

HUMANITÉS ENVIRONNEMENTALES

BERNARD N. SCHUMACHER (ÉD.)

VA, RÉPARE NOTRE MAISON COMMUNE !



Academic Press
FRIBOURG FREIBURG

HUMANITÉS ENVIRONNEMENTALES

Vol. 3

Comité scientifique de la collection

Damien Delorme

Christian Grosse

Christophe Monnot

Christian Schlenker

La collection « Humanités environnementales » explore les liens entre les enjeux écologiques, les conceptions du monde et les courants sociaux contemporains à travers une approche interdisciplinaire. Inclusive et offrant un pendant à ses homonymes anglophones, la collection assume ainsi un positionnement éditorial fort et permet une large interdisciplinarité. Croisant histoire, sciences sociales, sciences des religions, théologie, philosophie et éthique environnementale, elle analyse les transformations des discours, des pratiques et les imaginaires face aux crises écologiques actuelles. Cette collection vise à éclairer les dimensions fondamentales, éthiques et sociales des débats environnementaux, en articulant héritages traditionnels et perspectives critiques sur la relation entre humanité et nature.

HUMANITÉS ENVIRONNEMENTALES

BERNARD N. SCHUMACHER (ÉD.)

VA, RÉPARE NOTRE MAISON COMMUNE !



Academic Press
FRIBOURG FREIBURG

© 2026 Academic Press
Chiron Media Sàrl
Avenue de Tivoli 3
1700 Fribourg-Freiburg
Suisse

www.academicpress.ch
Service éditorial : editorial@academicpress.ch
Service de vente, promotion, droits, service de presse : distribution@academicpress.ch

ISBN du livre en version pdf : 978-2-88981-119-9

DOI : 10.55132/vrnm172

Lien DOI : <https://doi.org/10.55132/vrnm172>

ISBN du livre en version brochée : 978-2-88981-118-2

Publié avec le soutien du Fonds national suisse de la recherche scientifique.

Ce livre est sous licence :



Cette licence permet à d'autres de remanier, d'adapter et de s'appuyer sur ce travail à des fins non commerciales. Bien que leurs nouvelles œuvres doivent également faire référence à ce travail et être non commerciales, ils ne sont pas tenus d'accorder une licence à leurs œuvres dérivées selon les mêmes conditions.

Image de couverture : ©Hannah Vaughn

INTRODUCTION

AU CŒUR DE LA CRISE ÉCOLOGIQUE ET SOCIALE, UNE CERTAINE CONCEPTION DE L'ÊTRE HUMAIN

Bernard N. Schumacher

Lorsque le défunt pape François, il y a plus de dix ans, a lancé son appel pressant à réparer notre maison commune, il était mû par l'intuition que « tout est lié ». Qu'est-ce que cela signifie ? La crise écologique, dont on ne cesse de parler, et la crise sociale sont en réalité deux facettes d'une même crise. On a coutume de croire que la première crise risque de provoquer dans les décennies à venir d'importantes conséquences au plan social : que l'on songe à la montée des eaux, à la disparition d'îles ou de zones côtières, à des sécheresses plus grandes, à des vents violents, à des éboulements de pans de montagnes ou de collines, à des tremblements de terre, etc. Ces événements pourraient entraîner beaucoup de conséquences sur la vie en société, que ce soit sur un plan aussi bien local qu'international. Pensons par exemple aux crises migratoires pour raisons écologiques. Si l'appel de François prend en compte le lien qui existe entre les deux crises – la crise sociale serait la conséquence de la crise écologique –, il prend ses distances vis-à-vis de la tendance actuelle qui vise à réduire cette dernière à un problème à résoudre en vue de la survie de la société, autrement dit à un problème technique dont la solution reviendrait à la raison instrumentale. Il propose plutôt de déplacer le débat quant au lien entre les deux crises en recherchant leur origine commune. Celle-ci se trouve dans la manière de concevoir l'être humain, propre à la culture occidentale depuis plusieurs siècles. Cette anthropologie commune aux Occidentaux, omniprésente, réduit la raison à la dimension de l'utile et du mesurable, du calculable, tandis qu'elle « libère » la volonté humaine, lui octroyant la possibilité de dicter les grandes lignes morales sans se référer à une nature humaine. Toutefois, cette « libération » a des conséquences éthiques et sociales significatives, notamment à l'égard des plus vulnérables, du

commencement de leur existence jusqu'à leur mort. Or, cette conception de l'être humain se trouve au fondement de la crise écologique et sociale, raison pour laquelle le pape François ne cesse de souligner que « tout est lié ». La crise écologique révèle ainsi une crise plus profonde qui est de l'ordre de l'anthropologie pensée à un niveau philosophique et théologique. Les différents auteurs de cet ouvrage rappellent chacun à leur manière que « tout est lié ». Les textes publiés rassemblent des contributions issues d'une journée d'études organisée à l'occasion des dix ans de la publication de *Laudato si'* autour de trois thèmes : la sauvegarde de la maison commune et l'écologie intégrale, la fraternité (avec des questions autour de l'accueil de l'étranger et de la paix), et la dignité de l'être humain dans le contexte du paradigme technocratique, tout en soulignant l'exigence de revenir à un paradigme fondé sur la fraternité.

Pierre Coulange, dans la première contribution, « Réflexion systémique sur *Laudato si'* », souligne que la vision systémique de l'approche écologique du pape François repose bien sur la formule « tout est lié ». Celle-ci renvoie à la cohérence de la Création, mais aussi aux relations entre l'être humain, la nature, ses congénères et Dieu. L'écologie ne concerne plus le seul plan de la nature, elle se fait intégrale : elle englobe les dimensions environnementale, sociale, anthropologique et spirituelle. L'auteur critique le paradigme technocratique qui génère un système matérialiste qui associe la finance, la technique et la bureaucratie. Sans condamner la technologie en elle-même, il alerte à propos de la logique de profit à court terme et du danger de l'absence de toute réflexion éthique, tout en montrant les liens entre la dégradation de la nature et la pauvreté, laquelle débouche sur une crise socio-environnementale. Il souligne l'importance pour l'homme de demeurer au centre de la Création, ce qu'il appelle un « anthropocentrisme situé », c'est-à-dire humble, respectueux du cosmos et solidaire du reste de la Création. En conclusion, il rappelle l'exigence d'une conversion pour le bien de l'écologie qui interviendrait au plan de l'éducation et engagerait l'homme à trouver des solutions durables.

Dans sa contribution « Écologie intégrale : une écologie des relations », Elena Lasida développe quant à elle l'idée que le vivant ne se définit pas par ses besoins, mais bien plutôt par la qualité des relations qu'il entretient avec la Terre, les autres et Dieu. Elle propose de décliner cette écologie des relations autour de trois principes structurants. Le premier stipule que tout est lié : les aspects environnementaux, sociaux et spirituels constituent une même trame. La nature n'est pas un simple décor, mais un milieu auquel nous appartenons. Le deuxième nous rappelle que tout est donné : la Terre est un don à partager. On peut donc concevoir la gratitude et la gratuité comme des dispositions essentielles de notre être. Le troisième atteste que tout est fragile : la

vulnérabilité de la Création nous renvoie à une dimension de renouveau et de conversion. Elle met ces trois intuitions en relation avec trois courants de pensée contemporains : la mésologie d'Augustin Berque montre que l'être et son milieu se coproduisent (la réalité est relationnelle) ; la résonnance de Hartmut Rosa souligne que le sujet et le monde s'affectent mutuellement ; l'écobiographie de Jean-Philippe Pierron invite à se comprendre comme un être relié ouvert à la disponibilité et à l'attention au vivant. Pour conclure, elle décline trois implications existentielles : la richesse doit intégrer la qualité des relations humaines avec la nature ; la foi est une relation vivante avec ce qui transcende ; enfin, la culture est une dynamique relationnelle commune.

Guillermo Kerber expose ensuite les thèses centrales de l'exhortation apostolique *Laudate Deum*, publiée en 2023, dans la contribution « *Laudate Deum* : le défi de la crise climatique ». Il le fait à partir d'expériences de terrain, comme le sous-titre « Relecture chronologique et pastorale à partir d'expériences de terrain » le souligne. Il rappelle que les phénomènes extrêmes – la hausse des températures et la fonte des glaces –, sont désormais avérés, et que leur origine est anthropique, car liée aux activités humaines depuis la révolution industrielle. Il souligne les enjeux éthiques du changement climatique en se référant à la notion de péché structurel en lien avec le paradigme technocratique, lequel conçoit la nature comme une simple ressource. Il rappelle que l'être humain fait partie intégrante de la Création et que la logique du profit l'empêche de formuler toute prise de conscience écologique authentique. Il rappelle par ailleurs que, suite à l'échec des accords sur le climat conclus à Kyoto et à Paris, le pape François a invité à une reconfiguration du multilatéralisme plus juste, davantage orienté vers le bien commun. Enfin, il appelle à une conversion au bénéfice de l'écologie, tout à la fois personnelle et communautaire, qui impliquerait notamment d'entretenir une relation plus contemplative et respectueuse vis-à-vis de la Création.

Jacques-Benoît Rauscher propose quant à lui de « Relire les positions de François sur l'accueil de l'étranger à la lumière de *Laudato si'* ». Dans un premier temps, il concentre son attention sur la démarche de l'encyclique caractérisée par une approche qui valorise le registre de la complexité des situations au plan de l'action et du dialogue, refusant les solutions « clés en main ». Cet esprit de nuance, que l'on retrouve dans *Amoris Lætitia*, contraste fortement avec le ton adopté par François sur la question migratoire. Sur ce terrain, le pape tend à établir une norme qui ne souffre aucune exception, comparant l'importance de l'accueil du migrant aux principes non négociables de l'éthique, ce qui

laisse peu de place à la complexité politique et au discernement en fonction des différents contextes. L'auteur suggère que ce manque de souplesse et d'ouverture à la complexité, propre à l'approche de *Laudato si'*, est une des causes de la réception mitigée à propos du discours sur les migrants. Il développe dans un second temps sa réflexion sur les notions de sobriété et de « nécessaire ». Il rappelle alors le lien théologique entre les migrations et la destination universelle des biens : l'étranger a le droit d'accéder aux ressources d'un autre territoire s'il est dans le besoin, une définition qui reste cependant souvent floue. Appliquant la même logique de la sobriété aux migrations, il en souligne deux conséquences positives. Cela permet, d'une part, aux pays riches de dédramatiser l'accueil – le fait de partager ne signifie pas de se priver du nécessaire, mais uniquement de renoncer à un superflu –, et, d'autre part, de distinguer l'accueil impératif (dicté par la nécessité vitale du migrant) des autres formes de migration qui peuvent faire l'objet d'un discernement de la part du politique.

Luc-Thomas Somme aborde de son côté le thème de « La paix, chemin de conversion écologique ». Il se réfère notamment aux messages du pape François à l'occasion de la Journée mondiale de la paix, lesquels s'inscrivent dans la dynamique de *Laudato si'* et de *Fratelli Tutti* où les notions de fraternité, de paix et d'écologie intégrale sont intimement articulées. Il souligne que la violence envers la nature nourrit la violence sociale, et que l'exploitation abusive de la Création entraîne l'hostilité entre les hommes. L'appel à la conversion au bénéfice de l'écologie transforme toutes les relations : avec la Création, les autres, et Dieu. La cause en est la reconnaissance de la générosité du Créateur. Cela conduit à une « joyeuse sobriété », signe de fraternité et de justice. L'auteur affirme que la paix et l'écologie sont deux dimensions inséparables de relations harmonieuses : si l'une est altérée, l'autre l'est également. Après avoir examiné les fondements bibliques de la paix, il insiste sur la relation intrinsèque entre la justice sociale, la paix et le souci de la Création. L'appel à la conversion implique non seulement un repentir, mais aussi une transformation intérieure et une réconciliation qui ne se situent pas seulement sur un plan personnel, mais aussi communautaire et social. Cette conversion concerne également les institutions et les choix économiques à faire, car il ne saurait y avoir de paix durable sans justice écologique. Cette conversion se caractérise enfin par une dimension eschatologique qui rappelle l'importance de l'espérance et du signe prophétique de la restauration telle qu'elle nous est promise.

Paul Dembinski développe quant à lui « La notion de “paradigme technocratique”, son apport, ses composantes et ses antécédents » en rappelant la centralité de cette notion dans *Laudato si'*, tout en la

replaçant dans l'histoire de la doctrine sociale de l'Église. Ce paradigme se caractérise par un système de domination qui résulte de l'alliance entre la technologie et la finance, ce qui implique une logique de croissance infinie au détriment de l'homme et de la nature. Un tel système repose sur trois éléments qui se renforcent mutuellement : une structure de pouvoir centralisée (technocratie), une rationalité asservie à la rentabilité économique, et une fragmentation du savoir (spécialisation) qui empêche de saisir la complexité du réel. L'auteur insiste sur l'appel de François à une révolution culturelle qui impliquerait non seulement de ralentir, mais aussi de rétablir des limites éthiques. Il rappelle par ailleurs que la critique envers le paradigme technocratique s'inscrit dans la continuité de divers documents pontificaux depuis *Rerum Novarum*. En conclusion, il met en lumière l'apport fondamental de plusieurs auteurs chrétiens, dont Georges Bernanos, Romano Guardini et Jacques Ellul, qui appellent tous trois à reprendre le contrôle moral et spirituel sur la technique afin d'éviter un effondrement civilisationnel.

Bernard Schumacher, dans la contribution « Prendre soin du plus faible et "l'oindre de dignité" » expose les conséquences éthiques de la crise écologique due à la crise anthropologique. Celle-ci a une double origine. Premièrement, le paradigme technocratique, hérité de la modernité cartésienne, réduit la nature et le corps humain à des mécanismes sans finalité intrinsèque, soumis à la domination et à l'efficacité technique. Deuxièmement, la démesure anthropocentrique exalte l'autonomie absolue du sujet. La volonté subjective devient alors l'unique source des valeurs, au mépris de l'existence de vérités morales objectives et d'une nature humaine reçue. Cette vision conduit certains penseurs contemporains à réduire la dignité à la seule capacité d'autonomie, ce qui exclut de fait ceux qui ne peuvent plus l'exercer. Après avoir distingué plusieurs sens subjectifs de la notion de dignité, il rappelle ce qu'est la dignité ontologique. Celle-ci est inaliénable, car elle ne dépend ni de la performance ni de l'exercice de l'autonomie, mais bien plutôt de l'appartenance à la nature humaine. L'auteur conclut qu'il est impératif de valoriser la personne pour ce qu'elle *est*, et non pour ce qu'elle *fait*, ou en vertu de quelconques performances. Il s'agit de poser sur la personne vulnérable un regard d'amour, un regard qui l'« oint de dignité ».

La contribution de Thierry Collaud s'intitule « Au-delà du paradigme technocratique, retrouver le paradigme fraternel ». Se référant à la figure historique d'Antonio de Montesinos, qui prend la défense des droits des Indiens à Saint-Domingue, il oppose le paradigme technocratique au paradigme fraternel qu'il juge urgent de restaurer. Le modèle technocratique se caractérise par trois dérives majeures : une objectivation des êtres, réduits à des fonctions utilitaires dans des

échanges contractuels ; une autosuffisance qui prétend tout mesurer et exclut le mystère divin ; une domination captatrice enfin qui ne voit le monde que comme un stock de ressources à consommer. L'auteur propose de revenir au paradigme fraternel originel en opérant trois inversions. Premièrement, il faut passer de la transaction à une « relationnalité fraternelle » inconditionnelle, où l'autre est reconnu comme un visage, non comme un prestataire. Deuxièmement, l'autosuffisance doit céder la place à une « hospitalité mystérieuse », qui reconnaîtrait l'étranger comme porteur de Dieu et consentirait à notre interdépendance mutuelle. Enfin, la domination doit s'effacer devant le « don bienveillant », une dynamique de gratuité et de sortie de soi qui accepterait la dépendance. L'auteur appelle en conclusion à une transition vers un « paradigme sabbatique » : il s'agirait de suspendre notre volonté de maîtrise et de « faire » pour retrouver la joie de l'« être » en présence de Dieu.

Michaël Gonin, dans sa contribution « Va, répare notre maison commune, mais pas tout seul ! », affirme que l'engagement face aux enjeux écologiques se doit d'être communautaire. Il se caractériserait par le fait d'abandonner l'illusion d'une solution purement technologique au profit d'une approche holistique. Il faudrait délaissier le mythe du « super-héros solitaire » au profit d'une dynamique communautaire. L'auteur renvoie à une expérience vécue à Brooksdale, laquelle met en lumière plusieurs forces vitales de la communauté. Cette dernière est vecteur de motivation et de soutien : le groupe entraîne l'individu sans en faire un membre parmi d'autres, ce qui permet à chacun d'avancer à son rythme sur sa propre voie. La communauté apporte également une légitimité face aux doutes. Elle substitue à une culpabilité invalidante l'acceptation des limites et des échecs, ce qui crée un espace de liberté et d'ouverture. Enfin, elle facilite le partage de ressources pratiques, ce qui rend possible de changer de vie sans qu'on se sente aussi seul qu'en dehors d'elle. Cette démarche s'inscrit dans une théologie de la Création : la nature est respectée comme œuvre de Dieu et non comme simple ressource. L'auteur conclut que la réponse à la crise socio-environnementale ne viendra pas de héros parfaits, mais de « gens bien » ordinaires qui, portés par un amour réel, accepteront d'agir humblement ensemble, en ajustant des actions locales à une vision globale.

L'appel à une action commune mue par l'amour – compris comme charité, amitié et *eros* – implique que la personne ne soit pas définie d'abord comme un sujet indépendant et autofondé dont toute relation serait d'ordre contractuel ainsi que le voudrait notre culture postmoderne hyper-libérale. Dans pareille culture, la crise écologique, et les injustices sociales et éthiques qu'elle entraîne, n'a guère de chance d'être résolue. Il faudrait pour y parvenir une conversion culturelle qui

consisterait à reconnaître que l'être humain n'est pas d'abord un être totalement indépendant, une pure volonté assortie d'une raison instrumentale, mais qu'il est fondamentalement un être vivant rationnel dépendant, ainsi que le montrent notamment les relations familiales.

L'enjeu autour de l'actuelle crise écologique n'est donc pas d'abord d'ordre purement écologique, ainsi qu'on l'entend habituellement, mais bien plus fondamentalement d'ordre anthropologique. Sortir de cette crise implique de consentir à l'existence non seulement d'une nature en général, mais tout particulièrement d'une nature humaine au sein de laquelle on découvre la finalité à laquelle l'être humain est appelé au plan individuel aussi bien que communautaire. L'appel à une écologie intégrale implique de consentir à la profonde dépendance de l'être humain en tant qu'être de raison incarné et créé. L'enjeu consiste à admettre humblement qu'il n'est pas le maître et possesseur de la nature, mais plutôt le gardien d'une nature qu'il a reçue en héritage et dont il fait partie. Cela permettrait d'espérer non seulement sortir de la crise écologique, mais aussi d'espérer fonder des relations humaines plus justes, et de respecter la dignité de tout être humain tout au long de sa vie.

RÉFLEXION SYSTÉMIQUE SUR *LAUDATO SI'*

Pierre Coulange

L'originalité de la pensée sociale du pape François consiste à prendre de la hauteur pour envisager les questions sociales et environnementales en lien les unes avec les autres ; je voudrais montrer la fécondité et la pertinence de cette approche systémique qui conduit à un véritable renouvellement. Le maître mot de cette méthode peut se résumer par l'expression « tout est lié ». D'où cela vient-il et quelles en sont les répercussions ? On peut légitimement s'interroger sur ce « tout ». Il prend d'abord le sens du « tout » de la Création : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait et cela était très bon. »¹ (*wayar' Elohim 'et kol acher 'asa wehine tov me'od*). Le tout (*kol*) du « tout ce qu'il avait fait » illustre déjà la cohérence d'un système créé. La création apparaît comme un système bon et stable. Mais le « tout est lié » n'implique pas seulement le créé ; dans l'optique du pape François, le tout est lié implique tout autant les relations de l'homme à la nature, que des hommes entre eux et aussi la relation de l'homme à Dieu. Ce sont ces trois relations qui sont blessées et qu'il importe de considérer de façon systémique. Dans *Laudato si'*, apparaît une relation entre la création et la fragilité, la précarité de la vie humaine et de la création : c'est ainsi que l'écologie est pensée de façon intégrale. Cette approche se démarque à la fois des courants exclusivement naturalistes, et d'un anthropocentrisme qui négligerait les externalités nuisibles.

Le numéro 16 de l'encyclique *Laudato si'* souligne les axes majeurs de cet enseignement social ; il montre comment le « tout est lié » se décline avec d'autres axes tout aussi fondamentaux : la critique du nouveau paradigme technocratique ; je renvoie pour ce sujet à la contribution de Paul H. Dembinski « Enjeux totalisants du paradigme technocratique »² ; l'intime relation entre les pauvres et la fragilité de la

¹ Gn 1, 31.

² Voir Paul H. DEMBINSKI, « Les antécédents de la critique radicale du paradigme technocratique », in Pierre COULANGE & Paul H. DEMBINSKI, *Écologie et technologie*,

planète, et encore « la recherche d'autres façons de comprendre l'économie et le progrès »³. Nous sommes en présence des trois éléments fondamentaux du « tout est lié »⁴.

1. La critique d'une société dominée par la technique

1.1 Le paradigme technocratique et sa dimension systémique

Le pape dénonce ce qu'il y a de systémique dans le renforcement mutuel de la technique et de la bureaucratie, associée à la finance.

L'homme, lorsqu'il est confronté à une culture technoscientifique, se trouve pour ainsi dire contraint et souvent privé de liberté et de discernement ; c'est le propre de l'idolâtrie, celle que dénonce par exemple William Cavanaugh.

Mais dans la pensée sociale de François, c'est le système qui est pointé du doigt, davantage que les éléments qui le composent. Car le progrès n'est pas mauvais, ni la technique, ni le désir de produire et de lutter contre la rareté : « la techno-science, bien orientée non seulement peut produire des choses réellement précieuses pour améliorer la qualité de vie de l'être humain [...] mais encore est capable de produire du beau »⁵. Il ne s'agit pas d'une critique systématique des techno-sciences, mais de la dénonciation d'un matérialisme qui n'est pas digne de la véritable rationalité humaine. Le matérialisme à outrance est un reflet du vide spirituel de nos contemporains, et c'est cette culture qui est dénoncée :

Quand les personnes deviennent autoréférentielles et s'isolent dans leur propre conscience, elles accroissent leur voracité. En effet, plus le cœur de la personne est vide, plus elle a besoin d'objets à acheter, à posséder et à consommer. Dans ce contexte, il ne semble pas possible qu'une personne

Saint-Maurice, Éd. St-Augustin, 2021, p. 97-133. Voir aussi *infra*, Paul H. DEMBINSKI, « La notion de "paradigme technocratique", son apport, ses composantes et ses antécédents ».

