduit à penser que l'homme bouleverse la nature, peut-être même la « dénature ». Or cela mérite une plus fine analyse.

Si dans les sociétés traditionnelles, l'activité humaine a moins d'impact, elle n'est pourtant pas neutre. Ses effets apparaissent plus lentement, mais ils sont bien là. Ils sont devenus patents à partir du tournant du néolithique il y a environ dix mille ans. Avec le développement de l'agriculture et de l'élevage, des espèces végétales et animales sont peu à peu

devenues dominantes sur de grandes aires géographiques à cause de la sélection humaine. Parmi les animaux domestiques, le chien est un cas typique de co-évolution avec l'homme. Des types de chats n'existeraient pas non plus sans l'homme. Et nous pourrions allonger la liste. Le phénomène est simplement l'introduction de l'homme par ses activités propres dans le processus évolutif de la nature. Car il faudrait également ne pas oublier que la nature est avant tout un processus évolutif. Ainsi, elle nous échappe absolument en tant que réalité donnée une fois pour toute par Dieu. Son immuabilité est une illusion.

Système évolutif, la nature est aussi devenue une réalité en interaction avec l'homme<sup>9</sup>. La conséquence de cette indissociabilité des effets de l'activité humaine avec ce qu'on appelle encore « nature » est qu'il n'est plus possible de parler d'une création au sein de laquelle interviendrait l'homme. Ce qui n'était que peu perceptible dans les sociétés traditionnelles — lieu d'émergence des Écritures, rappelons-le — est évident de nos jours. Cela explique que les Écritures portent à assimiler nature et création<sup>10</sup>. Or l'artifice est à penser selon son statut philosophique et théologique à partir du contexte de civilisation moderne.

## L'artifice versus « décréation » ?

Les philosophes se sont penchés depuis toujours sur le statut de l'artifice, sur la valeur des productions humaines. Dans cette réflexion, nous retrouvons la question du type de civilisation au sein de laquelle elles se développent.

Le moment du basculement entre deux conceptions de l'artifice humain est l'acte de naissance de la modernité. Il se caractérise par un changement profond du rapport de l'homme avec la « nature » et par un rôle nouveau assigné à la connaissance.

Au temps caractérisé par la quête de connaissance au service de la contemplation — contemplation de la nature ou contemplation de Dieu, son auteur — succède celui du besoin de connaissance afin de dominer, d'exploiter et de mettre la « nature » au service de l'homme<sup>11</sup>.

Dans le premier temps, l'homme était plutôt le bénéficiaire d'une nature prodigue s'il savait lui « donner le coup de pouce » nécessaire pour qu'elle lui offre ce dont il avait besoin.

Dans la seconde période, l'homme s'est donné la posture de maître et possesseur qui prend la nature comme outil de production des besoins qu'il définit. La pointe avancée de cette conception a été critiquée par l'École de Francfort lorsqu'elle a mis en cause le projet moderne de connaissance se développant comme technoscience<sup>12</sup>.

Ayant repéré l'importance de la césure moderne qui conditionne la définition de la nature, de l'artifice, de la connaissance et du statut des productions humaines, que devient la question du point de vue théologique? Comment interpréter les verbes *dominer* et *soumettre* de Gn 1,28 ?

En contexte traditionnel, la domination de l'homme ne met pas en péril la « nature » car ses

moyens sont dérisoires. Mais en contexte moderne, elle peut devenir un péril tellement les capacités de l'homme à modifier en profondeur la « nature » sont importantes, tant du point de vue de la physique que de la biologie. Avant de trancher cette question, il faut l'analyser dans les termes de la théologie du salut.

Lorsque l'homme n'est pas « dangereux », la pensée théologique peut valoriser son activité industrielle dans le cadre créateur sans redouter de graves conséquences. Lorsque les effets pervers de l'industrie humaine sont évidents, leur prise de conscience conduit à culpabiliser l'homme. Le courant écologique a ainsi rendu le christianisme responsable du désastre contemporain<sup>13</sup>. En milieu chrétien, cette accusation trouve des résonances dans les thèses qui valorisent le péché de l'homme et son incapacité foncière à bien agir.

L'enjeu théologique devient donc le suivant : pouvons-nous encore accorder du crédit à l'homme pour réagir et bien conduire ses activités ou devons-nous considérer qu'il est irrémédiablement cause de mal et de malheur? Nous reconnaissons le vieux débat sur la puissance de la grâce face aux effets du « péché originel ». Il n'est pas sûr qu'il puisse être tranché à partir du constat contemporain de l'homme malmenant la nature. En effet, au cours des siècles, divers événements dramatiques causés par l'homme n'ont pas empêché les théologiens de camper sur des positions diverses. Il est urgent de décrypter l'arrière-fond théologique de la position pessimiste qui a quelques racines anciennes.