³ Signalons ici l'intéressant ouvrage collectif de Bertrand HÉRIARD DUBREUIL (dir.), *La pensée sociale du pape François*, La Chaux-de-Fonds, Ceras – Lessius, 2016. Je m'inspire en particulier d'un article de Christoph THEOBALD, « L'enseignement social de l'Église selon le pape François » paru dans ce collectif, p. 11-29.

⁴ Plus exactement, il faudrait dire que, dans le paragraphe 16, la proposition « tout est lié » apparaît non seulement comme l'un des grands axes de l'encyclique, mais qu'en réalité, il s'agit de l'axe central qui se retrouve dans tous les points d'insistance de la lettre du pape. Cette expression n'apparaît pas moins de neuf fois dans l'encyclique.

⁵ Pape FRANÇOIS, *Loué sois-tu – Laudato si'*. *Sur la sauvegarde de la maison commune*, Lettre encyclique, Paris/Montrouge, Cerf, Mame/Bayard, 2015, n° 103, p. 84-85.

accepte que la réalité lui fixe des limites. À cet horizon, un vrai bien commun n'existe pas non plus⁶.

1.2 Le paradigme technocratique et la finance

Le lien entre finance et technologie est potentiellement dangereux s'il est privé d'une éthique correspondante⁷. La technologie pourrait bien être servante du progrès, fournissant des solutions aux problématiques de l'humanité, y compris environnementales, mais en réalité, le lien entre technologie et finance risque d'introduire un biais systémique : la quête exclusive de solutions financièrement lucratives.

Quant aux pouvoirs publics, le pape François estime qu'ils sont lents à intervenir :

On peut seulement s'attendre à quelques déclarations superficielles, quelques actions philanthropiques isolées, voire des efforts pour montrer une sensibilité envers l'environnement, quand, en réalité, toute tentative des organisations sociales pour modifier les choses sera vue comme une gêne provoquée par des utopistes romantiques ou comme un obstacle à contourner⁸.

Or précisément, parce que tout est lié, il importe de prendre en compte d'autres critères que celui du rendement à court terme.

La technologie, liée aux secteurs financiers, qui prétend être l'unique solution aux problèmes, de fait, est ordinairement incapable de voir le mystère des multiples relations qui existent entre les choses, et par conséquent, résout parfois un problème en en créant un autre⁹.

Il ne s'agit pas d'une critique de la rationalité financière en soi, mais du fait qu'elle se situe en dessous de la véritable rationalité, cette rationalité supérieure qui serait celle de la foi, de la recherche du bien commun intégral. Que manque-t-il pour servir le bien commun ?

Une science qui prétendrait offrir des solutions aux grandes questions devrait nécessairement prendre en compte tout ce qu'a produit la connaissance dans les autres domaines du savoir, y compris la philosophie et l'éthique sociale. Mais c'est une habitude difficile à prendre aujourd'hui¹⁰.

⁶ *Ibid.*, n° 204, p. 160-161.

⁷ P. H. DEMBINSKI, « Les antécédents de la critique radicale du paradigme technocratique », *op. cit.*, p. 102. Voir aussi *infra*, Paul H. DEMBINSKI, « La notion de "paradigme technocratique", son apport, ses composantes et ses antécédents », p. 58.

⁸ Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 54, p. 48-49.

⁹ *Ibid.*, n° 20, p. 22-23.

¹⁰ *Ibid.*, n° 110, p. 90-91.

1.3 L'appel à un surcroît d'éthique

L'exigence d'éthique devrait être proportionnelle au pouvoir créatif de l'humanité : la crise écologique naît d'un décalage entre les immenses potentialités de nos civilisations modernes et le manque d'éthique.

Le fait est que "l'homme moderne n'a pas reçu l'éducation nécessaire pour faire un bon usage de son pouvoir"¹¹, parce que l'immense progrès technologique n'a pas été accompagné d'un développement de l'être humain en responsabilité, en valeurs, en conscience. Chaque époque tend à développer peu d'auto-conscience de ses propres limites¹².

Pourtant, *Laudato si'*, dans la tradition de toute la doctrine sociale de l'Église, ne renonce jamais à l'espérance chrétienne. Elle refuse tout déterminisme en s'appuyant sur une anthropologie chrétienne : faire confiance à la grâce de Dieu, à la capacité de l'homme à s'orienter vers le bien :

tout n'est pas perdu, parce que les êtres humains, capables de se dégrader à l'extrême, peuvent aussi se surmonter, opter de nouveau pour le bien et se régénérer, au-delà de tous les conditionnements mentaux et sociaux qu'on leur impose. Ils sont capables de se regarder eux-mêmes avec honnêteté, de révéler au grand jour leur propre dégoût et d'initier de nouveaux chemins vers la vraie liberté. Il n'y a pas de systèmes qui annulent complètement l'ouverture au bien, à la vérité et à la beauté, ni la capacité de réaction que Dieu continue d'encourager du plus profond des cœurs humains¹³.

L'enseignement social de l'Église en appelle à la responsabilité des acteurs, à leur capacité créative, à leur potentialité de créer des ponts, de la solidarité, du dialogue là où tout semble perdu.

2. Le lien entre les pauvres et la terre

La pertinence de cette écologie intégrale, apparaît dans le fait que l'homme est présenté comme à la fois prédateur et victime. Ce n'est pas seulement la nature qui est atteinte, mais aussi les plus fragiles. L'option pour les pauvres est inséparablement une option pour la terre¹⁴ ; « il n'y a pas deux crises séparées, l'une environnementale et l'autre sociale »¹⁵. C'est là que le concept d'écologie intégrale acquiert toute sa pertinence, car il permet de traiter d'écologie en ayant en arrière-plan le sous-

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, n° 105, p. 85-86.

¹³ *Ibid.*, n° 205, p. 161.

¹⁴ Grégoire CATTI, « L'option préférentielle pour les pauvres selon le pape François », in B. HÉRIARD DUBREUIL (dir.), *La pensée sociale du pape François*, op. cit., p. 31-45.

¹⁵ Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, op. cit., n° 139, p. 112-113.

bassement judéo-chrétien qui nous rend attentifs au prochain, au bien commun, aux plus démunis. Le texte se réclame donc d'une perspective écologique originale, qui se veut à la fois scientifique et proprement théologique. La quatrième partie du document montre même que l'écologie n'a de sens et de pertinence que si elle est intégrale, en tenant compte des aspects anthropologiques.

Laudato si' se situe dans une continuité avec l'option préférentielle pour les pauvres et les antécédents latino-américains de ce principe ; même si l'expression ne figure pas explicitement dans le document final de l'assemblée des évêques latino-américains à Medellín en 1968, l'idée se trouve déjà présente. Elle est implicite à Puebla, en 1979, lors de la troisième conférence générale. Le contexte ecclésial est tendu dans les années 80, mais le pape Jean-Paul II affirme la validité de ce principe dans *Sollicitudo rei socialis* en 1987. Benoît XVI le réaffirme dans son discours à Aparecida, au Brésil en 2007. Dans *Laudato si'*, on peut penser que la préoccupation pour les pauvres est teintée de ce contexte latino-américain. La théologie de la libération est certes très diverse ; en Argentine elle prend une coloration particulière, la « théologie du peuple », avec une sensibilité particulière aux exclus et aux petits comme sujet collectif en quête du bien commun, de qui l'Église se fait proche et servante¹⁶.

2.1 Tout est lié : l'écologie et la morale réconciliées

Le pape accorde une importance particulière à la scène biblique de Caïn et Abel. Or il n'est pas habituel de mentionner ce récit à propos de la création. Ce texte met en lumière l'escalade de la violence suite à la jalousie de Caïn, puis le dérèglement qui s'ensuit par rapport à l'ordre naturel : « Dans le récit concernant Caïn et Abel, nous voyons que la jalousie a conduit Caïn à commettre l'injustice extrême contre son frère. Ce qui a provoqué à son tour une rupture de la relation entre Caïn et Dieu, et entre Caïn et la terre dont il a été exilé »¹⁷. Il est intéressant de se pencher sur ces ruptures successives : « Maintenant, sois maudit et chassé du sol fertile qui a ouvert la bouche pour recevoir de ta main le sang de ton frère. Si tu cultives le sol, il ne te donnera plus son produit : tu seras un errant parcourant la terre »¹⁸. Voici le commentaire du pape François : « La négligence dans la charge *de cultiver et de garder* une relation adéquate avec le voisin, envers lequel j'ai le devoir d'attention et de protection, détruit ma relation intérieure avec moi-même, avec les

¹⁶ Luis MARTÍNEZ SAAVEDRA, « La théologie du peuple », *Études*, 4233, déc. 2016, p. 61-71.

¹⁷ Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 70, p. 61-62.

¹⁸ Gn 4, 10-11.

autres, avec Dieu et avec la terre. »¹⁹ Ce commentaire est très étonnant. C'est la première fois qu'on applique les verbes cultiver et garder qui, dans la Bible, semblent plutôt concerner la terre, à l'homme aussi et finalement à toute la création : je suis fait pour cultiver et garder la relation. La relation à toute créature, d'abord mon semblable, mais aussi tout le reste. Il étend ce que la Bible dit du jardin d'Eden à l'ensemble des relations²⁰.

Il en arrive à la conclusion :

Quand toutes ces relations sont négligées, quand la justice n'habite plus la terre, la Bible nous dit que toute la vie est en danger. C'est ce que nous enseigne le récit sur Noé, quand Dieu menace d'exterminer l'humanité en raison de son incapacité constante à vivre à la hauteur des exigences de justice et de paix : "La fin de toute chair est arrivée, je l'ai décidé, car la terre est pleine de violence à cause des hommes" (Gn 6,13). Dans ces récits si anciens, emprunts de profond symbolisme, cette conviction était déjà présente. Tout est lié et la protection authentique de notre propre vie comme de nos relations avec la nature est inséparable de la fraternité, de la justice ainsi que de la fidélité aux autres²¹.

On pourrait avoir l'impression que ces récits de la Genèse sont archaïques et suggèrent une espèce de superstition sur le chaos primordial d'où le monde fut sorti et où il risque de retomber par la faute des hommes. En réalité, ces récits constituent une mise en garde pertinente des hommes vis-à-vis du risque de dégradation de l'environnement. La violence des guerres, les accidents industriels de toutes sortes montrent que le risque peut devenir réalité. Ajoutons que les deux verbes cultiver et garder prennent un double sens dans la Bible. Selon l'hébreu, le verbe cultiver (*'abad*) signifie tout autant travailler que servir ou rendre un service cultuel. Quant au verbe garder (*šamar*), il est employé dans le sens de garder un troupeau, mais aussi dans le sens de garder les commandements, c'est à dire être fidèle à la volonté de Dieu. La logique de l'encyclique est très proche du récit biblique, notamment le chapitre 3 qui alerte contre le matérialisme et l'inversion des valeurs.

2.2 La dimension œcuménique

Le lien peut être fait facilement avec Jean Calvin (XVI^{ème} siècle) et son anthropocentrisme d'origine biblique. Il est bien conscient des nuisances qui peuvent résulter de l'activité économique :

¹⁹ Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 70, p. 61-62.

²⁰ Gn 2, 15.

²¹ Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 70, p. 61-62.

Notre Seigneur nous a tous logés en ce monde, il nous a pourvus des choses qu'il connaissait être utiles pour notre vie ; maintenant si je veux dépouiller la terre de ce que Dieu lui a donné pour la nourriture des hommes, ... je veux anéantir la bonté de Dieu... Suis-je digne que la terre me soutienne, quand je veux ainsi abolir la grâce de Dieu... ? Et ne suis-je point comme un monstre ? Voilà (dis-je) qui nous doit bien retenir, quand nous serions poussés de quelque malice et que nous serions envenimés jusques là, de gâter arbres, et maisons, et choses semblables ; que nous soyons retenus, connaissant : Voire, et à qui est-ce que nous faisons la guerre ? Ce n'est point aux créatures : mais à celui que nous montre ici un miroir de sa bonté²².

On peut aisément reconnaître ici une inspiration biblique, liée notamment au livre du Deutéronome : « Quand tu soumettras une ville à un long siège en la combattant pour t'en emparer, tu ne brandiras pas la hache pour détruire ses arbres, car c'est de leurs fruits que tu te nourriras. »²³

Il est possible également de faire des rapprochements avec la position des orthodoxes même si nous savons bien que l'orthodoxie est plurielle. Par exemple lors du grand Concile panorthodoxe de 2016, le patriarche Bartholomée donnait un enseignement très voisin de celui du pape François dans *Laudato si'* avec, bien sûr, quelques différences d'accent²⁴. C'est ainsi que le grand concile panorthodoxe de 2016 affirmait :

Les racines de la crise écologique sont spirituelles et morales. Elles sont inscrites dans le cœur de chaque être humain. Au cours des derniers siècles, cette crise s'aggrave à cause de nombreux clivages générés par les passions humaines, telles que la convoitise, l'avidité, la cupidité, l'égoïsme, l'esprit de prédation et leurs retombées sur la planète comme le changement climatique qui d'ores et déjà menace sérieusement l'environnement naturel, notre « maison » commune²⁵.

²² Jean CALVIN, Sermon 119 sur Deut. 20.16-20, in André BIÉLER, *La pensée économique et sociale de Calvin*, réimpression publiée sous la direction d'Édouard DOMMEN, Genève, Georg, 2008 [1959], p. 434-435.

²³ Dt 20, 19.

²⁴ Le Patriarche insiste davantage sur la dimension d'ascèse et de pénitence, en réponse au consumérisme ambiant ; il s'appuie souvent sur la dimension eucharistique de l'environnement, créé pour la gloire de Dieu et pour être offert en prémices.

²⁵ Concile panorthodoxe 2016, n° 14, [en ligne], https://holycouncil.org/official-documents_fr, consulté le 23.09.2025.

2.3 Vision systémique et anthropocentrisme situé

Les mouvements écologistes les plus militants reprochent parfois à l'Église d'avoir promu un anthropocentrisme qui donnait la part belle à l'homme, autorisé à soumettre la terre et à la dominer selon les mots de la Genèse. Le pape François reprend à frais nouveaux l'exégèse du livre de la Genèse pour mettre en lumière les frontières de cet anthropocentrisme. L'homme, couronnement de la création, n'est pas habilité à faire n'importe quoi. C'est ce que nous avons montré lors de nos rencontres et dans l'ouvrage que nous avons publié avec Paul Dembinski sur la question de l'écologie et de la technologie.

Le pape précise les choses, non pas pour nier l'anthropocentrisme biblique, mais pour le relativiser, ce qui implique un certain décentrement par rapport aux considérations que l'on a l'habitude de rencontrer dans les textes d'Église, notamment lors du Concile Vatican II dans la constitution *Gaudium et spes*. *Laudato si'* dénonce les dégâts d'un anthropocentrisme dévié²⁶ ou déviant²⁷, parfois qualifié de despotique²⁸. Mais la pensée du pape se précise depuis la parution de *Laudate Deum* (2023). Une notion nouvelle, celle « d'anthropocentrisme situé » apparaît au numéro 67 ; apparaît une distinction entre deux formes d'anthropocentrisme :

- le premier est sans nuance : il s'appuie sur la directive : « emplissez la terre et soumettez-la » (Gn 1,28).
- le second, celui auquel se réfère le pape est qualifié d'« anthropocentrisme situé ». Il appelle une démarche d'humilité ; dans *Laudato si'*, apparaissait déjà le fait que nous formons « une sorte de famille universelle, une communion sublime qui nous pousse à un respect sacré, tendre et humble »²⁹. Il revient sur cette orientation d'humilité au n° 68 de *Louez Dieu* :

²⁶ « Un anthropocentrisme dévié donne lieu à un style de vie dévié. [...] Quand l'être humain se met lui-même au centre, il finit par donner la priorité absolue à ses intérêts de circonstance, et tout le reste devient relatif. Par conséquent, il n'est pas étonnant que, avec l'omniprésence du paradigme technocratique et le culte du pouvoir humain sans limites, se développe chez les personnes ce relativisme dans lequel tout ce qui ne sert pas aux intérêts personnels immédiats est privé d'importance. » (Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 122 p. 98-99).

²⁷ « Le Catéchisme remet en cause, de manière très directe et insistante, ce qui serait un anthropocentrisme déviant : [...] l'homme doit respecter la bonté propre de chaque créature pour éviter un usage désordonné des choses ». (CEC n. 339, cité par le pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 69, p. 61). Voir aussi n° 118 (p. 96), n° 119 (p. 97) et n° 122 (p. 98-99).

²⁸ « Nous nous apercevons ainsi que la Bible ne donne pas lieu à un anthropocentrisme despotique qui se désintéresserait des autres créatures. » (*ibid.*, n° 68, p. 60).

²⁹ Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 89, p. 74-75.

« nous nous repensons pour nous comprendre d'une manière plus humble et plus riche »³⁰.

Il y a vingt ans, dans le *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Église*, on éprouvait le besoin de préciser que la domination de l'homme sur la terre ne doit être « ni despotique ni insensée ». Lisons le numéro 255 :

Au premier couple humain, Dieu confie la tâche de soumettre la terre et de dominer sur tout être vivant (cf. Gn 1, 28). La domination de l'homme sur les autres êtres vivants ne doit cependant pas être despotique et insensée ; au contraire, il doit « cultiver et garder » (cf. Gn 2, 15) les biens créés par Dieu : biens que l'homme n'a pas créés, mais reçus comme un don précieux placé par le Créateur sous sa responsabilité. Cultiver la terre signifie ne pas l'abandonner à elle-même ; exercer une domination sur elle, cela veut dire en prendre soin, comme un roi sage prend soin de son peuple et un berger de son troupeau. »³¹

Qu'est-ce que cet anthropocentrisme situé ? L'homme reste au centre, seule créature à l'image de Dieu, donc centrale et éminente, mais situé dans un cadre, un cosmos, œuvre de Dieu qui n'est pas un réservoir de ressources mais un cadre à respecter et à entretenir, motif de louange pour le Créateur. Au numéro 67 de *Louez Dieu*, le pape François s'exprime de façon catégorique : le seul anthropocentrisme qui semble possible aujourd'hui est justement l'anthropocentrisme situé :

La vision judéo-chrétienne du cosmos défend la valeur particulière et centrale de l'être humain au milieu du concert merveilleux de tous les êtres, mais aujourd'hui nous sommes obligés de reconnaître que seul un « anthropocentrisme situé » est possible. Autrement dit, reconnaître que la vie humaine est incompréhensible et insoutenable sans les autres créatures parce que nous et tous les êtres de l'univers, sommes unis par des liens invisibles, et formons une sorte de famille universelle, une communion sublime qui nous pousse à un respect sacré, tendre et humble »³².

Le pape explique au numéro suivant l'origine de cet anthropocentrisme situé. Elle est beaucoup plus fondamentale qu'une sorte d'acte de notre volonté, un choix raisonnable, une option. Ce positionnement par rapport au cosmos s'enracine dans la nature même de notre être. En effet, nous sommes créés par Dieu parmi les autres créatures et nous sommes donc « unis » au monde, selon une affirmation déjà présente dans *Laudato si'*.

³⁰ ID., *Laudate Deum*, Paris/Montrouge, Cerf, Mame/Bayard, 2023, n° 68, p. 85-86.

³¹ *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Église*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2005, n° 255, p. 148.

³² Pape FRANÇOIS, *Laudate Deum*, *op. cit.*, n° 67, p. 85.

Cela [les liens invisibles qui unissent les créatures] n'est pas le produit de notre volonté, cela a une autre origine qui est à la racine de notre être, car Dieu nous a unis si étroitement au monde qui nous entoure, que la désertification du sol est comme une maladie pour chacun ; et nous pouvons nous lamenter sur l'extinction d'une espèce comme si elle était une mutilation (EG 215 ; LS 89). Ainsi, nous mettons fin à l'idée d'un être humain autonome, tout-puissant et illimité, et nous nous repensons pour nous comprendre d'une manière plus humble et plus riche³³.

Le document, prenant de la hauteur par sa vision systémique, débouche sur un impératif : se réconcilier avec le cosmos. Cela apparaît notamment dans le n° 69 : « J'invite chacun à accompagner ce chemin de réconciliation avec le monde qui nous accueille, et à l'embellir de sa contribution, car cet engagement concerne la dignité personnelle et les grandes valeurs. »³⁴

3. La recherche d'une autre manière de comprendre l'économie et le progrès

Il se trouve que dans l'encyclique, deux aspects sont développés en parallèle : une critique des travers liés au consumérisme et à la destruction de la planète, ce que le pape appelle parfois technocentrisme. D'autre part, comme contrepoint, il y a aussi un aspect plus discret mais non moins important qui consiste en une vision positive et confiante de l'homme, en lien avec la tradition de l'enseignement social de l'Église. Le titre de l'encyclique, *Laudato si'*, évoque plutôt un contenu positif et le texte, même s'il est globalement sévère, contient aussi des éléments d'espérance solidement assis sur la révélation biblique.

3.1 La conversion et sa dimension intégrale

Toute la Bible est orientée vers la conversion en tant que guérison de la relation avec Dieu, avec autrui, avec la nature³⁵.

Le pape François fait d'ailleurs un lien explicite entre désert extérieur et désert intérieur. Le thème de la désertification est sans solution si n'est pas résolue la question du vide intérieur :

³³ Pape FRANÇOIS, *Laudate Deum*, n° 68, p. 85-86.

³⁴ *Ibid.*, n° 69, p. 86-87.

³⁵ Cette thématique du dévoiement du cœur, source de tous les maux, est classique et très représentée dans la Bible notamment dans le corpus des Prophètes. On peut mentionner le prophète Jérémie, notamment au chapitre 32 de son livre, lorsque celui-ci envisage la communication par Dieu d'un cœur nouveau. Mentionnons aussi le prophète Aggée qui explique les mauvaises récoltes par un retard dans la reconstruction du temple de Jérusalem.

S'il est vrai que « les déserts extérieurs se multiplient dans notre monde, parce que les déserts intérieurs sont devenus très grands³⁶ », la crise écologique est un appel à une profonde conversion intérieure. Mais nous devons aussi reconnaître qu'il y a une inertie considérable dans les habitudes de consommation et dans les modes de production. Nous avons tous besoin d'une *conversion écologique*, qui implique de laisser jaillir toutes les conséquences de leur rencontre avec Jésus-Christ sur les relations avec le monde qui les entoure. Vivre la vocation de protecteurs de l'œuvre de Dieu est une part essentielle d'une existence vertueuse ; cela n'est pas quelque chose d'optionnel ni un aspect secondaire dans l'expérience chrétienne³⁷.

3.2 Les voies de la conversion écologique : créativité et invention

Un thème spécialement fort de l'encyclique consiste à réaffirmer les capacités de l'homme à se convertir et à se montrer créatif. Le numéro 220 avance des voies positives de conversion :

En outre, en faisant croître les capacités spécifiques que Dieu lui a données, la conversion écologique conduit le croyant à développer sa créativité et son enthousiasme, pour affronter les drames du monde en s'offrant à Dieu « comme un sacrifice vivant, saint et agréable » (Rm 12, 1). Il ne comprend pas sa supériorité comme motif de gloire personnelle ou de domination irresponsable, mais comme une capacité différente, lui imposant à son tour une grave responsabilité qui naît de sa foi³⁸.

Le pape François ouvre quelques pistes dans lesquelles cette créativité peut se manifester, notamment en matière d'amélioration du cadre de vie :

La créativité et la générosité sont admirables de la part de personnes comme de groupes qui sont capables de transcender les limites de l'environnement, en modifiant les effets négatifs des conditionnements et en apprenant à orienter leur vie au milieu du désordre et de la précarité³⁹.

Remarquons que, dans l'encyclique, le mot créativité n'apparaît pas moins de 16 fois, toujours pour souligner les énormes potentialités de l'intelligence humaine⁴⁰. Le pape réaffirme les immenses opportunités de

³⁶ BENOÎT XVI, Homélie pour l'inauguration solennelle du ministère pétrinien (24 avril 2005), [en ligne] https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato.html, consulté le 23.09.2025.

³⁷ Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 217, p. 169.

³⁸ *Ibid.*, n° 220, p. 170-171.

³⁹ *Ibid.*, n° 148, p. 119-120.

⁴⁰ Voir *ibid.*, n° 81 (p. 69-70), n° 102 (p. 83-84), n° 108 (p. 88-89), n° 127 (p. 102), n° 129 (p. 103-104), n° 131 (p. 105-106), n° 148 (p. 119-120), n° 152 (p. 122), n° 177 (p. 140-

croissance et de création d'emploi dans le domaine de l'environnement, un secteur qui est fortement innovant :

La diversification de la production ouvre d'immenses possibilités à l'intelligence humaine pour créer et innover, en même temps qu'elle protège l'environnement et crée plus d'emplois. Ce serait une créativité capable de faire fleurir de nouveau la noblesse de l'être humain, parce qu'il est plus digne d'utiliser l'intelligence, avec audace et responsabilité, pour trouver des formes de développement durable et équitable, dans le cadre d'une conception plus large de ce qu'est la qualité de vie⁴¹.

3.3 Quels enjeux pour la conversion écologique ?

L'encyclique met clairement l'accent sur l'éducation. Le pape en appelle à un enrichissement de l'agir moral sans lequel le monde est oppressant et s'oriente vers des solutions de court terme. Jean-Paul II, qui est abondamment cité dans l'encyclique, rappelait au cours d'un message pour la Journée mondiale de la paix que la situation actuelle du monde « engendre un sentiment de précarité et d'insécurité qui, à son tour, nourrit des formes d'égoïsme collectif »⁴². Le pape François ajoute ce commentaire : « Quand les personnes deviennent autoréférentielles et s'isolent dans leur propre conscience, elles accroissent leur voracité »⁴³.

Le pape en appelle à un sursaut d'éthique, à un renouvellement de l'éducation :

L'éducation environnementale devrait nous disposer à faire ce saut vers le Mystère, à partir duquel une éthique écologique acquiert son sens le plus profond. Par ailleurs, des éducateurs sont capables de repenser les itinéraires pédagogiques d'une éthique écologique, de manière à faire grandir effectivement dans la solidarité, dans la responsabilité et dans la protection fondée sur la compassion⁴⁴.

Le pape montre que le souci de l'environnement ne prend tout son sens que s'il est accompagné d'une préoccupation pour le prochain, pour les hommes et les femmes que nous côtoyons dans nos différentes activités, spécialement les plus pauvres.

Le souci écologique est l'affaire de tous, pas seulement des politiques ou des administrations. Le consommateur, l'épargnant, le salarié, le

141), n° 179 (p. 141-142), n° 191 (p. 150-151), n° 192 (p. 151-152), n° 211 (p. 164-165) et n° 220 (p. 170-171).

⁴¹ *Ibid.*, n° 192, p. 151-152.

⁴² JEAN-PAUL II, Message pour la Journée Mondiale de la Paix, 1^{er} janvier 1990, [en ligne] https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.html, consulté le 23.09.2025.

⁴³ Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 204, p. 160-161.

⁴⁴ *Ibid.*, n° 210, p. 164.

dirigeant, tous ont un rôle à jouer dans le respect de l'environnement. Mais comme l'environnement est inséparable du cadre de vie et de travail, le « tout est lié » englobe aussi la dimension non seulement planétaire et géographique, mais aussi l'aspect qualitatif dans la relation à autrui et dans le contact fraternel.

4. Conclusion

Au terme de ce parcours, nous avons essayé de mettre en lumière la pertinence de l'approche sociale du pape François, en tant que cette approche est éminemment systémique. Seule une prise de hauteur peut permettre de comprendre et de souligner la responsabilité des hommes et des femmes de ce temps, vis-à-vis de l'environnement, des plus pauvres, de la vie politique et sociale. Dénonçant le paradigme technocratique qui tend à faire perdre de vue cette dimension globale, le pape en appelle à un surcroît d'éthique, à une vision élargie qui paraît spécialement pertinente. Créativité, enthousiasme, espérance sont les dispositions à cultiver pour avancer. Fort heureusement, ces perspectives sont susceptibles de rassembler non seulement les chrétiens, mais aussi bon nombre d'hommes et de femmes de bonne volonté intéressés par des enjeux de justice et de développement durable.

ÉCOLOGIE INTÉGRALE : UNE ÉCOLOGIE DES RELATIONS

Elena Lasida

L'écologie est souvent associée à la gestion des ressources naturelles. L'encyclique *Laudato si'* a déplacé cette représentation de l'écologie, rejoignant ainsi les approches qui à partir de Descola¹ contestent la séparation entre nature et culture. En effet, *Laudato si'* situe le vivant au centre de l'écologie, et considère autant l'humain que les éléments de la nature comme des créatures, ayant chacune une valeur en soi : « il ne suffit pas de penser aux différentes espèces seulement comme à d'éventuelles "ressources" exploitables, en oubliant qu'elles ont une valeur en elles-mêmes »².

Et le vivant dans l'encyclique est avant tout identifié par sa dimension relationnelle. Or en général le vivant est défini par ses besoins : ce qui permet de rester en vie c'est la possibilité de subvenir aux besoins de base (alimentation, logement, soin, etc.). Le vivant apparaît alors comme un réservoir de besoins à satisfaire. Cette conception est radicalement révolue dans *Laudato si'* car la vie est avant tout définie comme relation.

l'existence humaine repose sur trois relations fondamentales intimement liées : la relation avec Dieu, avec le prochain, et avec la terre³.

l'être humain apprend à se reconnaître lui-même dans la relation avec les autres créatures⁴.

la négligence dans la charge de cultiver et de garder une relation adéquate avec le voisin, envers lequel j'ai le devoir d'attention et de protection, détruit ma relation intérieure avec moi-même, avec les autres, avec Dieu et avec la terre⁵.

¹ Voir Philippe DESCOLA, *Par-delà la culture et la nature*, Paris, Gallimard, 2005.

² Pape FRANÇOIS, *Loué sois-tu – Laudato si'*. *Sur la sauvegarde de la maison commune*, Lettre encyclique, Paris/Montrouge, Cerf, Mame/Bayard, 2015, n° 33, p. 32-33.

³ *Ibid.*, n° 66, p. 58-59.

⁴ *Ibid.*, n° 85, p. 71-72.

⁵ *Ibid.*, n° 70, p. 61-62.

Cette centralité donnée à la dimension relationnelle décentre l'humain de sa totalité définie uniquement à partir de ses besoins et de ses compétences. L'humain se définit dès lors à travers ses relations. On reconnaît sans problème que la relation constitue une dimension importante de la vie en général et de la vie humaine en particulier. On admet facilement que la relation constitue, soit un besoin, soit un moyen pour satisfaire d'autres besoins. Mais ce qui change avec *Laudato si'* c'est la place constitutive accordée à la relation : elle n'est ni besoin ni moyen, elle est la vie même.

Dire que la vie est relation invite à penser l'individu, et tout être vivant, à partir de ses relations et de ses interdépendances plutôt qu'à partir de ses aptitudes ou ses acquis. Dire que la vie est relation suppose de penser l'entre-deux non pas comme lien entre deux totalités mais comme ce qui est constitutif de chaque partie. Dire que la vie est relation signifie de sortir d'une logique binaire qui pense la différence toujours en termes d'opposition et nous situe en conquérants les uns des autres, pour la penser plutôt comme ce qui manque à chaque partie et nous situe en complémentaires.

Nous déclinerons cette définition de la vie comme relation, premièrement autour de trois principes qui se dégagent de l'encyclique *Laudato si'*. Ensuite, nous la mettrons en écho avec la pensée de trois auteurs différents. Enfin, nous proposerons trois applications plus concrètes de cette définition de l'existence.

1. Trois principes⁶

La référence centrale à la relation dans *Laudato si'* est associée à trois principes qui orientent le type de relation à déployer pour que notre maison commune soit habitable. Ces trois principes peuvent être formulés au travers de trois postulats : tout est lié, tout est donné, tout est fragile.

Le premier principe est une expression qui revient constamment dans l'encyclique : *tout est lié*. Il existe un lien structurel entre le rapport à la terre, le rapport à autrui et le rapport à Dieu. Du fait que *tout est lié*, la dimension relationnelle apparaît comme centrale. L'environnement lui-même est défini comme une relation, celle qu'il y a entre la nature et la société qui l'habite.

⁶ Cette partie reprend la présentation réalisée dans Elena LASIDA, « L'écologie, une culture de la relation », *Revue d'éthique et de théologie morale*, Hors-série (HS), 2018, p. 85-101.

Quand on parle d'« environnement », on désigne en particulier une relation, celle qui existe entre la nature et la société qui l'habite. Cela nous empêche de concevoir la nature comme séparée de nous ou comme un simple cadre de notre vie. Nous sommes inclus en elle, nous en sommes une partie, et nous sommes enchevêtrées avec elle⁷.

Cet enchevêtrement entre la nature et l'humain suppose une destinée commune entre tous les êtres vivants, et donc entre l'humain, les végétaux et les animaux. Mais ce lien n'est pas instrumental. La priorité donnée à l'humain a conduit à croire que la terre avait uniquement pour fonction celle d'être au service des besoins humains. Le Pape rappelle pourtant que la nature a une existence et une finalité propres dans l'ensemble de la création. Et il appelle l'être humain non seulement à respecter la nature, mais surtout à se mettre en communion avec tous les êtres vivants⁸.

Parmi les différents liens que l'encyclique met en évidence, il y en a un qui est particulièrement souligné : celui qui existe entre la pauvreté humaine et la pauvreté de la terre. La question écologique et la question sociale ne peuvent plus être séparées comme des problèmes indépendants.

Mais aujourd'hui, nous ne pouvons pas nous empêcher de reconnaître qu'une vraie approche écologique se transforme toujours en une approche sociale, qui doit intégrer la justice dans les discussions sur l'environnement, pour écouter tant la clameur de la terre que la clameur des pauvres⁹.

Le deuxième principe est le rappel que *tout est donné*, c'est-à-dire que la terre sur laquelle nous habitons ainsi que tous ses fruits constituent un don que nous avons gratuitement reçu. Ce don est mis en lien avec l'un des grands principes de la Pensée Sociale de l'Église : la destination universelle des biens, en rappelant que ce principe s'impose au droit de propriété¹⁰. La terre ne nous appartient pas, nous l'avons reçue pour la garder et la faire fructifier. La terre avec tous ses biens est un don de Dieu qui doit bénéficier à l'ensemble des humains et non seulement à ceux qui sont capables de s'en approprier. « La terre nous précède et nous a été donnée »¹¹.

La reconnaissance de ce don doit conduire avant tout à une attitude de « gratitude et de gratuité »¹². C'est ainsi que l'hymne de François

⁷ Pape FRANÇOIS, *Loué sois-tu*, *op. cit.*, n° 139, p. 112-113.

⁸ Voir *ibid.*, n° 220, p. 170-171.

⁹ *Ibid.*, n° 49, p. 43.

¹⁰ Voir *ibid.*, n° 158, p. 125-126.

¹¹ *Ibid.*, n° 67, p. 59-60.

¹² *Ibid.*, n° 220, p. 170-171.

d'Assise – qui par ailleurs a donné le nom à l'encyclique – est inscrit dans le corps du texte comme une invitation à louer Dieu pour ce don reçu¹³. De même, les deux prières qui clôturent le document, s'inscrivent aussi dans cette attitude de gratitude et de louange.

Enfin, le troisième principe de l'encyclique est formulé par l'expression : *tout est fragile*. Le Pape rappelle en permanence la fragilité de toute la création : celle de la vie humaine et celle de la nature. Or cette fragilité n'est pas seulement un appel à la protection mais elle sollicite surtout la créativité humaine pour marquer « un nouveau commencement ». C'est ainsi que les « gémissements d'enfantement » évoqués en début du texte font écho avec la citation de la *Charte de la terre* que le Pape reprend textuellement à la fin de son document :

Comme jamais auparavant dans l'histoire, notre destin commun nous invite à chercher un nouveau commencement... Faisons-en sorte que notre époque soit reconnue dans l'histoire comme celle de l'éveil d'une nouvelle forme d'hommage à la vie, d'une ferme résolution d'atteindre la durabilité, de l'accélération de la lutte pour la justice et la paix et de l'heureuse célébration de la vie¹⁴.

Pas de nouveau commencement possible sans fragilité, pas de création possible dans le tout plein, pas de vie nouvelle sans traversée de la mort. La fragilité apparaît ainsi comme une source de vie. C'est ainsi que ce cri déchirant qui émerge en voyant la terre abimée et l'humain dénigré, devient invitation à créer plutôt qu'à réparer.

On peut ainsi dire que ces trois affirmations – *tout est lié, tout est donné, tout est fragile* – constituent les trois piliers autour desquels l'encyclique est construite, comme trois convictions essentielles qui tissent la trame de fond sur laquelle le document prend forme.

Ces trois principes correspondent par ailleurs avec les trois éléments que l'encyclique associe à la conversion écologique¹⁵. D'une part, il est indiqué que la conversion écologique implique « *de former avec les autres êtres de l'univers, une belle communion universelle* ». La relation visée entre les vivants est qualifiée de communion et correspond avec le principe de « tout est lié ». Ensuite, il est dit que la conversion implique aussi « *gratitude et gratuité, c'est-à-dire une reconnaissance du monde comme don reçu de l'amour du Père* ». C'est-à-dire que l'expérience de gratuité, et non seulement de gestion responsable, constitue un élément majeur de la conversion écologique. Cet élément correspond avec le principe de « tout

¹³ Voir *ibid.*, n° 87, p. 73-74.

¹⁴ *Ibid.*, n° 207, p. 162.

¹⁵ Voir *ibid.*, n° 220, p. 170-171.

est donné ». Enfin, le texte ajoute que la conversion écologique doit conduire « à développer sa créativité et son enthousiasme pour affronter les drames de ce temps ». Ceci signifie que la conversion écologique invite à déployer la créativité plutôt qu'à adopter un mode de vie prédéfini d'avance. Et c'est en ce sens que cet élément peut être associé au principe « tout est fragile ».

Les trois principes associés aux trois éléments de la conversion écologique, confirment la centralité accordée à la relation dans l'enjeu écologique : la communion, la gratuité et la créativité sont les relations à privilégier autant à l'égard des vivants humains que non humains en vue de faire de la terre une « maison commune ».

2. Trois échos conceptuels¹⁶

La vie définie comme relation fait écho par ailleurs avec la pensée de trois auteurs différents : Augustin Berque, Hartmut Rosa et Jean-Philippe Pierron. Chacun d'eux introduit un concept qui étoffe et déploie cette définition. La mésologie, proposée par A. Berque, définit l'espace, non pas comme un cadre de vie pour le sujet, mais comme des relations mouvantes et réciproques entre les objets qui composent l'espace et le sujet qui l'habite. La résonance, énoncée par H. Rosa, identifie un type de relation non-instrumentale entre le sujet et l'objet. Enfin, l'écobiographie, présentée par J.-P. Pierron, précise à quel point l'identité du sujet se dit à travers ses relations avec les objets qui ont marqué son existence. De ce fait, les trois auteurs renforcent et enrichissent la conception relationnelle de l'écologie proposée par *Laudato Si'*.

2.1 La mésologie d'Augustin Berque

Augustin Berque, géographe, philosophe, orientaliste et traducteur, a renouvelé la pensée sur la « mésologie » (la science des milieux) qu'il va définir en disant que « l'être se crée en créant son milieu »¹⁷. Il a observé et écouté la manière dont les paysages se peuplent, ce qui lui a permis de dire la singularité des mondes à partir de la multitude des liens qui les composent et qui font de la nature et de la culture un cheminement commun. Il éclate ainsi la frontière entre l'être et son milieu, conçus comme deux réalités différentes, qu'on relie en général de

¹⁶ La présentation générale des auteurs auxquels on fait ici référence reprend des éléments de l'article déjà cité : Elena LASIDA, « L'écologie, une culture de la relation », *op. cit.*

¹⁷ Augustin BERQUE, *Entendre la terre. À l'écoute des milieux humains*, Paris, Éd. Le Pommier, 2022.

manière très instrumentale : le milieu au service du développement de l'être. A. Berque signale au contraire que l'un se crée en créant l'autre.

La pensée et l'architecture japonaise ont été pour A. Berque des références majeures pour développer sa pensée sur la mésologie. Concernant la pensée, il qualifie la langue japonaise d'une langue « de la présence », de l'être là, de l'être situé. La langue française, au contraire, est la langue de l'universalisme : elle peut dire « je » indépendamment du lieu où le « je » se trouve. A. Berque indique que la pensée orientale répond à une « logique lemmique », fondée sur les zones médianes, tandis que la pensée occidentale répond à une « logique logosique », fondée sur l'identité et qui conduit au « tiers exclu » : quelque chose est A ou non-A, mais on exclut qu'elle puisse être à la fois A et non-A.

Dans la logique « lemmique », nous n'avons jamais affaire à de purs objets mais à des choses avec lesquelles nous sommes aux prises dans l'existence concrète. L'objet change selon le type de relation qu'on a avec lui. Par exemple, « la neige » prend une existence différente selon « la prise » sur elle : la neige est une ressource pour l'hôtelier, une contrainte pour l'élèveur, un agrément pour le skieur, un risque pour l'automobiliste. De ce fait la réalité n'est ni seulement objective ni seulement subjective, mais elle relève de la rencontre entre ces deux dimensions. Il ne s'agit pas d'une simple différence de point de vue, mais des choses différentes : la neige en tant que ressource, la neige en tant que contrainte, la neige en tant qu'agrément, la neige en tant que risque.

La mésologie d'A. Berque permet ainsi de passer de l'espace considéré comme cadre à l'espace considéré lui-même comme faisant partie de l'existence. Or ce qui rend possible ce déplacement c'est la manière de prendre en compte la relation : le sujet et l'objet n'existent pas de manière absolue et abstraite, ils existent en fonction des relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres. C'est la relation qui permet d'exister et qui rend vivant.

2.2 La résonance d'Hartmut Rosa

Philosophe allemand de l'école de Francfort, Hartmut Rosa s'inscrit dans une théorie critique de la modernité. Il identifie deux modes de relation au monde dans les sociétés modernes : la réification et la résonance¹⁸. La réification se caractérise par l'instrumentalisation d'autrui, de soi, des objets et de la nature, avec le but de pouvoir mieux s'en servir dans la lutte concurrentielle, propre à la société moderne. La

¹⁸ Hartmut ROSA, *Résonance, une sociologie de la relation au monde*, traduit par Sacha Zilberfarb, Paris, Éd. La Découverte, 2018.

résonance est définie, au contraire, comme « un rapport cognitif, affectif et corporel au monde dans lequel le sujet, d'une part, est touché [...] par un fragment de monde, et où, d'autre part, il "répond" au monde en agissant concrètement sur lui, éprouvant ainsi son efficacité »¹⁹.

Dans la réification, le monde se tait : il est réduit à un objet qu'on manipule. Dans la résonance, le monde nous parle : c'est le coup de foudre amical, la pensée d'un auteur ou le tableau d'un peintre qui nous saisit, la montagne qui nous prend dans ses bras. À travers la résonance, le sujet et le monde ressortent transformés : le sujet se voit affecté par le monde, et en même temps le sujet se sent capable d'agir sur le monde.

Deux clarifications faites par l'auteur sur ce que n'est pas la résonance sont importantes pour mieux saisir sa signification. D'une part, H. Rosa précise que « la résonance n'est pas une relation d'écho mais une relation de réponse »²⁰ ce qui présuppose que les deux côtés parlent de leur propre voix. L'écho ne possède pas de voix propre, c'est un retentissement mécanique, pas une réponse. D'autre part, « la résonance n'est pas un état émotionnel mais un mode de relation »²¹. C'est la raison pour laquelle nous pouvons aimer des histoires tristes : ce que nous aimons ce n'est pas la tristesse en soi, mais l'effet de résonance qu'elle déclenche. Ces précisions sont importantes concernant notamment la résonance avec la nature.

Selon Rosa, dans la culture de la modernité, la nature est conçue comme la sphère de résonance centrale de l'homme. Mais elle oscille entre deux rapports opposés à la nature. D'une part, celui qui consiste en la maîtrise intellectuelle, en la transformation technique, et en l'exploitation économique d'une nature envisagée comme ressource. Ce rapport que Rosa qualifie d'*action* sur l'environnement, manifeste un rapport muet au monde : on considère que la nature est quelque chose de totalement « disponible » et donc maîtrisable. Cette nature ne parle pas. De l'autre côté, celui qui voit dans la nature une sphère primordiale de résonance, et que Rosa qualifie de *conscience* de l'environnement. Ici l'inquiétude face à sa destruction n'est pas liée à la perte de ressources mais à la perte de cette relation résonante. Or cette deuxième attitude, ouverte en principe à la résonance, risque de rester à mi-chemin et devenir un « simulacre de résonance ».