Illustrons cela par l'écrivain François Mauriac, catholique issu du milieu janséniste du début du XX<sup>e</sup> siècle. Dans son œuvre, il met en scène un certain abbé Alain Forcas<sup>14</sup> qui « se rappelait à son esprit l'enseignement du séminaire » : « Chaque fois que nous faisons le bien, Dieu opère en nous et avec nous ; chaque mauvaise action, en revanche, n'appartient qu'à nous. Pour le mal, nous sommes en quelque sorte des dieux... ». Cette vulgate quasi-janséniste<sup>15</sup> garde son actualité dans de nombreux groupes ecclésiaux. À s'en tenir à cette affirmation, le véritable auteur du bien est Dieu alors que l'homme est l'unique auteur du mal. En filigrane se dessine une figure d'homme intrinsèquement pécheur, alors que la grâce accueillie est pourtant une transformation de l'être de l'homme<sup>16</sup>.

Or en contexte moderne, l'homme est sujet de ses actions. Alors selon cette perspective, il ne peut qu'être producteur de mal. Il ne peut pas être sujet au sens fort d'une œuvre bonne. Cela signifie qu'il ne peut pas être associé à Dieu créateur, selon l'appel de Gn 1,28, sans nécessairement mettre à mal le monde créé. Et cela signifie que l'accueil de la grâce ne fait pas de lui un sujet partenaire de Dieu dans le cadre de l'Alliance en Jésus-Christ. De manière insidieuse, les positions éco-pessimistes véhiculent une théologie de l'homme sur lequel la grâce n'a pas d'effet tangible. Sans naïveté, est-il possible de redonner une place positive à l'homme au côté du Créateur?

## **L'homme participant à l'œuvre créatrice**

Dans les temps modernes, la prise en compte de l'activité humaine au sein de l'œuvre créatrice de Dieu a conduit à des positions fortes convergeant dans l'affirmation que l'homme est

co-créateur. Nous sommes véritablement aux antipodes de la position analysée ci-dessus. La force de cette expression théologique reflète un optimisme foncier dans les bienfaits de l'activité humaine, mis en relief par les courants philosophiques du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>17</sup>. En milieu chrétien, Pierre Teilhard de Chardin s'est fait le chantre de cette position<sup>18</sup>. Pourtant, elle véhicule une ambiguïté importante. D'un point de vue strict, seul Dieu est créateur<sup>19</sup>, c'est-à-dire faisant advenir à l'être une réalité autre que lui, le créé. L'homme n'a pas cette capacité, quoiqu'il agisse en profondeur dans le monde pour le transformer.

Outre cette difficulté théologique, affirmer que l'homme est co-créateur induit l'idée qu'il est démiurge via l'artifice qu'il introduit dans la « nature ». C'est alors lui octroyer un rôle qui fait qu'il n'a plus de compte à rendre à personne dans cette activité. C'est nourrir l'irresponsabilité si des digues éthiques ne sont pas bâties.

En réaction à une telle ambition, et pour sauver la nature mise à mal par l'industrie humaine, s'est imposée depuis trois décennies l'idée de « sauvegarde de la création ». L'analyse a déjà montré les ambiguïtés théologiques de cette expression. De plus, cette conception ne permet plus de penser la nouveauté produite par l'homme dans le monde. La visée est celle de la conservation.

*L'Assemblée œcuménique* de Bâle dessine la mission de l'homme comme celle d'un intendant qui doit « conserver et promouvoir l'intégrité de la création ». La formule sous-entend une immuabilité intenable comme cela a été montré plus haut. Et il faut dire que l'intégrité « est une notion en fin de compte assez statique »<sup>20</sup>. D'autres désignations de l'homme comme gérant, par exemple, ne modifient pas substantiellement la question. Si l'homme co-créateur pouvait faire de l'ombre à Dieu, l'intendant chargé de la sauvegarde serait un gardien de musée !

En affirmant cela, nous ne nions pas la nécessité d'une prise de conscience responsable des problèmes engendrés par l'activité humaine dans le processus naturel. Elle peut être assumée au sein de la conception de l'« homme participant à l'œuvre créatrice » telle que nous la proposons.

L'œuvre créatrice est de Dieu seul dans son sens fort. L'homme y est participant au titre de sa vocation unique au sein du créé et de l'appel de Dieu. Il y participe donc en tant que créature.

Cette première remarque nous permet d'évincer les difficultés liées à la désignation de l'homme comme « co-créateur ». Et d'autre part, l'expression « participant à l'œuvre créatrice » ouvre des possibles non limités. Elle redonne de la valeur à l'activité de l'homme, permet d'envisager qu'il déploie toutes ses potentialités, finalement d'honorer le dynamisme de vie qui l'anime. Il reste à répondre à ceux qui lui dénie cette possibilité parce qu'il serait essentiellement cause de mal en précisant en quoi consiste cette participation.