¹⁹ *Ibid.*, p. 187.

²⁰ *Ibid.*, p. 200.

²¹ *Ibid.*, p. 200.

2.3 L'écobiographie de Jean-Philippe Pierron

Jean-Philippe Pierron, philosophe de l'écologie, pose une question de départ : qu'est-ce qu'être un habitant de la Terre²² ? Une question qui conduit à s'interroger sur le sens et la place que nous donnons à l'être humain dans la Terre. Une question avant tout sur « soi-même ». Et sa réponse est sans équivoque : il s'agit de renoncer à penser le soi comme une île, et de le penser comme une relation. Cela conduit à révoquer tous les dualismes : âme-corps, culture-nature, spirituel-matériel. L'humain est un être relié qui se dit à travers ses appartenances, humaines et non humaines. Cela conduit également à penser autrement la nature : non pas comme un réservoir de ressources exploitables au service de notre *subsistance*, mais comme faisant partie de notre *substance*.

J-P. Pierron invite ainsi chacun à écrire une « écobiographie » : se raconter, s'interpréter, se déchiffrer et se préciser à l'aune de toutes les altérités qui constituent nos ancrages corporels dans le monde. Chacun de nous est marqué dans son histoire par le souffle d'un vent, le bruissement d'une source, la rugosité d'une écorce, la rencontre fortuite d'un animal sauvage, la caresse du soleil ou de la neige. Cette écobiographie conduit à un examen intérieur des causes profondes d'une désaffiliation de l'humain vis-à-vis de ses relations avec les autres vivants et avec son milieu. Or ce travail sur soi est pour Pierron d'ordre spirituel.

Concevoir la relation avec la nature comme une relation spirituelle permet de sortir d'une relation d'« emprise », utilitaire, qui cherche toujours ce qu'on peut y puiser, pour passer à une relation « d'être en prise avec » elle. La dimension spirituelle ouvre ainsi à « l'expérience sensible et esthétique » qui nous reconduit « à des formes de disponibilités premières de ce qui se donne »²³. L'expérience spirituelle suppose une « attention » à la nature qui n'est ni intellectuelle ni éthique, mais qui se situe dans le domaine du « sensible » : voir, goûter, habiter. Elle ouvre à l'expérience de la disponibilité, de l'attention et de la gratitude. L'expérience spirituelle ne peut pas s'exprimer dans un langage scientifique. Elle se dit avec le langage poétique comme celui des Psaumes de la bible et s'exprime en utilisant des symboles. Mais il est important de bien préciser que spirituel ne signifie pas religieux. Si le religieux correspond à un système de croyance particulier, le spirituel constitue une expérience profondément humaine. Associer l'expérience spirituelle à cette manière existentielle de se relier à la Terre, en est la preuve.

²² Jean-Philippe PIERRON, *Méditer comme une montagne*, Paris, Éd. de l'Atelier, 2023.

²³ *Ibid.*, p. 12.

La pensée de ces trois auteurs, autour des concepts de mésologie, de résonance et d'écobiographie, donnent à voir à quel point définir la vie comme relation constitue une révolution dans notre conception de l'existence et du vivant.

3. Trois applications

L'approche de l'écologie à travers l'encyclique *Laudato Si'* et les trois auteurs évoqués ci-dessus apparaît clairement associée à la dimension relationnelle de la vie. Cette manière de concevoir l'écologie a des conséquences majeures sur la manière de définir trois expériences constitutives de notre existence : la richesse, la foi et la culture.

3.1 La richesse

Si la vie est relation, la richesse ne peut pas se définir uniquement en termes matériels ou financiers. L'économie qui vise à produire les biens et services nécessaires pour vivre bien devrait, de ce fait, être évaluée non seulement en fonction de la quantité des biens produits et de la rentabilité financière obtenue, mais surtout en fonction de la qualité des relations tissées. La richesse économique serait ainsi associée non seulement à une valeur matérielle ou monétaire, mais aussi et surtout à une valeur relationnelle. Cette approche de la richesse appelle à définir de nouveaux indicateurs et de nouveaux modèles comptables pour la mesurer. Le changement est de taille, mais il est déjà en route : la recherche autour des méthodes d'évaluation de l'utilité sociale au niveau micro, et celle autour de nouveaux indicateurs de richesse au niveau macro, en témoignent.

3.2 La foi

Si la vie est relation, la foi peut aussi être définie comme une relation avec le plus-grand-que-soi, avec ce qui nous dépasse, et non seulement comme un système de croyance constitué de valeurs et de dogmes. La foi comme relation révèle à quel point une même croyance peut devenir aliénante et à la fois libératrice. Car ce ne sont pas les principes et les valeurs qui sont en soi aliénants ou libérateurs mais la manière de les vivre. Au nom de la foi, de l'amour et de la justice on peut autant faire vivre que tuer, libérer que rendre esclave. Cette approche de la foi résonne avec celle proposée par Christophe Théobald qui présente le

christianisme comme un style de vie marqué par le dialogue²⁴. La foi c'est une relation avec ce qui nous transcende.

3.3 La culture

Si la vie est relation, la culture ne peut pas se réduire à un patrimoine commun, à une histoire commune, à des habitudes communes. La culture serait également un style de relation, une manière de vivre l'altérité et de se relier aux autres. La culture serait ce qui nous met en mouvement ensemble vers un destin commun plutôt que le fait de parler une même langue, de confesser une même religion ou d'avoir les mêmes mœurs. Si la vie est relation, la culture est un projet commun plutôt qu'un acquis commun. Si la vie est relation, la culture ne peut pas se définir à travers des caractéristiques figées. La culture devient mouvement.

Ces trois impacts de la définition de la vie comme relation mettent en évidence à quel point cette conception déplace nos représentations et notre vécu des dimensions existentielles du vivant. On voit ainsi que notre rapport au matériel, au spirituel et à aux autres vivants est profondément touché par la conception de la vie comme relation.

4. Conclusion

L'écologie des relations vient nous rappeler la dimension existentielle de la vie. La conception de l'humain en termes de subsistance et de la nature en termes de ressource a donné à la relation un caractère uniquement instrumental. Ce faisant, elle a annihilé ce qui constitue la force vitale du vivant, à savoir la relation. Non pas la relation comme moyen ou comme capacité, mais la relation comme dimension constitutive du vivant. La conversion écologique devient ainsi une opportunité historique de retrouver le fondement de ce qui nous rend vivants. Il ne s'agit pas tellement de pouvoir assurer la durabilité de la vie physique. Il s'agit surtout de sauver le sens même de l'existence et de notre présence sur terre.

²⁴ Voir Christophe THÉOBALD, *Le christianisme comme style de vie*, Paris, Cerf, 2007.

LAUDATE DEUM :

LE DÉFI DE LA CRISE CLIMATIQUE

RELECTURE CHRONOLOGIQUE ET PASTORALE À PARTIR D'EXPÉRIENCES DE TERRAIN

Guillermo Kerber

1. Introduction

L'encyclique *Laudato si'* sur la sauvegarde de la maison commune n'a pas été un *rara avis* dans la pensée du Pape François. Après l'encyclique, d'autres documents pontificaux ont abordé la problématique environnementale et en particulier le changement climatique. Tel est le cas de l'exhortation apostolique *Laudate Deum* que j'aborderai dans ce chapitre. Sur cette thématique, nous ne pouvons pas oublier non plus une autre exhortation, *Querida Amazonia*, publiée après le Synode sur l'Amazonie.

Dans ce chapitre je vais commencer par faire le lien entre *Laudate Deum* et *Laudato si'*. Puis je vais présenter brièvement le contenu de *Laudate Deum*. Par la suite je vais m'attarder sur la notion de changement climatique et ses aspects scientifiques et éthiques, pour conclure avec les implications aux niveaux personnel, communautaire et international.

2. *Laudate Deum*, déploiement de *Laudato si'*

2.1 Une date et un titre pas anodins

L'exhortation apostolique *Laudate Deum* (Louez Dieu) a été publiée le 4 octobre 2023. La date n'est pas anodine. Huit ans sont passés depuis *Laudato si'*. Quelques thèmes développés dans l'encyclique vont être

repris et quelques autres vont être concrétisés. En plus le 4 octobre, c'est le jour de la fête de Saint François d'Assise, qui a été clé dans la pensée du Pape François et qui a été nommé patron de l'écologie. Je reviendrai sur le saint d'Assise ultérieurement.

Concernant la date, nous ne pouvons pas oublier que fin novembre 2023 aura lieu la Conférence des Parties (COP) de la Convention Cadre des Nations Unies sur le Changement Climatique, à Dubaï, aux Émirats Arabes Unis. Deux chapitres de *Laudate Deum* sont consacrés aux négociations internationales sur le climat et à la COP 28.

Encore une fois le Pape va utiliser une citation de François d'Assise comme titre. Il avait utilisé la phrase qui donne titre à son encyclique *Laudato si'*, du Cantique des créatures. Il avait aussi utilisé l'expression *Fratelli tutti*¹ pour l'encyclique sur la fraternité humaine et l'amitié sociale de l'année 2020.

Laudate Deum, « Louez Dieu pour toutes ses créatures », nous dit François, « c'est l'invitation que François d'Assise a lancée par sa vie, ses cantiques, ses gestes. Il reprenait ainsi la proposition des psaumes de la Bible et reproduisait la sensibilité de Jésus à l'égard des créatures de son Père »². Je dirais que *Laudate Deum* est comme un écho de *Laudato si'*. Celle-ci constitue un tournant dans l'enseignement social de l'Église catholique, un catalyseur de la pensée chrétienne, œcuménique, sur l'intégrité de la création³. Sa répercussion, bien au-delà de l'Église catholique, spécialement dans le monde scientifique et politique, dans les mouvements sociaux et environnementaux, dans les Organisations Non Gouvernementales et dans les autres Églises Chrétiennes, montre que les thèmes qu'elle aborde préoccupent aussi bien les leaders que l'homme et la femme ordinaires.

On aurait pu penser que cela suffisait, qu'avec *Laudato si'*, qui analyse la situation du monde contemporain en suivant la méthode voir – juger – agir, proposée par le Pape Jean XXIII dans *Mater et Magistra* pour les

¹ Elle tire son titre des *Admonitions* de François d'Assise qui utilisait ces paroles « en s'adressant à tous ses frères et sœurs, pour leur proposer un mode de vie au goût de l'Évangile ».

² Pape FRANÇOIS, *Laudate Deum*, Paris, Salvator, 2023, n° 1, p. 7.

³ Si en français le concept « sauvegarde de la création » est très répandu, surtout à partir du mouvement œcuménique pour la Justice, Paix et Sauvegarde de la Création dès les années 1980, je préfère le concept « intégrité de la création », traduction plus littérale (et moins anthropocentrique) de l'expression en anglais « *integrity of creation* » ou en espagnol « *integridad de la creación* ».

questions sociales⁴, il y avait assez de matériel pour avancer dans la conversion écologique de l'Église et du monde.

Mais huit ans après *Laudato si'*, le Pape François nous a surpris encore avec une exhortation apostolique qui va traiter un des thèmes clés de la crise écologique : le changement climatique.

On pourrait se demander : Pourquoi un nouveau texte sur l'écologie ? Pourquoi une exhortation apostolique ? Si les exhortations apostoliques sont normalement un document qui encourage les catholiques dans un domaine spécifique de la vie de l'Église ou de la vie humaine en général, cette fois, dès le sous-titre, cette exhortation est adressée « à toutes les personnes de bonne volonté sur la crise climatique »⁵.

Et si, habituellement, on considère les exhortations comme moins importantes que les encycliques, car ces dernières normalement approfondissent une question de doctrine soit dogmatique soit éthique, c'est important de rappeler que quelques exhortations ont eu un impact majeur sur l'identité et la mission de l'Église catholique. Pour les plus anciens nous pouvons citer par exemple *Evangelii nuntiandi* (1975) du Pape Paul VI sur l'évangélisation dans le monde moderne, qui fête cette année cinquante ans. Pour les plus jeunes, *Evangelii gaudium* (2013) du Pape François, constitue la feuille de route de son pontificat.

Il y a des exhortations post-synodales dans lesquelles le Pape offre sa vision du synode, par exemple, *Amoris laetitia* (2016) sur l'amour dans la famille qui synthétise les synodes de 2014 et 2015 sur la famille ou *Querida Amazonia* (2020) sur le synode de 2019 sur l'Amazonie : nouveaux chemins pour l'Église et pour une écologie intégrale, que j'aborderai plus tard. Dans le cas de *Laudate Deum*, elle n'est pas en relation à un synode mais exprime une préoccupation majeure du Pape François.

En général les exhortations sont plus brèves que les encycliques mais plus longues que les *motu proprio*, un autre document papal

⁴ JEAN XXIII, *Mater et Magistra*, lettre encyclique du 15 mai 1961, in JEAN XXIII, *Les récents développements de la question sociale à la lumière de la doctrine chrétienne*. « *Mater et Magistra* », Paris, Éd. Bonne Presse, 1961, p. 71 : « Pour traduire en termes concrets les principes et les directives sociales, on passe d'habitude par trois étapes : relevé de la situation, appréciation de celle-ci à la lumière de ces principes et directives, recherche et détermination de ce qui doit se faire pour traduire en actes ces principes et ces directives selon le mode et le degré que la situation permet ou commande. Ce sont ces trois moments que l'on a l'habitude d'exprimer par les mots : voir, juger, agir. »

⁵ Pape FRANÇOIS, *Laudate Deum*, *op. cit.*, p. 3.

beaucoup plus spécifique, par exemple le Motu Proprio *Traditionis custodes* (2021) qui limite la célébration de la messe selon le missel antérieur au concile Vatican II.

2.2 *Laudate Deum* dans le cadre de l'enseignement social de l'Église catholique

Comme *Laudato si'*, on doit placer *Laudate Deum* dans l'enseignement social de l'Église (ou doctrine sociale de l'Église), le magistère qui se préoccupe des questions de la société. Si depuis le début du christianisme les évêques (celui de Rome inclus) ont toujours écrit sur des problèmes sociaux ou politiques, on place le début de l'enseignement social de l'Église moderne avec l'encyclique *Rerum Novarum* (1891) de Léon XIII⁶, qui s'occupe de la situation de misère d'une bonne partie de la classe ouvrière et propose des critères pour répondre aux tensions sociales de l'époque, en rappelant que tous les hommes ont la même dignité et qu'« il ne peut y avoir de capital sans travail, ni de travail sans capital ». Il demande aussi « que le riche et le patron se souviennent qu'exploiter la pauvreté et la misère, et spéculer sur l'indigence sont choses que réprouvent également les lois divines et humaines »⁷.

Dans le cadre de la journée d'études à Fribourg qui est à l'origine de cet ouvrage, on ne doit pas oublier que *Rerum Novarum* reprend entre autres l'œuvre de l'Union de Fribourg. Celle-ci, créée en 1884, coordonnait les travaux des différents cercles catholiques d'étude en Allemagne, Autriche et France, qui réfléchissaient en profondeur sur le capitalisme et la classe ouvrière et partageaient l'opposition au libéralisme économique et au socialisme⁸.

Rerum Novarum a été suivie par une série d'encycliques de plusieurs papes qui ont commémoré l'anniversaire de cette première encyclique moderne sur la question sociale : par exemple, *Quadragesimo anno* en

⁶ La journée d'études à l'origine de cet ouvrage a eu lieu le lendemain de l'élection du Pape Léon XIV. Après son élection il a fait référence explicite à son prédécesseur Léon XIII dans son choix de ce nom. Mais d'autres ont aussi remarqué que frère Léon était le compagnon et secrétaire de François d'Assise en faisant le lien entre le Pape François et le Pape Léon XIV.

⁷ LÉON XIII, *Rerum Novarum*, lettre encyclique « Sur la condition des travailleurs » du 15 mai 1891, Perpignan, Artège, 2025, n° 17, p. 31.

⁸ Voir « Union de Fribourg », in *Dictionnaire Historique de la Suisse (DHS)*, vol. 12, *Staechlin-Valier*, Hauterive, Éditions Gilles Attinger, 2011, p. 756.

1931 de Pie XI⁹ ; *Octogessima adveniens* en 1971 de Paul VI¹⁰ ; *Laborem exercens* en 1981 de Jean Paul II¹¹.

Laudato si', citée maintes fois dans *Laudate Deum*, est un tournant dans l'enseignement social de l'Église, car elle place pour la première fois l'écologie comme thème de ce dernier. Comme le dit explicitement le Pape François « cette encyclique s'ajoute au Magistère Social de l'Église »¹².

3. Entre *Laudato si'* et *Laudate Deum* : *Querida Amazonia*

Laudate Deum n'a pas été le seul document du Pape François sur les questions environnementales après *Laudato si'*.

Si dans *Laudate Deum*, le focus va être mis sur le changement climatique, comme nous le montrerons plus tard, en 2020 le Pape aborde la question écologique dans une autre exhortation apostolique, *Querida Amazonia*¹³. Celle-ci est le message du Pape François après le Synode sur l'Amazonie qui a eu lieu en octobre 2019 et qui a eu comme titre : « Amazonie : Nouveaux chemins pour l'Église et pour une écologie intégrale. »

L'exhortation a attiré l'attention déjà par la langue de son titre, l'espagnol. La plupart des documents pontificaux ont un titre en latin. Il y a très peu de documents qui ont été écrits et publiés dans une autre langue, notamment l'encyclique de Léon XIII *Au milieu des sollicitudes* (1892), dans laquelle le Pape exhorte les fidèles catholiques français à reconnaître la République, et l'encyclique *Mit brennender Sorge* (Avec une brûlante inquiétude) (1937) du Pape Pie XI, dans laquelle le Pape dénonce le nazisme et le non-respect de la dignité humaine.

En écrivant dans sa langue maternelle, le Pape François partage plus facilement ses rêves pour cette région de la planète. En effet, *Querida*

⁹ PIE XI, *Quadragesimo anno*, Lettre encyclique du 15 mai 1931, Paris, Bonne Presse, 1931.

¹⁰ PAUL VI, *Octogessima adveniens*, Lettre apostolique au cardinal Maurice Roy à l'occasion du 80^e anniversaire de l'encyclique "*Rerum novarum*", 14 mai 1971, Montréal, Bellarmin, 1971.

¹¹ JEAN-PAUL II, *Laborem exercens*, lettre encyclique du 14 septembre 1981, Paris, Cerf, 1981.

¹² Pape FRANÇOIS, *Loué sois-Tu – Laudato si'*, *Sur la sauvegarde de la maison commune*, Lettre encyclique, Paris/Montrouge, Cerf, Mame/Bayard, 2015, n° 15, p. 19-20.

¹³ Voir Pape FRANÇOIS, *Querida Amazonia*, *L'Amazonie bien aimée*, Exhortation apostolique, Paris, Salvator, 2020.

Amazonia est articulé en quatre chapitres qui portent comme titres : un rêve social, un rêve culturel, un rêve écologique, un rêve ecclésial.

Il y a un deuxième point d'attention dans cette exhortation : le Pape François la signe à Saint Jean de Latran, siège de l'évêque de Rome, pas au Vatican, pour souligner, comme des commentateurs l'ont repéré, que le pape est l'évêque de Rome parmi d'autres évêques, ce qui renforce la dimension de synodalité de l'Église, thème très important pour le Pape qui sera approfondi dans le processus synodal (2021-2028) : « Pour une Église synodale : communion, participation et mission »¹⁴.

Comme le Pape l'exprime dès le début de *Querida Amazonia*, l'exhortation ne remplace pas le document final. Elle est plutôt une présentation dudit document dont il « invite à le lire intégralement »¹⁵.

En rappelant que tout ce que l'Église offre (prédication, spiritualité, structures) doit s'incarner de manière originale dans chaque lieu du monde¹⁶, le Pape exprime quatre grands rêves que l'Amazonie lui inspire comme nous l'avons mentionné précédemment : le rêve social (une région qui lutte pour les droits et la dignité des plus pauvres, des peuples autochtones, des derniers)¹⁷, le rêve culturel (la préservation de la richesse culturelle de la région)¹⁸, le rêve écologique (la sauvegarde de la vie et de la beauté de ses fleuves, ses forêts et ses habitants)¹⁹ et le rêve ecclésial (des communautés chrétiennes incarnées qui donnent des visages amazoniens à l'Église)²⁰.

Le leitmotiv de *Laudato si'* est « tout est lié »²¹. Ce thème ouvre le rêve écologique qu'on peut lire dans *Querida Amazonia*. Le Pape va rappeler que la destruction de l'environnement et la situation des plus pauvres, en particulier des peuples autochtones en Amazonie, sont liées. Cette région vit autour de l'eau, déterminante pour toute forme de vie. Ce grand fleuve qu'est l'Amazone unit et ne sépare pas et il aide à vivre ensemble en reliant les différentes cultures et langues²².

¹⁴ Voir Pape FRANÇOIS, *Pour une Église synodale. Communion, Participation, Mission*, Document final de la XVI^e Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques, Paris, Salvator, 2025.

¹⁵ Pape FRANÇOIS, *Querida Amazonia*, *op. cit.*, n° 3, p. 8.

¹⁶ Voir *ibid.*, n° 6, p. 9.

¹⁷ *Ibid.*, n° 8-27, p. 11-25.

¹⁸ *Ibid.*, n° 28-40, p. 27-35.

¹⁹ *Ibid.*, n° 41-60, p. 37-51.

²⁰ *Ibid.*, n° 61-110, p. 53-85.

²¹ Utilisé pas moins de dix fois dans Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 16, p. 18 ; n° 70, p. 60 ; n° 91, p. 74 ; n° 92, p. 75 ; n° 117, p. 93 ; n° 120, p. 95 ; n° 137, p. 109 ; n° 138, p. 109 ; n° 142, p. 112 ; n° 240, p. 178.

²² Voir Pape FRANÇOIS, *Querida Amazonia*, *op. cit.*, n° 45, p. 40-41.

Mais l'expression « tout est lié » fait référence non seulement aux gens et à l'environnement naturel de cette région, mais aussi aux relations entre les différentes régions de la planète. En effet, l'Amazonie est aussi liée au monde et l'équilibre planétaire dépend de la santé de l'Amazonie²³. Si dans *Laudato si'* le Pape invitait à écouter et le cri des pauvres et le cri de toute la création²⁴, dans cette exhortation le Pape invite à écouter le cri de l'Amazonie en affirmant qu'il ne suffit pas d'avoir une intention de conserver les espèces en voie d'extinction, mais qu'il faut en prendre conscience et lutter contre ces acteurs locaux et internationaux qui, à cause de leurs intérêts économiques et politiques, détruisent l'environnement et ses habitants²⁵.

Un autre thème central de *Laudato si'* était le dialogue. Dans l'Amazonie ce sont les savoirs ancestraux et les connaissances techniques contemporaines qui doivent entrer en dialogue pour intervenir sur le terrain de manière durable. En plus, un cadre légal contraignant, assurant la protection des écosystèmes est nécessaire pour protéger la région²⁶.

Le rêve écologique ouvre au rêve ecclésial et l'Amazonie devient un lieu théologique, un espace où Dieu même se révèle. L'Église veut contribuer, avec son expérience d'incarnation, à la prise de conscience des enjeux écologiques et à la sauvegarde de l'Amazonie²⁷.

4. Le contenu de *Laudate Deum*

Revenons maintenant à *Laudate Deum* qui est l'objet de notre chapitre. Si dans *Querida Amazonia* le Pape François met l'accent sur une région de la planète en reconnaissant que la situation de cette région exerce une influence sur toutes les régions du monde, dans *Laudate Deum* il va étudier en profondeur un défi écologique qui affecte toute la planète. Les différentes sections de l'exhortation montrent la centralité du changement climatique. Les six chapitres de l'exhortation ont les titres suivants :

1. La crise climatique globale
 - a. Résistance et confusions
 - b. Les causes humaines

²³ *Ibid.*, n° 48, p. 43-44.

²⁴ Voir Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 49, p. 43.

²⁵ Voir Pape FRANÇOIS, *Querida Amazonia*, *op. cit.*, n° 48-50, p. 43-45.

²⁶ Voir *ibid.*, n° 51-52, p. 45-46.

²⁷ Voir *ibid.*, n° 57, p. 49.

- c. Dommages et risques
- 2. Davantage de paradigme technocratique
 - a. Repenser notre usage du pouvoir
 - b. L'aiguillon éthique
- 3. La faiblesse de la politique internationale
- 4. Les conférences sur le climat : progrès et échecs
- 5. Que peut-on espérer de la COP28 à Dubaï ?
- 6. Les motivations spirituelles
 - a. À la lumière de la foi
 - b. Marcher en communion et avec engagement

5. La crise climatique : le constat de la science

Pourquoi le Pape va-t-il insister sur la crise du changement climatique ? En fait, comme il le dit, parce qu'il veut « partager avec vous tous, frères et sœurs de notre planète éprouvée, mes profondes préoccupations concernant la sauvegarde de la Maison commune »²⁸.

En s'appuyant surtout sur les rapports du Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC)²⁹, le Pape rappelle que « les signes du changement climatique sont là, toujours plus évidents »³⁰ : des phénomènes extrêmes, de fréquentes périodes de chaleur inhabituelle, des sécheresses, etc.

Voici comment le GIEC se présente :

Créé en 1988 par l'Organisation météorologique mondiale (OMM) et le Programme des Nations Unies pour l'environnement (PNUE), le GIEC a pour objectif de fournir aux gouvernements, à tous les niveaux, des informations scientifiques utiles à l'élaboration de politiques climatiques. Les rapports du GIEC constituent également un apport essentiel aux négociations internationales sur le changement climatique... Des milliers de personnes du monde entier contribuent à ses travaux. Pour les rapports d'évaluation, des experts bénévoles, en tant que rédacteurs du GIEC, analysent les milliers d'articles scientifiques publiés chaque année afin de fournir une synthèse exhaustive des connaissances sur les facteurs du changement climatique, ses impacts et les risques futurs, ainsi que sur la manière dont l'adaptation et l'atténuation peuvent réduire ces risques.

²⁸ Pape FRANÇOIS, *Laudate Deum*, *op. cit.*, n° 2, p. 8.

²⁹ Voir *ibid.*, n° 5, p. 11 ; n° 11, p. 17 ; n° 12, p. 18 ; n° 14, p. 19 ; n° 17, p. 22.

³⁰ *Ibid.*, n° 5, p. 11.

Grâce à ses évaluations, le GIEC identifie la force du consensus scientifique dans différents domaines et indique les domaines dans lesquels des recherches supplémentaires sont nécessaires³¹.

On peut bien comprendre que les rapports du GIEC sont fondamentaux pour alerter les décideurs et la société civile et qu'ils soient au cœur des négociations internationales sur le climat qui vont être abordées par le Pape dans les chapitres 4 et 5 de *Laudate Deum*.

À partir des constatations du GIEC le Pape François affirme :

S'il est vrai que toute catastrophe ne peut être attribuée d'emblée au changement climatique global, il est cependant vérifiable que certains changements climatiques provoqués par l'humanité augmentent considérablement la probabilité d'événements extrêmes de plus en plus fréquents et intenses³².

En affirmant que le changement climatique est là et qu'il constitue l'un des principaux défis auxquels la société et la communauté mondiale sont confrontées, le Pape n'ignore pas ceux qui ont essayé de le nier, le cacher, le dissimuler ou le relativiser ou se moquer de cette constatation, mais l'accélération inhabituelle du réchauffement de la planète au niveau global, l'élévation du niveau des mers et la fonte des glaciers sont des signes clairs de ce que vit la planète. Le changement climatique affecte déjà plusieurs régions et communautés dans le monde, mais dans le futur l'impact du changement climatique sera de plus en plus préjudiciable à la vie et nous en ressentirons les effets entre autres dans les domaines de la santé, de l'emploi, de l'accès aux ressources, du logement et des migrations forcées³³.

En plus, affirme le Pape, « on ne peut plus douter de l'origine humaine, – “anthropique” – du changement climatique »³⁴. La concentration des gaz à effet de serre dans l'atmosphère, qui provoquent le réchauffement de la terre, qui est restée stable jusqu'au XIX^{ème} siècle, a augmenté considérablement (de 300 ppm à 400 ppm) dès le développement industriel. Et durant ces cinquante dernières années, la température a augmenté à une vitesse jamais vue au cours des deux derniers millénaires³⁵. Ces phénomènes ont comme conséquence certaines manifestations irréversibles comme l'augmentation de la

³¹ Voir [en ligne] <https://www.ipcc.ch/about/>, consulté le 24.09.2025. La traduction est de l'auteur.

³² Pape FRANÇOIS, *Laudate Deum*, *op. cit.*, n° 5, p. 11-12.

³³ Voir *ibid.*, n° 2, p. 8.

³⁴ *Ibid.*, n° 11, p. 16.

³⁵ Voir *ibid.*, n° 12, p. 17.

température globale des océans ou la diminution des glaces continentales³⁶.

La constatation de la réalité et des causes humaines du changement climatique « est défendue par une écrasante majorité de spécialistes du climat, et seul un infime pourcentage d'entre eux tente de nier cette évidence »³⁷. Avec un peu de tristesse, à mon avis, le Pape reconnaît que les climatosceptiques existent aussi dans l'Église catholique. En effet il dit qu'il a été

obligé d'apporter ces précisions, qui peuvent sembler évidentes, à cause de certaines opinions méprisantes et déraisonnables que je rencontre même au sein de l'Église catholique. Mais nous ne pouvons plus douter que la cause de la rapidité inhabituelle de ces changements dangereux est un fait indéniable : les énormes changements liés à l'intervention effrénée de l'homme sur la nature au cours des deux derniers siècles³⁸.

Avec le cas du changement climatique, le Pape montre comment science et foi ne sont pas des rivaux mais se nourrissent mutuellement. D'une part la science fournit des éléments précieux pour connaître un défi qui a une origine humaine et qui s'exprime de différentes manières. D'autre part une foi incarnée ne peut pas ignorer ce qui se passe dans le monde, création de Dieu selon la théologie chrétienne, et comment l'humain traite la création. Cette dernière partie sera abordée à la fin de *Laudate Deum*.

6. De la science à l'éthique

6.1 Une question d'injustice

En se concentrant sur le changement climatique comme un aspect de la crise écologique le Pape va aborder quelques questions qui transcendent une vision strictement environnementale de ce défi.

En plus d'exprimer le consensus des climatologues sur l'état des lieux sur le climat, les rapports du GIEC ont à maintes reprises rappelé que ceux qui souffrent le plus des conséquences du changement climatique sont les communautés les plus vulnérables, par exemple, les habitants des petits états insulaires, les communautés indigènes ou les pays pauvres qui n'ont pas les moyens pour s'adapter aux changements climatiques.

³⁶ Voir *ibid.*, n° 15-16, p. 20-21.

³⁷ *Ibid.*, n° 13, p. 18-19.

³⁸ *Ibid.*, n° 14, p. 19.

Comme il l'avait déjà fait dans *Laudato si'*, dans *Laudate Deum* le Pape va souvent reprendre des textes des évêques du monde entier. Par exemple en citant les évêques des États-Unis il réaffirme que « les effets du changement climatique sont supportés par les personnes les plus vulnérables »³⁹.

L'affirmation du GIEC que ceux qui sont les plus touchés sont les plus vulnérables ne s'arrête pas là. Comme l'affirme le dernier rapport, publié en 2023, « les communautés vulnérables qui ont historiquement le moins contribué au changement climatique actuel sont touchées de manière disproportionnée. »⁴⁰

Ce constat ouvre à la dimension éthique du changement climatique. Si ceux qui endurent le plus les conséquences du changement climatique sont ceux qui ont le moins contribué aux causes, alors les conséquences du changement climatique sont une question d'injustice. C'est cela que mettait en évidence le Pape dans *Laudato si'* :

aujourd'hui, nous ne pouvons pas nous empêcher de reconnaître qu'une vraie approche écologique se transforme toujours en une approche sociale, qui doit intégrer la justice dans les discussions sur l'environnement, pour écouter tant la clameur de la terre que la clameur des pauvres⁴¹.

Dans *Laudate Deum* le Pape va aller plus loin et en citant les évêques africains, il va dire que le changement climatique met en lumière « un exemple frappant de péché structurel »⁴². En outre il va spécialement dénoncer « la décadence éthique du pouvoir réel (est) déguisée par le marketing et les fausses informations, qui sont des mécanismes utiles aux mains de ceux qui disposent de plus de ressources afin d'influencer l'opinion publique. »⁴³

³⁹ *Ibid.*, n° 3, p. 9.

⁴⁰ INTERGOVERNMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE (IPCC), « Summary for Policymakers. Observed Changes and Impacts », in *Climate Change 2023: Synthesis Report*, A2, p. 11, Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change [Core Writing Team, H. Lee and J. Romero (eds.)], IPCC, Geneva, Switzerland, p. 1-34, doi: 10.59327/IPCC/AR6-9789291691647.001, [en ligne] https://www.ipcc.ch/report/ar6/syr/downloads/report/IPCC_AR6_SYR_SPM.pdf, consulté le 08.04.2025. Traduit de l'anglais par l'auteur.

⁴¹ Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 49, p. 43. Italiques dans la version originale. Ce lien entre le sort de la terre et le sort des pauvres est réaffirmé à plusieurs reprises dans *Laudato si'*. Voir *inter alia* n° 10, p. 15 ; n° 16, p. 20 ; n° 214, p. 167 ; n° 237, p. 182-183 ; n° 246, p. 187.

⁴² Pape FRANÇOIS, *Laudate Deum*, *op. cit.*, n° 3, p. 9.

⁴³ *Ibid.*, n° 29, p. 29-30.

6.2 Les racines de la crise climatique

En approfondissant sur les causes du changement climatique le Pape affirme qu'à la base de ce dérèglement se trouve le paradigme technocratique, longuement abordé dans *Laudato si'*⁴⁴. Dans *Laudate Deum* il le présente comme une « idéologie qui sous-tend une obsession : accroître au-delà de l'imaginable le pouvoir de l'homme, face auquel la réalité non humaine est une simple ressource à son service »⁴⁵. Nous n'allons pas nous attarder sur ce thème car il est abordé dans d'autres chapitres de ce livre.

Contrairement à ce paradigme technocratique, reflet de l'anthropocentrisme moderne critiqué dans *Laudato si'*⁴⁶, le Pape va affirmer « que le monde qui nous entoure n'est pas un objet d'exploitation, d'utilisation débridée, d'ambitions illimitées ». En fait, il continue, « nous sommes inclus dans la nature, nous en sommes une partie, et nous sommes enchevêtrés avec elle »⁴⁷. Par ailleurs, nous devons être conscients que

la situation ne relève pas seulement de la physique ou de la biologie, mais aussi de l'économie et de notre façon de la penser. La logique du profit maximum au moindre coût, déguisée en rationalité, en progrès et en promesses illusoires, rend impossible tout souci sincère de la Maison commune et toute préoccupation pour la promotion des laissés-pour-compte de la société⁴⁸.

7. Pourquoi insister sur la crise climatique ?

Nous pouvons encore nous demander : pourquoi le Pape a choisi d'insister sur la crise climatique dans *Laudate Deum* ? Je pense à deux raisons qui sont développées dans l'exhortation. Premièrement, parce que c'est une réalité sur laquelle nous pouvons agir au niveau des négociations internationales. Deuxièmement parce que nous pouvons agir aussi au niveau personnel et communautaire.

⁴⁴ Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 101-136, p. 83-109.

⁴⁵ ID., *Laudate Deum*, *op. cit.*, n° 22, p. 24.

⁴⁶ ID., *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 115-121, p. 94-98.

⁴⁷ ID., *Laudate Deum*, *op. cit.*, n° 25, p. 27, qui cite *Laudato si'*, n° 139, p. 110.

⁴⁸ *Ibid.*, n° 31, p. 31.

7.1 Reconfigurer le multilatéralisme

Dans le premier cas le Pape va insister sur le fait que « les accords multilatéraux entre les États doivent avoir une place de choix »⁴⁹. D'une part il souligne que le multilatéralisme exige « d'organisations mondiales plus efficaces, dotées d'autorité pour assurer le bien commun mondial, l'éradication de la faim et de la misère ainsi qu'une réelle défense des droits humains fondamentaux »⁵⁰. Mais d'autre part, en reconnaissant les limites et les échecs des organisations internationales, il appelle à reconfigurer le multilatéralisme en constatant que « beaucoup de regroupements et d'organisations de la société civile aident à pallier les faiblesses de la Communauté Internationale, son manque de coordination dans des situations complexes, son manque de vigilance en ce qui concerne les droits humains fondamentaux. »⁵¹ Dans cette reconfiguration le Pape se réjouit de voir une « nouvelle sensibilité à l'égard des personnes les plus faibles et moins dotées de pouvoir » qui rejoint son insistance dans *Fratelli tutti*, sur le primat de la personne humaine et la défense de sa dignité en toutes circonstances. Cette reconfiguration ne veut pas remplacer la politique mais doit reconnaître que la vieille démocratie est aussi en crise⁵².

C'est dans ce cadre de reconfiguration du multilatéralisme que le Pape analyse les conférences internationales sur le climat (COPs)⁵³. Il regrette que, par exemple, l'accord contraignant de Kyoto de 1997 avec des objectifs pour 2012 n'ait pas été respecté et que l'accord contraignant de Paris (2015) ait de la peine à être implémenté. En somme, 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. Mais ce qui est plus grave c'est que

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 responsabilité⁵⁴.

Et dans un ton fort il demande : « finissons-en une bonne fois avec les moqueries irresponsables qui présentent ce sujet comme étant

⁴⁹ *Ibid.*, n° 34, p. 33.

⁵⁰ *Ibid.*, n° 35, p. 34.

⁵¹ *Ibid.*, n° 37, p. 35-36.

⁵² Voir *ibid.*, n° 40-41, p. 37-38.

⁵³ *Ibid.*, chap. 4, « Les Conférences sur le climat : progrès et échecs », n° 44-52, p. 41-46.

⁵⁴ *Ibid.*, n° 52, p. 46.

uniquement environnemental, “vert”, romantique, souvent ridiculisé par des intérêts économiques »⁵⁵.

7.2 La conversion écologique personnelle

La dernière partie de l'exhortation rappelle les motivations qui naissent de la foi chrétienne. Si, dès le premier chapitre de la Bible, Dieu voit que tout ce qu'il avait fait était très bon (Gn 1, 31), Jésus invite les autres à regarder la beauté qu'il y a dans le monde avec affection et stupéfaction⁵⁶. On doit reconnaître, dit le Pape, que la vie humaine est incompréhensible et insoutenable sans les autres créatures⁵⁷.

La conversion écologique implique de se réconcilier avec le monde qui nous accueille et de l'embellir. Néanmoins, si les efforts individuels sont importants, le Pape rappelle, aux portes de la COP 28, que les solutions les plus efficaces viendront avant tout des grandes décisions de la politique nationale et internationale. La conversion écologique pour être durable doit aller au-delà des changements individuels. Poussée par ceux-ci, elle doit impliquer un changement culturel, un changement des convictions des sociétés⁵⁸.

Ce changement implique la conversion personnelle et communautaire qui a des expressions très concrètes. Le Pape donne quelques exemples au niveau familial : polluer moins, réduire les déchets et consommer avec retenue. Si ces actions peuvent paraître insignifiantes et même méprisables face à la grandeur du défi, « ce seul fait de modifier les habitudes personnelles, familiales et communautaires nourrit l'inquiétude face aux responsabilités non prises des secteurs politiques et l'indignation face au désintérêt des puissants »⁵⁹. Ces motivations sont intimement liées à la foi et à la spiritualité chrétiennes mais comme déjà évoqué au début de l'exhortation, le Pape encourage « les frères et sœurs des autres religions à faire de même »⁶⁰.

Une fois encore, comme il l'avait fait avec l'encyclique *Laudato si'*, avec l'exhortation *Laudate Deum* le Pape François aborde un thème crucial pour le monde contemporain et offre non seulement une réflexion chrétienne sur le changement climatique, ses causes et ses conséquences, mais aussi un appel à toutes et tous à agir pour l'intégrité de la création. Il nous reste à nous tous, chrétiens et non chrétiens à écouter cet appel

⁵⁵ *Ibid.*, n° 58, p. 50.

⁵⁶ Voir *ibid.*, n° 62-64, p. 53-55.

⁵⁷ Voir *ibid.*, n° 67, p. 56.

⁵⁸ Voir *ibid.*, n° 69-70, p. 57-58.

⁵⁹ *Ibid.*, n° 71, p. 58-59.

⁶⁰ *Ibid.*, n° 61, p. 53.

et à entrer dans la voie de la conversion écologique, en poussant les gouvernements et les autres acteurs internationaux à faire de même pour que la création toute entière puisse proclamer *Laudate Deum*.

RELIRE LES POSITIONS DU PAPE FRANÇOIS SUR L'ACCUEIL DE L'ÉTRANGER À LA LUMIÈRE DE *LAUDATO SI'*

Jacques-Benoît Rauscher, OP

Dès le début de son pontificat, le pape François a cherché à mettre la question de l'accueil de l'étranger au cœur de ses préoccupations. On se souvient, en particulier, que son premier grand déplacement a été réservé à l'île de Lampedusa pour alerter les opinions publiques sur la mort des migrants en mer. Au long des 12 années de son ministère pétrinien, ce pontife a constamment rappelé l'importance qu'il accordait à cette question, tout spécialement dans son encyclique *Fratelli tutti* sur la fraternité universelle, publiée en 2020.

Si ces propos sont marquants et connus à l'extérieur des sphères ecclésiales, ils suscitent fréquemment la division au sein des populations catholiques, particulièrement en Occident. Quand des enquêtes d'opinion sur l'accueil des migrants sont menées en France, on voit que les catholiques pratiquants sont surreprésentés parmi les répondants appelant à réduire l'arrivée des populations étrangères¹. Cela ne traduit pas une désaffection générale des catholiques pour les enseignements moraux des papes, mais une réticence à suivre François sur cette question particulière. Ce contraste entre la position claire d'un pape et l'opinion d'une large partie des catholiques a conduit le politiste Yann Raison du Cleuziou à comparer la défiance des fidèles d'aujourd'hui sur l'accueil des migrants à l'attitude qui avait prévalu, chez certains, lors de la publication de l'encyclique *Humanae vitae* sur la régulation des naissances². Quand on sait combien cette encyclique de Paul VI est associée —au moins dans les représentations spontanées— au divorce d'une très large partie des catholiques avec les propos magistériels dans le domaine moral, le constat sonne comme une mise en garde.

¹ Jérôme FOURQUET, *À la droite de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 2018.

² Yann RAISON DU CLEUZIOU, *Une contre-révolution catholique. Aux origines de la Manif pour tous*, Paris, Éd. du Seuil, 2019.

Notre but est ici de prendre acte de cette différence de perception sans chercher à la discuter du point de vue des fidèles qui peinent à y adhérer³. Nous chercherons plutôt à voir comment donner aux propos pontificaux sur l'accueil de l'étranger une consistance plus importante afin de combler – potentiellement – l'écart manifeste entre l'exigence des papes et les positions de certains catholiques.

Bien sûr, la portée d'un texte magistériel ne se limite pas à sa bonne réception. Par ailleurs, on pourrait estimer qu'un point de l'enseignement magistériel qui divise les fidèles devrait être mieux explicité pour être mieux reçu⁴. Pour cela, nous faisons l'hypothèse selon laquelle les textes du pape François sur les étrangers doivent être lus à la lumière de l'ensemble des textes de son pontificat et, en particulier, de l'encyclique *Laudato si'*. Il nous semble qu'ils prennent alors une épaisseur différente et que des pistes à approfondir – susceptibles d'accroître la recevabilité de tels propos – y apparaissent alors avec plus de netteté. Nous le montrerons en nous concentrant d'abord sur la méthode développée dans *Laudato si'* puis sur un contenu particulier de l'encyclique.

1. Lire l'accueil de l'étranger à la lumière de la méthode de *Laudato si'*

La méthode développée dans l'encyclique du pape François sur l'écologie rejoint une Tradition ancienne en théologie morale, celle qui implique une prise en compte du registre particulier de l'action. Si le pontife argentin a également développé cette perspective dans le domaine de la morale familiale, elle est étonnamment peu présente dans sa réflexion sur l'accueil de l'étranger.

1.1 *Laudato si'* : une encyclique qui marque l'importance de la pratique et de l'action

On retient souvent de l'encyclique *Laudato si'* sa thématique qui en fait la première encyclique sociale entièrement consacrée à la question de l'environnement. Mais, comme l'avait noté en son temps le théologien dominicain Marie-Dominique Chenu, la structure d'un document

³ Nous nous situons dans la perspective que nous avons présentée dans notre ouvrage : Jacques-Benoît RAUSCHER, *Les frontières d'un discours. Les papes et l'accueil de l'étranger*, Paris, Éd. du Cerf, 2024.