L'interprétation chrétienne de l'acte créateur permet d'éclairer le point. Dieu est créateur par sa Parole (Jn 1,3), le Fils (He 1,2), identiquement le Christ Jésus. L'homme accueillant

par le Christ la grâce du salut retrouve le sens du dessein de Dieu d'une volonté bonne et la capacité à l'accomplir. Ainsi porté, il peut répondre à l'appel de Gn 1, 28 sans trahir le désir de Dieu : créer, c'est faire émerger une réalité bonne. Participer à la création pour l'homme permet de donner de la consistance à son action. Grâce au Christ, il devient co-auteur de la création dans l'ordre qui est le sien. La libération de sa tendance au mal (le péché originel) par le Christ lui donne toute latitude pour choisir d'entrer de manière responsable dans la perspective divine. Cette perspective permet de prendre en compte la dynamique de vie sise au cœur de l'homme, tout en la combinant au sens de la responsabilité nécessaire pour relever les défis lancés par l'interaction toujours plus profonde entre l'artifice et la «nature».

Plutôt qu'à sauvegarder la création, l'homme est appelé à participer à l'œuvre créatrice grâce au Christ. Ainsi il devient co-auteur de l'œuvre de Dieu sans usurper son statut d'unique Créateur. Et il peut mettre toutes ses énergies à discerner le Point Oméga du monde, bassin d'attraction de tout le créé, afin d'orienter son action ou d'en corriger les dérives. Le Christ rend à l'homme sa dignité de co-auteur du créé en le rendant participant de l'œuvre créatrice. Ainsi l'artifice dans sa finalité bonne appartient de droit à la création.

**Bernard MICHOLLET**

**Paru dans :** Lettre aux Communautés n°261, août-septembre 2011  
<http://catholique-mission-de-france.cef.fr>

1. CHATEAUBRIAND, François Rend (de), Voyage en Amérique dans Itinéraire de Paris à Jérusalem suivi des Voyages en Amérique, etc., etc., to. II, « Œuvres complètes de Chateaubriand », Paris, Penaud Frères, 1850, p. 216.
2. L'essence même des productions humaines viendrait d'ailleurs que du monde créé.
3. Nous laissons le verbe sauver à ses usages théologiques classiques.
4. Le terme anglais retenu était même *integrity*. Tchémobyl était encore « chaud ».
5. Ce réflexe ne doit pas faire oublier d'autres textes tels que Ps 104, 1-35; la 40,12-26; Job 38,1 à 42, Pr8, 22-31 ; et les nombreux passages du livre de la Sagesse. L'affirmation de la création ex nihilo se trouve dans le Deuxième livre des Martyrs d'Israël, 2 M 7, 28 «Je te conjure, mon enfant, regarde le ciel et la terre, contemple tout ce qui est en eux et reconnais que Dieu les a créés de rien [littéralement ne les a pas faits de choses qui étaient] et que la race des hommes est faite de la même manière.» (Trad. : TOB)
6. Dans l'Orient ancien, le monde était le «produit dérivé» d'un combat entre les dieux (Cf. Cahiers Évangile n° M-Supplément, La création et le déluge d'après les textes du Proche-Orient ancien, COLLECTIF, 1988).
7. Les spécialistes font remonter à cette époque la rédaction de Gn 1, soit la période 597-53 8 av. L-C.
8. Les traductions permutent sans difficulté les deux verbes *dominer* et *soumettre*. L'hébreu montre qu'il est difficile de nier le caractère «domination». Alors tout relève de l'interprétation.
9. Un plus long développement serait utile pour étayer cette idée, mais le lecteur pourra sans peine poursuivre le raisonnement pour son propre compte. -
10. Les Écritures font aussi une place de choix au monde invisible.
11. Le projet de soumettre la nature aux besoins de l'homme qui émerge à la Renaissance est explicité par Francis Bacon (1561-1626).
12. Dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, la théorie critique de l'École de Francfort dénonce la technoscience (imbrication de la technique et du savoir) comme étant l'outil du «totalitarisme de la philosophie des Lumières».
13. Le thème apparaît dans toute sa virulence dans un article de Lynn White en 1967.
14. MAURIAC, François, Les anges noirs, Paris, Grasset, 1936, p. 196.
15. La doctrine & Jansénius (1585-1638) va plus loin encore en affirmant qu'aucune action humaine n'est proprement bonne. Elle est toujours peccamineuse.
16. Sur ce point porte la divergence entre la doctrine luthérienne de la nature, totalement viciée par le péché, et la doctrine catholique traditionnelle de la nature seulement blessée par le péché. Dans le premier cas, la grâce donnée ne permet pas la transformation d'une nature perdue (il faut une recréation). Dans le second cas, la nature blessée est «récupérable» (la nature est sauvée et accomplie).
17. Il est aisé de reconnaître l'impact du hégélianisme et du scientisme dans cette perspective.
18. En réalité, la position de Teilhard est plus subtile que cela car il fait jouer au Christ le rôle déterminant de « Point Oméga » donnant par là sa place à la grâce.
19. Le verbe hébreu *barah* n'est utilisé que pour l'action divine de créer.
20. Euvé, François, Christianisme et Nature. Une création à faire fructifier, Paris, Supplément à Vie Chrétienne, n° 501, 2004, P. 26.