⁴ Léonard NADEMBEGA, Église catholique et migrations. Une évaluation éthique du discours magistériel et de sa réception, coll. « Cerf Patrimoines », Paris, Éd. du Cerf, 2023.

pontifical dans le domaine du social, dit beaucoup sur la manière dont le pape qui le signe conçoit le rapport entretenu par l'Église avec les réalités du monde de son temps⁵. Or la structure de *Laudato si'* est tout à fait significative de la démarche que François veut introduire. Le pontife présente cette structure de la manière suivante au début de son texte :

En premier lieu, je présenterai un bref aperçu des différents aspects de la crise écologique actuelle, en vue de prendre en considération les meilleurs résultats de la recherche scientifique disponible aujourd'hui, d'en faire voir la profondeur et de donner une base concrète au parcours éthique et spirituel qui suit. À partir de cet aperçu, je reprendrai certaines raisons qui se dégagent de la tradition judéo-chrétienne, afin de donner plus de cohérence à notre engagement en faveur de l'environnement. Ensuite, j'essaierai d'arriver aux racines de la situation actuelle, pour que nous ne considérions pas seulement les symptômes, mais aussi les causes les plus profondes. Nous pourrions ainsi proposer une écologie qui, dans ses différentes dimensions, incorpore la place spécifique de l'être humain dans ce monde et ses relations avec la réalité qui l'entoure. À la lumière de cette réflexion, je voudrais avancer quelques grandes lignes de dialogue et d'action qui concernent aussi bien chacun de nous que la politique internationale. Enfin, puisque je suis convaincu que tout changement a besoin de motivations et d'un chemin éducatif, je proposerai quelques lignes de maturation humaine inspirées par le trésor de l'expérience spirituelle chrétienne⁶.

L'encyclique propose de partir des connaissances scientifiques sur le sujet qu'elle traite. Outre un constat empirique sur la crise écologique et une réflexion biblique et spirituelle sur ses racines, ce texte développe également toute une série de propositions susceptibles d'éclairer l'engagement au niveau collectif comme individuel. Le propos de François ne se situe donc ni sur le plan d'une réflexion ayant pour finalité d'indiquer de grandes directions à suivre, ni dans le registre de mesures à appliquer « clé en main ». Ces éléments appelés à éclairer sans encadrer sont tout spécialement développés dans le chapitre 5 de l'encyclique qui comporte non seulement des propositions d'applications concrètes, mais aussi une réflexion sur les modes d'engagement susceptibles d'être proposés, ou encore sur les styles de vie à adopter en conformité avec la crise écologique. Pour le dire en d'autres termes, l'encyclique met spécialement en avant le registre de l'action, entendu comme ce champ de la réflexion morale qui ne se borne pas à édicter des lois ou, à l'inverse,

⁵ Marie-Dominique CHENU, *La Doctrine sociale de l'Église comme idéologie*, Paris, Éd. du Cerf, 1979.

⁶ Pape FRANÇOIS, *Loué sois-tu – Laudato si'. Sur la sauvegarde de la maison commune*, Lettre encyclique, Paris/Montrouge, Cerf/Mame/Bayard, 2015, n° 15, p. 19-20.

à n'envisager que les conséquences des actions mais à éclairer les décisions complexes à prendre en situation⁷.

La mention de ce registre de l'action est une signature propre du magistère moral de François. Si *Laudato si'* en est la première manifestation, on trouve une telle perspective particulièrement mise en avant dans les textes de morale familiale et sexuelle du pape argentin. Comme François l'indique lui-même au début de son exhortation apostolique *Amoris laetitia* consacrée à ces thématiques, celle-ci ne constitue pas une modification des normes édictées par le magistère sur la morale familiale et sexuelle⁸. Mais, ce texte rappelle l'importance de la prise en compte concrète des circonstances pour qualifier les actes posés par une personne⁹. Dans une perspective qui découle de celle qui vient d'être mentionnée, il souligne aussi combien le jugement de la conscience peut entrer en ligne de compte. Ce faisant, il acte la variété des situations dans lesquelles peuvent se trouver des personnes cherchant à mettre en adéquation leur vie quotidienne et les enseignements de l'Église. Si ces points n'ont rien de nouveau pour la morale catholique traditionnelle, ils peuvent constituer le rappel d'une position qui avait parfois pu être mise sous le boisseau par une insistance notamment sur les actes « intrinsèquement mauvais »¹⁰.

1.2 Une dimension moins présente dans le traitement des questions migratoires

A l'inverse, la catégorie de l'action semble plus absente dans le domaine de la prise de parole de François sur les migrations. De fait, dans ce dernier domaine, ce pape manifeste une volonté plus marquée de rappeler une norme qui ne paraît souffrir aucune exception. Il l'indique de manière claire dans son exhortation apostolique sur la sainteté en 2019, précisément quand il traite de la question des migrations :

On entend fréquemment que, face au relativisme et aux défaillances du monde actuel, la situation des migrants, par exemple, serait un problème mineur. Certains catholiques affirment que c'est un sujet secondaire à côté des questions "sérieuses" de la bioéthique. Qu'un homme politique préoccupé par ses succès dise une telle chose, on peut arriver à la

⁷ Voir Pierre MANENT, Préface à l'ouvrage d'Émile PERREAU-SAUSSINE, *Alasdair MacIntyre : une biographie intellectuelle*, coll. « Léviathan », Paris, PUF, 2005, p. 2.

⁸ Pape FRANÇOIS, *La Joie de l'Amour, Amoris laetitia, sur l'amour dans la famille*, Exhortation apostolique, Paris, Salvator, 2016, n° 3, p. 4.

⁹ *Ibid.*, n° 302, p. 233-234.

¹⁰ Alain THOMASSET & Jean-Miguel GARRIGUES, *Une morale souple mais non sans boussole. Répondre aux doutes des quatre cardinaux à propos d'Amoris laetitia*, Paris, éd. du Cerf, 2017.

comprendre ; mais pas un chrétien, à qui ne sied que l'attitude de se mettre à la place de ce frère qui risque sa vie pour donner un avenir à ses enfants. Pouvons-nous reconnaître là précisément ce que Jésus-Christ nous demande quand il nous dit que nous l'accueillons lui-même dans chaque étranger (cf. Mt 25, 35) ? Saint Benoît l'avait accepté sans réserve et, bien que cela puisse "compliquer" la vie des moines, il a disposé que tous les hôtes qui se présenteraient au monastère, on les accueille « comme le Christ » en l'exprimant même par des gestes d'adoration, et que les pauvres et les pèlerins soient traités « avec le plus grand soin et sollicitude »¹¹.

Ce texte met bien en avant la préoccupation profonde de François : éviter de déconsidérer la morale sociale – et particulièrement la question de l'accueil de l'étranger – en en faisant un domaine de moindre importance par rapport à la morale sexuelle et à la bioéthique. Ce faisant, François drapait les questions migratoires des caractéristiques que ses prédécesseurs immédiats ont donné à la morale sexuelle et à la bioéthique : composée d'éléments non-négociables et valables en toutes circonstances. Il est frappant de voir que l'approche apparaît assez différente de celle que l'on soulignait pour *Laudato si'*. Si, quand il traite des migrants, le pape cherche bien à ancrer un problème actuel dans la Bible et la Tradition longue, il ne poursuit pas en proposant « quelques grandes lignes de dialogue et d'action qui concernent aussi bien chacun de nous que la politique internationale »¹² comme il le fait quand il traite d'écologie. Si l'on voit *Laudato si'* comme un des grands textes que François a légué à la Doctrine sociale, on peut constater que la méthode qu'il y a développé n'est qu'imparfaitement présente pour d'autres sujets de ce corpus magistériel et, en particulier, le traitement de la question migratoire.

On pourrait lire dans ce contraste une des sources de la réception différenciée des deux types d'enseignements. L'ouverture au registre de l'action propre à *Laudato si'* en fait également un texte qui tient compte de la complexité des situations dans lesquelles les décideurs politiques et les citoyens peuvent être immergés. On pourrait noter que le ton plus sévère de François à l'égard de la question migratoire comporte moins, ainsi qu'on l'a souligné, une réflexion sur l'action, et se montre, conséquemment, moins ouvert à la complexité des situations particulières auxquelles un responsable ou un citoyen peuvent être confrontés. Christoph Theobald a justement noté que le propre du magistère social du pape François, tel qu'il se manifeste en particulier dans *Laudato si'*, ne reposait pas seulement sur l'inscription des question

¹¹ Pape FRANÇOIS, *Gaudete et exsultate*, Exhortation apostolique, Perpignan, Artège, 2018, n°102, p. 70-71.

¹² ID., *Laudato si'*, *op. cit.*, n°15, p. 19-20.

sociales sur le temps long de la Bible et la Tradition mais sur son attention particulière à sa « recevabilité universelle »¹³ comprise comme son ouverture au dialogue social et à l'altérité. Nous avons cherché à montrer que cette recevabilité faisait précisément défaut dans l'approche fréquemment employée dans ses grands textes sur l'accueil de l'étranger.

2. Lire l'accueil de l'étranger à la lumière d'un contenu spécifique de *Laudato si'*

Mais un autre point permet d'éclairer, à partir de l'encyclique *Laudato si'*, la question spécifique de l'accueil de l'étranger. Il concerne moins la méthode de l'encyclique qu'un de ses contenus particuliers : la réflexion menée par le pape François sur ce qui est nécessaire. La question de la réflexion sur le nécessaire consiste, en effet, à s'interroger pour comprendre à partir de quand l'accueil de l'étranger devient impératif et ce qu'il est possible de partager avec lui. De fait, il est impératif de recevoir l'autre – même issu d'un autre territoire que le mien – s'il est en quête de biens ou de services indispensables à sa vie, ainsi que les textes de François mentionnés plus haut le laissent entendre. Mais, dans une vénérable Tradition chrétienne¹⁴, il n'est possible de se priver de ces biens que dans la mesure où ceux-ci ne constituent pas des biens indispensables à ma propre vie et à celle des personnes dont j'ai la charge. La question de la propriété de ce qui est nécessaire et des migrations sont donc intrinsèquement liées.

2.1 Lien entre migration et propriété des biens

Dès l'origine de la Doctrine sociale de l'Église, les papes ont mis en relation propriété et question migratoire. On voit sous la plume de Léon XIII cette thématique être dessinée d'une manière qui lui est propre. Fervent défenseur de la propriété privée qu'il place du côté du droit naturel sans doute dans une volonté de lutte acharnée contre le marxisme et toutes formes de collectivismes¹⁵, Léon XIII voit dans la propriété une manière de limiter les mouvements migratoires :

¹³ Christoph THEOBALD, « L'enseignement social de l'Église selon le pape François », *Nouvelle revue théologique*, 2026/2, t. 138, p. 273-288.

¹⁴ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984, I-II, q. 32, a. 6. Voir à ce propos Mary L. HIRSCHFELD, *Thomas d'Aquin et le marché, vers une économie humaine*, trad. de l'anglais par J.-B. Rauscher, Paris, Éd. du Cerf, 2021, p. 297s.

¹⁵ On a pu y voir aussi l'influence de la pensée du jésuite Matteo Liberatore, un des principaux rédacteurs de l'encyclique *Rerum novarum* ou encore une volonté de ne pas donner à croire qu'un rapprochement avec le marxisme pourrait être envisageable sur ce point, voir Diego ALONSO-LASHERAS, « Matteo Liberatore y la "Rerum Novarum" :

L'ouvrier qui percevra un salaire assez fort pour parer aisément à ses besoins et à ceux de sa famille, s'appliquera, s'il est sage, à être économe. [...] Ce résultat, une fois obtenu, serait la source des plus précieux avantages. Et d'abord, la répartition des biens serait certainement plus équitable. [...] Un troisième avantage sera l'arrêt dans le mouvement d'émigration. Personne, en effet, ne consentirait à échanger contre une région étrangère sa patrie et sa terre natale, s'il y trouvait les moyens de mener une vie plus tolérable. Mais il y a une condition indispensable pour que tous ces avantages deviennent des réalités. Il ne faut pas que la propriété privée soit épuisée par un excès de charges et d'impôts. Ce n'est pas des lois humaines, mais de la nature qu'émane le droit de propriété individuelle. L'autorité publique ne peut donc l'abolir¹⁶.

Léon XIII lie ici les déséquilibres nationaux et internationaux à une application problématique du droit de propriété. Sur le plan international, cette application conduit à des flux migratoires perçus négativement par le pontife. En conséquence, les déséquilibres qui suscitent les migrations internationales pourraient, selon le pape, trouver une solution adéquate en offrant à tous la possibilité d'accéder à la propriété. En ce sens, les migrations sont bien présentées comme la manifestation d'une inadéquation entre une situation singulière et l'ordre du monde voulu par Dieu, manifesté dans le droit naturel. On voit le lien établi par Léon XIII entre les trois éléments : propriété, nécessité et migrations. Comme la propriété est une nécessité, si la propriété n'est pas garantie, elle a pour conséquence un mouvement migratoire.

Le pape François se situe dans une dynamique proche de Léon XIII quant au raisonnement. De fait, il souligne bien le lien existant entre migration, propriété et nécessité. Mais, François monnaie ce lien d'une manière différente. Tout d'abord, l'horizon à atteindre n'est pas, pour lui, la propriété privée pour tous, mais une propriété ouverte dans le cadre de la destination universelle des biens. En cela, le pontife argentin se montre en adéquation avec le magistère de la plupart de ses prédécesseurs¹⁷. De fait, il rappelle le caractère relatif de la propriété

La propiedad privada y el salario: entre la economía y el magisterio social de la Iglesia », *Gregorianum*, 91-4, 2010, p. 832 ou encore Wilhelm WEBER, « Zeitbedingtes und Bleibendes in *Rerum novarum* », in Anton RAUSCHER (dir.), *90 Jahre Rerum novarum*, Mönchengladbacher Gespräche, Cologne, J.P. Bachem, 1982, p. 77-78.

¹⁶ LÉON XIII, *Rerum novarum*. *Sur la condition des travailleurs*, Lettre encyclique, 15 mai 1891, Perpignan, Artège, 2025, n° 37, p. 62-64.

¹⁷ Prédécesseurs qu'ils citent abondamment pour appuyer son propos ferme sur la propriété : « Je viens de nouveau faire miennes et proposer à tous quelques paroles de saint Jean-Paul II dont la force n'a peut-être pas été perçue : "Dieu a donné la terre à tout le genre humain pour qu'elle fasse vivre tous ses membres, sans exclure ni privilégier personne". Dans ce sens, je rappelle que "la tradition chrétienne n'a jamais reconnu comme absolu ou intouchable le droit à la propriété privée, et elle a souligné

privée, dans une perspective, tout spécialement développée par Pie XII¹⁸, le Concile Vatican II¹⁹ et Paul VI²⁰, sur la centralité de la destination universelle des biens. Ensuite, François propose une approche plus large de la question de la nécessité qui n'est pas liée à la seule propriété mais qui justifie pourtant la migration. Se situant, là encore dans une filiation vénérable (celle de Jean XXIII²¹ et, plus largement, des théologiens juristes de Salamanque²²), il rappelle le caractère secondaire des frontières nationales au regard de l'appartenance à la « famille humaine ». Cela le conduit à plaider pour donner accès aux migrants aux biens nécessaires à leur vie :

La conviction concernant la destination commune des biens de la terre doit s'appliquer aujourd'hui également aux pays, à leurs territoires et à leurs ressources. En considérant tout cela non seulement du point de vue de la légitimité de la propriété privée et des droits des citoyens d'une nation déterminée, mais aussi à partir du principe premier de la destination commune des biens, nous pouvons alors affirmer que chaque pays est également celui de l'étranger, étant donné que les ressources d'un territoire ne doivent pas être niées à une personne dans le besoin provenant d'ailleurs²³.

Ce texte le souligne : la libre circulation des hommes est particulièrement rendue urgente, pour François, par un élément qu'il met explicitement en valeur ici : la nécessité, pour l'étranger, de se procurer un bien dont il manque sur la terre dont il est issu, quelle que

la fonction sociale de toute forme de propriété privée". Le principe de l'usage commun des biens créés pour tous est le "premier principe de tout l'ordre éthico-social" ; c'est un droit naturel, originaire et prioritaire. Tous les autres droits concernant les biens nécessaires à l'épanouissement intégral des personnes, y compris celui de la propriété privée et tout autre droit "n'en doivent donc pas entraver, mais bien au contraire faciliter la réalisation", comme l'affirmait saint Paul VI. Le droit à la propriété privée ne peut être considéré que comme un droit naturel secondaire et dérivé du principe de la destination universelle des biens créés ; et cela comporte des conséquences très concrètes qui doivent se refléter sur le fonctionnement de la société. Mais il arrive souvent que les droits secondaires se superposent aux droits prioritaires et originaires en les privant de toute portée pratique », Pape FRANÇOIS, *Fratelli tutti. Sur la fraternité et l'amitié sociale*, Lettre encyclique, Paris/Montrouge, Cerf, Mame/Bayard, 2020, n° 120, p. 84-85.

¹⁸ PIE XII, Radio message pour le 50^{ème} anniversaire de Rerum novarum sur la question sociale, 1er juin 1941, n° 12-13.

¹⁹ Concile Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965, n° 69.

²⁰ PAUL VI, Lettre encyclique *Populorum progressio*, 26 mars 1967, n° 22-23.

²¹ JEAN XXIII, Lettre encyclique *Pacem in terris*, 11 avril 1963, n° 25.

²² FRANCISCO DE VITORIA, *Leçon sur les Indiens*, prononcée en l'Université Salmantine, 1539, cité in Ramón HERNÁNDEZ MARTÍN, *Francisco de Vitoria et la « leçon sur les Indiens »*, trad. de l'espagnol par J. Mignon, Collection « Classiques du Christianisme », Paris, Éd. du Cerf, 1997, p. 82-83.

²³ Pape FRANÇOIS, *Fratelli tutti*, *op. cit.*, n° 124.

soit la raison de ce manque. Dire que ma terre est la terre de l'autre se justifie dans la mesure où la personne qui y migre est « dans le besoin »²⁴. Le problème réside donc dans la qualification de ce que recoupe exactement ce « besoin ». De fait, le texte de François n'est pas explicite sur ce point. D'autres textes relatifs à l'accueil du migrant ne le sont pas non plus. C'est précisément ici que la perspective dessinée dans l'encyclique *Laudato si'* peut s'avérer éclairante et permet d'esquisser des pistes de réponse sur ce point.

2.2 Des pistes de réponses dessinées dans *Laudato si'*

L'encyclique *Laudato si'* s'oppose particulièrement à l'idée d'une accumulation sans fin de richesses matérielles. Elle le fait, conformément à l'objet de ce texte, dans le cadre de la crise écologique :

Si dans certains cas le développement durable entraînera de nouvelles formes de croissance, dans d'autres cas, face à l'accroissement vorace et irresponsable produit durant de nombreuses décennies, il faudra penser aussi à marquer une pause en mettant certaines limites raisonnables, voire à retourner en arrière avant qu'il ne soit trop tard. Nous savons que le comportement de ceux qui consomment et détruisent toujours davantage n'est pas soutenable, tandis que d'autres ne peuvent pas vivre conformément à leur dignité humaine. C'est pourquoi l'heure est venue d'accepter une certaine décroissance dans quelques parties du monde, mettant à disposition des ressources pour une saine croissance en d'autres parties. Benoît XVI affirmait qu'« il est nécessaire que les sociétés technologiquement avancées soient disposées à favoriser des comportements plus sobres, réduisant leurs propres besoins d'énergie et améliorant les conditions de son utilisation »²⁵.

Le pape François ne rentre pas dans les détails de ce qu'il appelle « une certaine décroissance » mais il en précise l'horizon : mettre à disposition de tous les ressources de la planète. Dans cette perspective, il invite les peuples à s'interroger sur le point à partir duquel l'accumulation de biens de tous ordres devient excessive pour eux-mêmes et pour l'ensemble de la planète. Il s'agit moins de chercher un

²⁴ À la fin du pontificat de François cette question a été l'objet d'une « réponse » que le pontife argentin a d'ailleurs adressé au vice-président américain autour de la question de l'ordre de la charité : « Le véritable bien commun est promu lorsque la société et le gouvernement, avec créativité et le strict respect des droits de tous – comme je l'ai affirmé en de nombreuses occasions – accueille, protège, promeut et intègre les plus fragiles, sans défense et vulnérables. Cela n'empêche pas le développement d'une politique qui régleme une migration ordonnée et légale. Toutefois, ce développement ne peut se réaliser à travers le privilège de quelques-uns et le sacrifice d'autres. », Pape FRANÇOIS, *lettre aux évêques des États-Unis d'Amérique*, 10 février 2025.

²⁵ Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 193.

seuil quantitatif à partir duquel il conviendrait de cesser une accumulation de biens qui serait alors jugée « non nécessaire ». Il s'agirait plutôt de s'interroger sur la finalité de ces biens. Raisonner de la sorte vient à souligner un élément souvent peu développé dans les théories économiques classiques qui valorisent implicitement un accroissement sans fin des biens. Il rejoint pourtant de grands courants de la réflexion dite « hétérodoxe » en économie²⁶.

Il nous semble que l'amorce de cette réflexion sur ce qui est nécessaire peut aussi avoir une traduction sur le plan de l'accueil de l'étranger. Si une large mise à disposition des ressources à destination des migrants, prônée par le pape François, est parfois mal reçue c'est parce qu'on peine à percevoir ce qui viendrait la limiter. Réfléchir sur ce qui est nécessaire pour une collectivité aurait, sur cette thématique, deux conséquences potentiellement salutaires. La première permettrait de dédramatiser, pour les pays les plus nantis, la question de l'accueil. Compte tenu du niveau de richesse élevé d'un peuple, accueillir d'autres personnes, lui ferait certes accumuler moins de biens mais ne le priverait pas du nécessaire préalablement caractérisé. La seconde conséquence serait à chercher du côté de ceux qui sont accueillis. Dans cette perspective, il s'agirait d'établir des critères de discernement entre des accueils impératifs car dictés par la nécessité de ceux qui migrent et des accueils sur lesquels un discernement politique pourrait être posé.

3. Conclusion

Alors que la perspective d'un développement humain intégral et d'une certaine décroissance a été introduite par le pape François dans le cadre de sa réflexion sur l'écologie, celle-ci pourrait donc être convoquée également pour approfondir la question de l'accueil de l'étranger.

La question de l'accueil de l'étranger est une question délicate dans les textes de la Doctrine sociale de l'Église et, tout spécialement, dans l'enseignement moral du pape François. Notre contribution a proposé de lire cette question à l'aune des ressources intellectuelles disponibles dans l'encyclique *Laudato si'*. Tout d'abord en ce qui concerne la méthode de ce texte sur l'écologie, méthode ouverte sur la pratique et le dialogue. Ensuite en ce qui concerne un contenu particulier de *Laudato si'* : sa

²⁶ On peut penser en particulier aux travaux d'Amartya SEN (*L'idée de justice*, trad. de l'anglais par P. Chemla, Paris, Flammarion, 2010) ou de Martha NUSSBAUM (*Capabilités : comment créer les conditions d'un monde plus juste ?*, trad. de l'anglais par S. Chavel, Paris, Climats, 2012).

réflexion sur ce qui est nécessaire. La célébration des dix ans de l'encyclique *Laudato si'* coïncide avec la fin du pontificat du pape François. Avec le recul, il est donc possible de voir que cette encyclique n'a pas constitué seulement une avancée pour les propos de l'Église sur les questions écologiques. Elle peut être aussi regardée comme une clef de lecture de nombreux textes qui ont marqué le ministère du pape argentin. Elle peut aider à rendre plus recevable et à approfondir ses propos sur l'accueil de l'étranger qui, s'ils divisent les catholiques dans les pays occidentaux, resteront une des caractéristiques marquantes du pontificat de François.

LA PAIX, CHEMIN DE CONVERSION ÉCOLOGIQUE

Prof. Luc-Thomas Somme, OP

Ce titre – « La paix, chemin de conversion écologique » – provient directement d'un *Message du Pape François pour la journée mondiale de la paix* de 2020¹. Plus exactement il s'agit d'un sous-titre d'une des cinq parties de ce message. La date de ce texte le situe donc entre l'encyclique *Laudato si'*² de 2015 sur l'écologie et la sauvegarde de la maison commune et l'encyclique *Fratelli tutti*³ de 2020 sur la fraternité, publiée moins d'un an plus tard.

Ces journées mondiales instaurées par le pape Paul VI en 1968 ont lieu tous les 1^{ers} janviers et sont en général synchronisées avec l'actualité internationale, qu'il s'agisse par exemple des attentats du 11 septembre 2001 ou de la pandémie COVID-19. Ce texte-ci présente une articulation intéressante entre deux thématiques chères au Pape François, à savoir la paix, liée à la fraternité, et l'écologie intégrale.

On voit ainsi par exemple, dans la citation de l'encyclique *Laudato si'* au premier paragraphe du *Message*, la relation entre « mauvais traitement de la nature », d'une part, et « les guerres, l'injustice et la violence », d'autre part :

Si une mauvaise compréhension de nos propres principes nous a parfois conduits à justifier le mauvais traitement de la nature, la domination despotique de l'être humain sur la création, ou les guerres, l'injustice et la

¹ Voir Pape FRANÇOIS, *Message pour la célébration de la LIII^e journée mondiale de la paix*, 1^{er} janvier 2020, https://www.vatican.va/content/francesco/fr/messages/peace/documents/papa-francesco_20191208_messaggio-53giornatamondiale-pace2020.html (consulté le 4.10.2025).

² Édition de référence : Pape FRANÇOIS, *Loué sois-tu – Laudato si'*. *Sur la sauvegarde de la maison commune*, Lettre encyclique, Paris/Montrouge, Cerf, Mame/Bayard, 2015.

³ Édition de référence : Pape FRANÇOIS, *Fratelli tutti*. *Sur la fraternité et l'amitié sociale*, Lettre encyclique, Paris/Montrouge, Cerf, Mame/Bayard, 2020.

violence, nous, les croyants, nous pouvons reconnaître que nous avons alors été infidèles au trésor de sagesse que nous devons garder⁴.

De même dans le deuxième paragraphe du *Message* on note le lien entre « manque de respect de la maison commune » et « exploitation abusive des ressources naturelles », d'une part, et « hostilité envers les autres », d'autre part :

Face aux conséquences de notre hostilité envers les autres, du manque de respect de la maison commune et de l'exploitation abusive des ressources naturelles – considérées comme des instruments utiles uniquement pour le profit d'aujourd'hui, sans respect pour les communautés locales, pour le bien commun ni pour la nature – nous avons besoin d'une conversion écologique⁵.

Se référant au récent Synode sur l'Amazonie (2019), le troisième paragraphe du *Message* ne se limite pas à juxtaposer les réalités mais oriente déjà vers une explicitation de leur articulation en parlant d'une « relation pacifique entre les communautés et la terre ». Le sens du mot paix sort ici du champ purement politique pour concerner le rapport à la maison commune, à la création : la paix avec la terre : « Le récent Synode sur l'Amazonie nous pousse à adresser, de manière nouvelle, l'appel à une relation pacifique entre les communautés et la terre, entre le présent et la mémoire, entre les expériences et les espérances »⁶.

Le quatrième paragraphe met en relation « la rencontre avec l'autre » et « l'accueil du don de la création » :

Ce chemin de réconciliation est aussi écoute et contemplation du monde qui nous a été donné par Dieu pour que nous en fassions notre maison commune. En effet, les ressources naturelles, les nombreuses formes de vie et la terre elle-même nous sont confiées pour être « cultivées et gardées » (cf. Gn 2, 15) aussi pour les générations à venir, avec la participation responsable et active de chacun. En outre, nous avons besoin d'un changement, dans les convictions et dans le regard, qui ouvre davantage à la rencontre avec l'autre et à l'accueil du don de la création qui reflète la beauté et la sagesse de son Auteur⁷.

L'avant-dernier paragraphe évoque « une nouvelle manière d'habiter la maison commune » et « d'être présents les uns aux autres », nouvelle manière qui évoque le terme de « conversion », qui fait partie du titre de cette partie du texte :

⁴ Pape FRANÇOIS, *Message pour la célébration de la LIII^e journée mondiale de la paix*, *op. cit.*, n° 4. La citation est : Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 200, p. 157.

⁵ Pape FRANÇOIS, *Message pour la célébration de la LIII^e journée mondiale de la paix*, *op. cit.*, n° 4.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

En découlent, en particulier, des motivations profondes et une nouvelle manière d'habiter la maison commune, d'être présents les uns aux autres, chacun dans sa diversité, de célébrer et de respecter la vie reçue et partagée, de se préoccuper des conditions et des modèles de société qui favorisent l'éclosion et la permanence de la vie dans l'avenir, de développer le bien commun de toute la famille humaine⁸.

Enfin le dernier paragraphe évoque tout un tissu relationnel, à la fois avec les humains, avec les autres vivants et avec l'ensemble de la création :

La conversion écologique à laquelle nous faisons appel nous conduit donc à avoir un nouveau regard sur la vie, en considérant la générosité du Créateur qui nous a donné la terre et nous rappelle à la joyeuse sobriété du partage. Cette conversion doit être comprise de manière intégrale, comme une transformation des relations que nous entretenons avec nos sœurs et nos frères, avec les autres êtres vivants, avec la création dans sa très riche variété, avec le Créateur qui est l'origine de toute vie. Pour le chrétien, elle demande de « laisser jaillir toutes les conséquences de la rencontre avec Jésus-Christ sur les relations avec le monde »⁹.

On comprend sans peine que le lien entre paix et écologie intégrale consiste dans la racine commune d'une harmonie de relation pour l'être humain, situé dans le cosmos, de telle manière que la relation avec l'humain est inséparable de la relation avec toute la création : si l'une est altérée, l'autre aussi.

Ce sixième paragraphe est particulièrement important pour comprendre cette notion de « conversion écologique ». Dans un premier temps le pape François la met en relation avec la reconnaissance de la « générosité du créateur ». Elle procède donc d'une conviction de foi en Dieu créateur et en son amour. Il en appelle ensuite à une conséquence pratique qui est « la joyeuse sobriété du partage ». Cette expression renvoie à la fois à une générosité, horizontale cette fois, le partage, et à une fraternité dérivant de notre relation filiale à l'égard du Père Créateur. Vient ensuite la mention de la transformation de toutes les relations que l'être humain entretient au sein de cette création. Enfin, citant l'encyclique *Laudato si'*, au numéro 217, il met en relation cette conversion écologique avec la rencontre vivante avec Jésus Christ. Autrement dit, la conversion écologique est exigée par la foi en Jésus-Christ, expérimentée au sein même d'une relation entretenue avec lui.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid* et Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 217, p. 169.

1. Création et paix selon la Bible

La paix biblique est d'abord un don de Dieu : « Que le Seigneur tourne vers toi son visage et t'apporte la paix »¹⁰. Elle est aussi le fruit d'un ordre juste, comme le rappelle Isaïe : « L'œuvre de la justice sera la paix »¹¹. Dans cette perspective, la paix n'est pas extérieure à la création, mais communion sur terre avec Dieu et avec toutes ses créatures.

Le récit de la Genèse met en lumière ce projet originel. L'homme est placé dans le jardin « pour le cultiver et le garder »¹². Il ne s'agit pas de domination destructrice, mais de responsabilité, d'un service qui respecte l'équilibre de la création. Le péché vient rompre cette harmonie : la violence de Caïn contre son frère s'accompagne de la terre qui « crie » sous le sang répandu¹³. Dès lors, l'histoire biblique relie constamment la paix à la justice, et la guerre à l'injustice et au péché. Paul l'exprimera en affirmant que « la création tout entière gémit dans les douleurs de l'enfantement »¹⁴, signe que la réconciliation entre l'homme et Dieu vise aussi eschatologiquement la réconciliation de l'homme avec la création.

Cette vision trouve son accomplissement en Jésus-Christ. Le prophète Isaïe annonçait un temps messianique où « le loup habitera avec l'agneau »¹⁵, symbole d'une paix cosmique rétablie. Jésus, « Prince de la paix »¹⁶, apporte cette paix à ses disciples après sa résurrection : « La paix soit avec vous »¹⁷. Mais sa mission va plus loin encore : « Il a voulu réconcilier toutes choses par le sang de sa croix, celles de la terre et celles du ciel »¹⁸. En Lui, la paix n'est pas seulement réconciliation entre les hommes, mais restauration de l'harmonie de toute la création.

Ainsi, la paix biblique est inséparable du rapport à la création. Elle ne peut exister sans justice envers les hommes, mais aussi sans respect de la terre qui les nourrit. L'être humain est appelé à participer à l'œuvre divine de réconciliation universelle, déjà inaugurée dans le Christ et orientée vers l'accomplissement de toutes choses dans la paix du Royaume.

Les Pères de l'Église, notamment Irénée de Lyon, insistent sur l'universalité de la rédemption : toute la création participe à la

¹⁰ Nb 6, 26.

¹¹ Is 32, 17.

¹² Gn 2, 15.

¹³ Gn 4, 10.

¹⁴ Rm 8, 22.

¹⁵ Is 11, 6.

¹⁶ Is 9, 5.

¹⁷ Jn 20, 19.

¹⁸ Col 1, 20.

restauration que le Christ apporte¹⁹. Saint Basile, dans ses *homélies sur l'Hexaemeron*²⁰, souligne la responsabilité de l'homme comme gardien de la nature, participant ainsi à l'ordre et à la paix que Dieu a instaurés.

2. Paix et écologie dans la doctrine de l'Église

2.1 La paix dans la doctrine de l'Église

Depuis les origines, l'Église a compris la paix comme une dimension constitutive de la foi chrétienne, comme une réalité théologique enracinée dans l'Évangile.

Saint Augustin définit la paix comme « la tranquillité de l'ordre »²¹, un ordre qui englobe la vie intérieure, la société humaine et la création. Jean XXIII, dans *Pacem in Terris*²², relie la paix aux droits humains, à la vérité et à la justice, établissant ainsi un lien direct entre justice sociale et respect de la Création. Le Concile Vatican II, dans *Gaudium et Spes*²³, approfondira cette vision en rappelant que « la paix n'est pas une simple absence de guerre » mais « l'œuvre de la justice »²⁴. Paul VI, dans *Populorum Progressio*²⁵, développe le concept de développement intégral comme fondement de la paix, soulignant que l'exploitation injuste des ressources naturelles et la pauvreté compromettent l'harmonie sociale et écologique.

Plusieurs paragraphes de l'encyclique *Laudato si'* du Pape François évoquent la thématique de la paix. Le terme de conversion n'y est nullement métaphorique. L'encyclique montre que l'enjeu est de renoncer à la loi du profit et à la loi du plus fort, qui engendrent inégalités, injustices et violences²⁶.

Il s'agit donc de promouvoir une communion et une fraternité universelles, de surmonter l'indifférence ou la cruauté, notamment à

¹⁹ IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies / Adversus Haereses*, IV, 20, t. 2, ADELIN ROUSSEAU (éd.), Paris, Éd. du Cerf, 1965, p. 625-675.

²⁰ SAINT BASILE DE CÉSARÉE, *Homélies sur l'Hexaéméron*, trad. du grec par Stanislas Giet, Sources Chrétiennes 26 bis, Paris, Cerf, 1968, Hex. V, §2, Hex. I, §1 et Hex. IX, §2.

²¹ SAINT AUGUSTIN, *La cité de Dieu / De civitate Dei*, Livres XIX-XXII, vol. 37, 4^e édition, Bruges, Desclée de Brouwer, 1960, XIX, 13, p. 108-111.

²² JEAN XXIII, *Pacem in Terris*, Paris, Éd. Spes, 1963, n°18, p. 37 ; n°24-25, p. 41 et 43.

²³ Voir *Constitution pastorale Gaudium et Spes*, traduction élaborée par les soins de l'Épiscopat français, Paris, Éd. Spes, 1966.

²⁴ *Ibid.*, n° 78, p. 311-315.

²⁵ PAUL VI, *Populorum Progressio*, Paris, Éd. du Centurion, 1967, n° 76-77, p. 110-111.

²⁶ Voir Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 82, p. 70.

l'égard des animaux²⁷. C'est dans ce contexte que l'on trouve une des nombreuses mentions de la formule « tout est lié », à prendre aussi bien au sens objectif – lien entre paix et écologie – qu'au sens subjectif – lien entre les différents types de relations entretenues par l'être humain :

Tout est lié, et, comme êtres humains, nous sommes tous unis comme des frères et des sœurs dans un merveilleux pèlerinage, entrelacés par l'amour que Dieu porte à chacune de ses créatures et qui nous unit aussi, avec une tendre affection, à frère soleil, à sœur lune, à sœur rivière et à mère terre²⁸.

Et le Pape François de renvoyer ici à l'exemple magnifique de François d'Assise²⁹.

D'ailleurs le pape François relève que la paix peut s'entendre non seulement extérieurement mais aussi intérieurement : la paix avec soi-même, laquelle « tient dans une large mesure de la préservation de l'écologie et du bien commun »³⁰.

2.2 L'écologie dans la doctrine de l'Église

Thomas d'Aquin déjà, dans la *Somme de théologie*³¹, rappelle que le bien commun doit guider toute action morale : les décisions humaines doivent tenir compte de l'impact sur la société et sur la nature.

Bien avant le pape François, l'Église avait pressenti l'urgence écologique. Jean-Paul II parlait dès 1990 d'une « crise écologique » et appelait à une « conversion écologique globale »³². Il affirmait que la paix authentique ne peut être atteinte sans un respect sincère de l'environnement³³. Benoît XVI, dans *Caritas in Veritate* (2009), soulignait que la nature est un don qui possède une « grammaire »³⁴ propre, à respecter si l'homme veut vivre en paix avec elle. Il insistait³⁵ sur le fait que la protection de l'environnement est un devoir moral et social, et que l'écologie intégrale est un enjeu éthique majeur.

²⁷ *Ibid.*, n° 92, p. 76-77.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, n° 10, p. 15.

³⁰ *Ibid.*, n° 225, p. 174-175.

³¹ THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, Paris, Éd. du Cerf, 1984, I-II, q. 64, a. 1-3.

³² JEAN-PAUL II, *Message pour la Journée mondiale de la paix*, 1^{er} janvier 1990, n° 5 [en ligne], https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.html, consulté le 21.10.2025.

³³ *Ibid.*, n° 7.

³⁴ BENOÎT XVI, *Caritas in Veritate. L'amour dans la vérité*, Paris, Salvator, 2009, n° 48, p. 90-92.

³⁵ *Ibid.*, n° 48-51, p. 90-97.

L'encyclique *Laudato si'* (2015) du pape François marque un jalon majeur. Dans cette encyclique³⁶, il articule clairement la relation entre crise écologique, pauvreté et justice sociale, montrant que le soin de la Création est indissociable de la promotion de la dignité humaine. *Laudato si'* présente la sauvegarde de la création comme un impératif spirituel et moral. Son apport fondamental est la notion d'« écologie intégrale »³⁷ : la crise écologique est inséparable des crises sociales, économiques et culturelles. Le cri de la terre et le cri des pauvres ne font qu'un. La conversion écologique est alors à la fois intérieure (changement de style de vie, sobriété, gratitude) et communautaire (nouvelles structures économiques et sociales plus justes). De même, *Fratelli Tutti* (2020) élargit la perspective en rappelant l'appel à une fraternité universelle et au soin de la maison commune.

2.3 L'inséparabilité de la paix et de l'écologie

À la lumière du magistère, il apparaît clairement que paix et écologie sont deux réalités inséparables. D'un côté, il n'y a pas de paix durable sans justice écologique. Les conflits liés aux ressources naturelles, les migrations climatiques, la montée des inégalités environnementales montrent que la destruction de la création nourrit la violence et les tensions sociales. À l'inverse, la construction de la paix implique des choix économiques, politiques et culturels qui respectent les équilibres de la nature.

Le pape François le formule avec force : « La paix, la justice et la sauvegarde de la création sont trois questions absolument liées »³⁸. Une société qui exploite sans limites la terre et les plus pauvres prépare inévitablement la guerre et la division. Mais une société qui choisit la sobriété, la solidarité et le soin de la maison commune ouvre un chemin de réconciliation.

Cette convergence est aussi spirituelle. La paix intérieure, nourrie par la prière et la simplicité évangélique, rend possible une vie plus respectueuse de la création. La conversion écologique devient un exercice de non-violence : non-violence envers soi-même (refus de l'hyperconsommation), envers les autres (justice sociale) et envers la

³⁶ Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 14, p. 18-19 ; n° 49, p. 43 ; n°91, p. 76 ; n°218, p. 169-170.

³⁷ La notion d'« écologie intégrale » apparaît huit fois dans l'encyclique *Laudato si'*. Voir : *ibid.*, n°10, p. 15 ; n°11, p. 15-17 ; n°62, p. 55 ; n°124, p. 100 ; n°137, p. 111 ; n°159, p. 126-127 ; n°225, p. 174-175 ; n°230, p. 177.

³⁸ *Ibid.*, n° 92, p. 76-77.

nature (respect des rythmes de la vie). Elle rejoint ainsi la béatitude : « Heureux les artisans de paix »³⁹.

En définitive, paix et écologie sont comme deux faces d'une même médaille. La paix véritable ne peut s'instaurer qu'en assumant la responsabilité de la création, et l'écologie intégrale ne peut s'épanouir que dans un climat de paix. Cette conviction conduit l'Église à appeler chaque croyant et chaque communauté à devenir à la fois gardiens de la création et artisans de paix, témoins du Royaume où toute la création sera réconciliée dans le Christ.

*Fratelli Tutti*⁴⁰ développe la fraternité universelle comme condition de la sauvegarde de la Création et de la paix durable.

3. La nécessité d'une conversion

3.1 La conversion personnelle

Jn 14, 27 rappelle que la paix du Christ est offerte à chacun, une paix intérieure qui fonde toute action écologique. 1 Tm 6, 10 met en garde contre l'avidité et la convoitise, sources de destruction et de conflits. François d'Assise et Hildegarde de Bingen illustrent la relation harmonieuse avec la nature comme chemin de sanctification. La conversion personnelle inclut donc sobriété, contemplation, prière et gratitude pour les dons de la Création.

Cette dimension intérieure est essentielle : un cœur pacifié et reconnaissant est plus disposé à adopter des comportements responsables envers la nature et à promouvoir la justice sociale.

Le terme de « conversion écologique » n'a pas été créé par le pape François mais était employé déjà en 2001 par le Saint pape Jean-Paul II. L'encyclique *Laudato si'* lui consacre 6 numéros (n° 216-221).

Tout d'abord le pape François fustige un certain nombre d'attitudes de chrétiens comme autant de résistances à cette conversion : réalisme, pragmatisme, passivité, immobilisme, incohérence. Il précise que cette conversion « n'est pas quelque chose d'optionnel ni un aspect secondaire dans l'expérience chrétienne »⁴¹. Il souligne ensuite que cette conversion, à entendre en un sens propre, comporte, comme toute

³⁹ Mt 5, 9.

⁴⁰ Pape FRANÇOIS, *Fratelli Tutti*, *op. cit.*, n° 54, p. 39-40 ; n° 117, p. 82-83 ; n° 132, p. 93-94.

⁴¹ Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 217, p. 169.

conversion : repentir, volonté de changer intérieurement et réconciliation⁴².

3.2 La conversion communautaire

Il met en valeur par ailleurs que cette conversion ne peut pas être seulement individuelle mais que, face aux défis à affronter, « la conversion écologique requise pour créer un dynamisme de changement durable est aussi une conversion communautaire »⁴³.

En effet si la conversion écologique commence dans le cœur de chacun, elle ne peut se limiter à une démarche individuelle. Le péché qui détruit la création a aussi une dimension collective et structurelle. Nos modes de production, de consommation et d'organisation sociale façonnent des habitudes qui nourrissent la violence contre la terre et contre les pauvres. Dès lors, la conversion doit être aussi communautaire : elle passe par des relations fraternelles, par des choix de vie en commun, par des institutions qui favorisent la justice et la paix.

L'Église a toujours insisté sur la dimension communautaire de la paix. Dans *Pacem in Terris* (1963), Jean XXIII rappelait que la paix repose sur « la vérité, la justice, la charité et la liberté »⁴⁴. Ces quatre piliers ne peuvent être vécus qu'en communauté. Paul VI, dans *Populorum Progressio* (1967), soulignait que « le développement est le nouveau nom de la paix »⁴⁵. Autrement dit, une paix authentique exige une croissance intégrale des personnes et des peuples, fondée sur la solidarité et la fraternité.

Dans *Fratelli Tutti* (2020), le pape François reprend ce fil en affirmant que « personne ne se sauve tout seul »⁴⁶. La fraternité universelle est le chemin incontournable pour construire la paix. Or cette fraternité inclut aussi la création : nous sommes frères et sœurs non seulement entre humains, mais avec toutes les créatures, comme le chantait François d'Assise dans le *Cantique des créatures*. La conversion écologique est donc communautaire parce qu'elle suppose de vivre cette fraternité dans les relations sociales, économiques et culturelles.

Le pape François appelle explicitement les communautés chrétiennes à être des laboratoires de cette conversion. Dans *Laudato si'*, il écrit : « Les communautés chrétiennes ont un rôle important à jouer

⁴² Voir *Ibid.*, n° 218, p. 169-170.

⁴³ *Ibid.*, n° 219, p. 170.

⁴⁴ JEAN XXIII, *Pacem in Terris*, *op. cit.*, n° 18, p. 37.

⁴⁵ PAUL VI, *Populorum Progressio*, *op. cit.*, n° 76, p. 110-111.

⁴⁶ Pape FRANÇOIS, *Fratelli Tutti*, *op. cit.*, n° 54, p. 39-40.

dans l'éducation écologique »⁴⁷. Elles montrent ainsi que la paix n'est pas seulement le résultat d'accords internationaux, mais qu'elle se construit dans les relations de proximité : relations de partage, d'entraide, de solidarité avec les plus vulnérables.

La conversion communautaire s'élargit aussi au dialogue avec d'autres traditions religieuses. L'encyclique *Laudato si'* insiste sur ce point : « Les religions ont une fonction importante à assumer dans l'éducation pour l'écologie »⁴⁸. La sauvegarde de la création est un terrain privilégié de rencontre et de collaboration entre croyants de différentes confessions.

3.3 La conversion sociale et politique

La paix véritable ne peut se limiter aux cœurs ou aux communautés locales : elle doit s'incarner dans les structures sociales et politiques. Car ce sont aussi les choix économiques, technologiques et politiques qui déterminent l'avenir de la planète et des peuples. L'Église appelle donc à une conversion écologique qui atteigne la dimension sociale et politique de la vie humaine.

Le pape François souligne dans *Laudato si'* que « la clameur de la terre et la clameur des pauvres sont une seule et même clameur »⁴⁹. L'écologie n'est pas une question marginale : elle touche directement les plus vulnérables, qui subissent les conséquences des changements climatiques, des pollutions, de la déforestation. Il n'y a donc pas de paix sans justice écologique.

Benoît XVI, dans *Caritas in Veritate*, affirmait que « l'environnement est un don de Dieu à tous, et son usage comporte une responsabilité envers les pauvres, les générations présentes et à venir »⁵⁰. Cette responsabilité exige des choix politiques courageux : régulations internationales, protection des biens communs (eau, air, climat), développement de technologies respectueuses de l'homme et de la nature.

Paul VI l'avait déjà pressenti en parlant de la « solidarité universelle »⁵¹ comme fondement de la paix. Aujourd'hui, cette solidarité inclut nécessairement la dimension écologique.

⁴⁷ Id., *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 214, p. 167.

⁴⁸ *Ibid.*, n° 64, p. 56-57.

⁴⁹ *Ibid.*, n° 49, p. 43.

⁵⁰ BENOÎT XVI, *Caritas in Veritate*, *op. cit.*, n° 48, p. 90-92.

⁵¹ PAUL VI, *Populorum Progressio*, *op. cit.*, n° 43, p. 89.

La conversion écologique a aussi une dimension institutionnelle. Le pape François insiste : « La politique et l'économie ont du mal à prendre sur elles cette responsabilité »⁵². Pourtant, elles doivent être au service du bien commun et non de la logique du profit immédiat. Cela suppose des politiques de transition énergétique, de protection de la biodiversité, de réduction des inégalités.

Fratelli Tutti invite les nations à dépasser les intérêts particuliers pour construire une gouvernance mondiale au service de la fraternité⁵³. Cela concerne aussi les enjeux écologiques : le climat, les océans, la biodiversité n'ont pas de frontières nationales. Leur protection exige une coopération internationale.

L'Église n'impose pas de solutions techniques, mais elle a un rôle prophétique : rappeler les principes éthiques qui doivent guider les décisions politiques. Comme le disait Benoît XVI : « L'Église a une responsabilité envers la création et elle doit faire valoir cette responsabilité aussi en public »⁵⁴.

Les chrétiens sont donc appelés à s'engager dans la société pour promouvoir des choix qui favorisent la paix écologique. Leur témoignage est prophétique quand il rappelle que la finalité de la politique n'est pas l'accumulation de richesses, mais le bien commun et la dignité de toute la création.

Benoît XVI, dans *Caritas in Veritate*, rappelle que la sauvegarde de l'environnement est un devoir moral collectif⁵⁵. *Fratelli Tutti* souligne la nécessité d'une action politique et sociale en faveur du bien commun⁵⁶. La conversion écologique implique donc des politiques publiques durables, la transition énergétique, la protection de la biodiversité et la coopération internationale.

⁵² Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 181, p. 143-144.

⁵³ ID., *Fratelli Tutti*, *op. cit.*, n° 126-127, p. 89-90.

⁵⁴ BENOÎT XVI, *Caritas in Veritate*, *op. cit.*, n° 51, p. 95-97.

⁵⁵ *Ibid.*, n° 48, p. 90-92.

⁵⁶ Pape FRANÇOIS, *Fratelli Tutti*, *op. cit.*, n° 132, p. 93-94.

4. La mise en pratique de la conversion

4.1 Pratique spirituelle personnelle

La conversion écologique trouve sa source dans une spiritualité de la paix. *Laudato si'* souligne que « la relation juste avec la création est inséparable de la relation avec Dieu »⁵⁷. Pour le chrétien, les pratiques spirituelles sont donc le premier terrain où se vit cette pacification.

Laudato si' décrit diverses attitudes qui se conjuguent pour concrétiser cette conversion écologique : 1° la gratitude et la gratuité, 2° « la conscience amoureuse de ne pas être déconnecté des autres créatures, de former avec les autres êtres de l'univers une belle communion universelle », 3° la « créativité et son enthousiasme, pour affronter les drames du monde », 4° la compréhension de sa supériorité dans la création non en termes de domination despotique mais de responsabilité⁵⁸.

François appelle en outre à prendre « conscience que chaque créature reflète quelque chose de Dieu et a un message à nous enseigner » et, à quelques mois de la publication de l'encyclique *Fratelli tutti*, il engage à suivre le chemin de François d'Assise, celui de « cette fraternité sublime avec toute la création »⁵⁹.

La liturgie est un lieu privilégié de cette conversion. Chaque Eucharistie est action de grâce pour les dons de la création – pain et vin – et anticipation du banquet eschatologique où toute la création sera transfigurée. Les temps liturgiques eux-mêmes sont porteurs d'une pédagogie écologique.

La prière personnelle nourrit aussi cette conversion. L'invocation de François d'Assise – « Loué sois-tu, mon Seigneur, pour sœur notre mère la Terre »⁶⁰ – devient une prière de gratitude qui change le regard. Contempler la nature comme un don de Dieu, et non comme une ressource à exploiter, pacifie le cœur et ouvre à la sobriété. Cette contemplation est inséparable de l'intercession pour la paix, car la terre souffre de nos violences.

⁵⁷ Id., *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 66, p. 58 et 76.

⁵⁸ *Ibid.*, n° 220, p. 170-171.

⁵⁹ Id., *Fratelli Tutti*, *op. cit.*, n° 221, p. 158.

⁶⁰ FRANÇOIS D'ASSISE, *Documents écrits et premières biographies*, Théophile Desbonnets et Damien Vorreux (éds), Paris, Éd. Franciscaines, 1968, p. 197.

4.2 Pratiques communautaires ecclésiales

La conversion écologique se vit aussi en communauté. Les gestes partagés, lorsqu'ils sont enracinés dans l'Évangile, deviennent prophétiques. *Laudato si'* insiste : « La conversion écologique requiert aussi des attitudes communautaires »⁶¹.

Concrètement, de nombreuses paroisses et communautés religieuses se sont engagées dans des démarches écoresponsables : réduction de la consommation énergétique, jardins partagés, soutien à l'agriculture durable. Ces pratiques ne sont pas anecdotiques : elles témoignent d'une manière chrétienne d'habiter la terre, en communion fraternelle.

4.3 Pratiques communautaires politiques et internationales

La paix écologique n'a pas de frontières. Les problèmes environnementaux – réchauffement climatique, pollution des océans, déforestation – sont mondiaux et exigent des réponses internationales. *Fratelli Tutti* affirme : « Les grands problèmes mondiaux exigent des solutions globales »⁶².

L'Église s'engage déjà à cette échelle. Le Saint-Siège participe activement aux conférences climatiques (COP), rappelant la nécessité de politiques courageuses. Benoît XVI, dans son message pour la *Journée mondiale de la paix 2010*, affirmait : « Si tu veux la paix, protège la création »⁶³. Cet appel garde toute son actualité : les accords internationaux doivent être compris comme des instruments de paix.

De nombreuses organisations catholiques travaillent sur ce terrain : le réseau *Justice et Paix*, *Caritas Internationalis*, le *Mouvement catholique mondial pour le climat* (devenu *Mouvement Laudato si'*). Elles soutiennent les populations touchées par les crises climatiques et plaident pour une justice environnementale globale.

Ces pratiques internationales manifestent que la conversion écologique est inséparable d'une solidarité planétaire. Comme le rappelle *Laudato si'*, « nous avons besoin d'une solidarité universelle nouvelle »⁶⁴. Les chrétiens, en s'engageant dans ces initiatives, deviennent artisans de

⁶¹ Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 219, p. 170.

⁶² ID., *Fratelli Tutti*, *op. cit.*, n° 132, p. 93-94.

⁶³ Pape BENOÎT XVI, *Message pour la célébration de la journée mondiale de la paix*, 1^{er} janvier 2010, n° 1 [en ligne] https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace.html, consulté le 23.10.2025.

⁶⁴ Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 14, p. 18-19.

paix à l'échelle mondiale, travaillant à ce que la maison commune soit un lieu de vie et non de conflit.

5. Dimension eschatologique : vers la paix cosmique

La conversion écologique ne s'arrête pas au présent. Elle s'inscrit dans une vision eschatologique, c'est-à-dire orientée vers l'accomplissement du plan de Dieu pour l'univers. La Bible promet une réconciliation finale de toute la création : « Puis je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle ; le premier ciel et la première terre avaient disparu »⁶⁵. Cette perspective donne à la conversion écologique un horizon d'espérance : la paix humaine et la sauvegarde de la création ne sont pas seulement des objectifs terrestres, mais des signes du Royaume déjà inauguré par le Christ.

Les Pères de l'Église et les mystiques ont souvent présenté la création comme participant à la gloire divine. Irénée de Lyon écrit : « La gloire de Dieu, c'est l'homme pleinement vivant »⁶⁶. La vie harmonieuse de l'homme et de la création est donc un objectif divin. Isaac le Syrien insiste sur la compassion pour toutes les créatures comme une dimension spirituelle de la paix, et saint Basile dans son *Hexaéméron* célèbre la « beauté et l'ordre »⁶⁷ de la création comme voie vers Dieu.

L'eschatologie n'est pas un simple futur lointain : elle appelle à agir ici et maintenant. Le pape François, dans *Laudato si'*, rappelle que « l'espérance chrétienne ne nous décharge pas de la responsabilité de protéger la maison commune »⁶⁸. La perspective eschatologique donne du sens à chaque geste écologique : chaque acte de sobriété, chaque initiative communautaire ou internationale devient un témoignage de la paix future du Royaume.

Cette vision inspire également une responsabilité intergénérationnelle. Protéger la création aujourd'hui, c'est préparer un monde où les générations futures pourront vivre en harmonie avec la nature et entre elles. La conversion écologique devient alors un chemin de participation à l'œuvre de Dieu, un moyen de réaliser, déjà sur terre, une partie de cette paix cosmique promise.

Ainsi, la dimension eschatologique confère à la conversion écologique une profondeur spirituelle et théologique : elle transforme

⁶⁵ Ap 21, 1.

⁶⁶ IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies / Adversus Haereses*, op. cit., IV, 20, 7, p. 646-649.

⁶⁷ SAINT BASILE, *Homélies sur l'Hexaéméron*, op. cit.

⁶⁸ Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, op. cit., n° 245, p. 187.

chaque action en signe prophétique, chaque initiative en anticipation du Royaume. La paix avec Dieu, avec les hommes et avec la création n'est plus un idéal abstrait, mais un chemin concret qui traverse le présent et prépare l'avenir.

6. Conclusion : « Espère et agis avec la création »

À la suite de l'encyclique *Laudato si'* le pape François a instauré une *Journée mondiale annuelle de prière pour la sauvegarde de la création*. La dernière en date, celle du 1^{er} septembre en 2024, dans la perspective du jubilé 2025 de l'espérance, offre une vision théologique et eschatologique de l'avènement conjoint de la paix et de la sauvegarde de la création résultant de la conversion écologique. Ce message est intitulé « espère et agis avec la création ». Le point d'appui biblique est l'affirmation paulinienne du gémissement de la création tout entière dans l'attente de la révélation des fils de Dieu⁶⁹.

L'optimisme chrétien se fonde sur une vivante espérance : [...] dans le temps qui passe, nous partageons la douleur et la souffrance : la création tout entière gémit⁷⁰, les chrétiens gémissent⁷¹ et l'Esprit lui-même gémit⁷². *Le gémissement manifeste l'inquiétude et la souffrance, et aussi l'aspiration et le désir*. Le gémissement exprime *la confiance en Dieu et l'abandon* en sa compagnie aimante et exigeante, en vue de la réalisation de son dessein qui est joie, amour et paix dans l'Esprit Saint⁷³.

J'ai proposé, dit le Pape, un

esprit d'amitié sociale et de fraternité universelle dans *Fratelli tutti*. Et cette harmonie entre les hommes doit aussi s'étendre à la création dans un "anthropocentrisme situé", avec la responsabilité *pour une écologie humaine et intégrale*, chemin de salut de notre maison commune et de nous-mêmes qui l'habitons⁷⁴.

⁶⁹ Rm 8.

⁷⁰ Voir Rm 8, 19-22.

⁷¹ Voir *ibid.*, v. 23-25.

⁷² Voir *ibid.*, v. 26-27.

⁷³ Pape FRANÇOIS, Message pour la journée mondiale de prière pour la sauvegarde de la création, 1^{er} septembre de 2024, n° 2 [en ligne] <https://www.vatican.va/content/francesco/fr/messages/cura-creato/documents/20240627-messaggio-giornata-cura-creato.html>, consulté le 23.10.2025.

⁷⁴ *Ibid.*, n° 3. La référence à "anthropocentrisme situé" est Pape FRANÇOIS, *Louez Dieu, Laudate Deum*, exhortation apostolique, Paris/Montrouge, Mame, Cerf/Bayard, 2023, n° 67, p. 85.

François voit dans le mouvement vers la victoire sur le mal un rétablissement de la condition originelle, en amont du péché des origines :

Pourquoi tant de mal dans le monde ? Pourquoi tant d'injustices, tant de guerres fratricides qui font mourir des enfants, détruisent les villes, polluent le milieu de vie de l'homme, la terre mère violente et dévastée ? Se référant implicitement au péché d'Adam, saint Paul dit : « Nous le savons bien, la création tout entière gémit, elle passe par les douleurs d'un enfantement qui dure encore » (*Rm 8, 22*). La lutte morale des chrétiens est liée au "gémissement" de la création, parce que celle-ci « a été soumise au pouvoir du néant » (v. 20). Le cosmos tout entier et toutes les créatures gémissent et aspirent "impatiemment", afin que la condition présente soit surmontée et que la condition originelle soit rétablie. La libération de l'homme implique aussi, en effet, celle de toutes les autres créatures qui, solidaires de la condition humaine, ont été placées sous le joug de l'esclavage. Comme l'humanité, la création – sans qu'il y ait de sa faute – est esclave et se trouve incapable de faire ce pour quoi elle est conçue, c'est-à-dire avoir un sens et un but durables. Elle est sujette à la dissolution et à la mort, aggravées par les abus de l'homme sur la nature. Mais, en sens contraire, le salut de l'homme dans le Christ est une espérance sûre pour la création « d'être, elle aussi, libérée de l'esclavage de la dégradation, pour connaître la liberté de la gloire donnée aux enfants de Dieu » (*Rm 8, 21*). *Ainsi, dans la rédemption du Christ, il est possible de contempler, dans l'espérance, le lien de solidarité entre l'être humain et toutes les autres créatures*⁷⁵.

François exhorte à quitter toute arrogance et prétention de domination et à se convertir par une attitude d'humilité et de sollicitude et il note expressément la solidarité de toutes les relations nouées par l'être humain :

Dans l'attente pleine d'espérance et persévérante du retour glorieux de Jésus, l'Esprit Saint garde la communauté croyante vigilante et l'instruit continuellement, Il l'appelle à la conversion des styles de vie, à résister à la dégradation de l'environnement par l'homme, et à manifester cette critique sociale qui est avant tout un témoignage de la possibilité de changer. Cette conversion consiste à passer de l'arrogance de ceux qui veulent dominer sur les autres et sur la nature – réduite à un objet à manipuler – à l'humilité de ceux qui prennent soin des autres et de la création. « Un être humain qui prétend prendre la place de Dieu devient le pire danger pour lui-même » (*Laudate Deum*, n. 73), car le péché d'Adam a détruit les relations fondamentales par lesquelles l'homme vit : celles avec Dieu, avec lui-même et avec les autres êtres humains, et aussi celles avec le cosmos. Toutes ces relations doivent être, de manière synergique, restaurées, sauvées, "rendues

⁷⁵ *Ibid.*, n° 4.

justes". Aucune ne peut manquer. Si l'une d'entre elles manque, tout s'effondre⁷⁶.

Et François de conclure par la mise en évidence de la solidarité entre théologie et éthique, entre création et espérance, entre justice et paix :

La sauvegarde de la création n'est donc pas seulement une question éthique mais aussi éminemment *théologique*. Elle concerne en effet l'imbrication du mystère de l'homme et du mystère de Dieu. *Cette imbrication peut être dite "générationnelle"* car elle remonte à l'acte d'amour par lequel Dieu crée l'être humain dans le Christ. Cet acte créateur de Dieu confère et fonde l'action libre de l'homme et toute son éthique : libre précisément dans son être *créé à l'image de Dieu qui est Jésus Christ* et, pour cette raison, "représentant" de la création dans le Christ lui-même. Il existe une motivation transcendante (théologico-éthique) qui engage le chrétien à promouvoir la justice et la paix dans le monde, y compris à travers la destination universelle des biens. Il s'agit de la *révélation des fils de Dieu que la création attend, en gémissant comme dans les douleurs d'un enfantement*. L'enjeu n'est pas seulement la vie terrestre de l'homme dans l'histoire mais surtout son destin dans l'éternité, l'*eschaton* de notre bonheur, le Paradis de notre paix, dans le *Christ Seigneur du cosmos, le Crucifié-Ressuscité par amour*⁷⁷.

⁷⁶ *Ibid.*, n° 5.

⁷⁷ *Ibid.*, n° 8.

LA NOTION DE « PARADIGME TECHNOCRATIQUE », SON APPORT, SES COMPOSANTES ET SES ANTÉCÉDENTS¹

Paul H. Dembinski

Le XIX^{ème} siècle en Europe a été le siècle de la « révolution industrielle », elle-même aboutissement tangible d'une lente transformation des mentalités, des institutions et des techniques de production commencée trois siècles plus tôt avec la Réforme, les Lumières et les balbutiements de la modernité. C'est en effet durant tout le XIX^{ème} siècle que cette transformation – multidimensionnelle au point qu'on pourrait la qualifier de systémique – s'imprime progressivement dans l'organisation socio-économico-politique de l'Occident.

Au fil des décennies, le régime théo-autocratique, aristocratique et agricole, ancré dans un terroir largement auto-suffisant, s'efface et laisse la place – non sans heurts – à une organisation centrée autour des villes, de la bourgeoisie, du commerce, de l'industrie, de la croissance et de l'idée de progrès (technique). Ces changements procèdent à des rythmes différents, mais ils concourent ensemble à articuler la vie des sociétés autour d'une nouvelle logique, une logique de liberté économique et de la propriété exclusive aboutissant à la spécialisation et à l'échange, que la démocratie politique est supposée préserver et garantir. La technique, devenue technologie, se hisse sur les devants de la scène pour devenir, avec l'innovation, un moteur important et remarqué de la croissance².

¹ Ce texte est une version raccourcie et légèrement remaniée d'un précédent article paru aux Éditions Saint-Augustin : Paul H. DEMBINSKI, « Les antécédents de la critique radicale du "paradigme technocratique" dans *Laudato si'* », in Pierre COULANGE & Paul H. DEMBINSKI, *Écologie et technologie au prisme de l'enseignement social chrétien*, Saint-Maurice, Saint-Augustin, 2021, p. 97-133.

² À ce propos, voir les travaux de Joël Mokyr, récompensés en 2025 par le du Prix de la Banque de Suède en sciences économiques en mémoire d'Alfred Nobel.

De l'autre côté de l'Atlantique, les États-Unis, qui n'ont pas la même histoire que l'Europe, se constituent *ex novo*, directement autour de cette même logique fortement individualiste. Elle s'impose aussi progressivement au niveau mondial pour devenir globale après la seconde guerre mondiale.

L'Église tarde à prendre acte des changements profonds qu'entraînent la modernité et la révolution industrielle. Elle reste ainsi silencieuse jusqu'à la fin du XIX^{ème} siècle. Dans un premier temps, elle dresse une liste d'interdits et d'erreurs qu'elle propose aux catholiques pour sauver leur âme mais aussi pour aider à contenir les transformations sociétales. Il s'agit du Syllabus proclamé par le pape Pie IX en 1864 – avec pour sous-titre « recueil renfermant les principales erreurs de notre temps ». Mais l'Église finit par se rendre à l'évidence qu'elle n'arrivera pas à stopper le cours de l'histoire et qu'elle doit accompagner le chrétien qui y est confronté, d'autant plus que les nouveaux rapports de forces sociales et politiques se précisent avec la montée en puissance du socialisme et du communisme face à un libéralisme de plus en plus individualiste. Face au danger d'explosion sociale et de sa propre marginalisation, l'Église finit par parler pour alerter sur la gravité des tensions sociales et pour proposer son analyse et des pistes de solutions.

C'est ainsi qu'en mai 1891, le pape Léon XIII prend la plume et rend publique la première encyclique sociale des temps modernes consacrée aux « choses nouvelles », comme l'indique son titre *Rerum Novarum*. Par ce texte, l'Église non seulement prend acte mais se penche – inquiète – sur les conséquences sociales, économiques et spirituelles des transformations liées à la révolution industrielle. Elle y appelle les catholiques à s'engager résolument pour infléchir les transformations du monde et promouvoir le bien commun. À l'instar de *Rerum Novarum*, depuis près de 130 ans, l'Église accompagne les changements sociétaux de son analyse inspirée du message de la Révélation et formule, le cas échéant, des mises en garde et des recommandations. De cette manière se construit – se désenveloppe dirait Patrick de Laubier – l'enseignement social chrétien dont la posture épistémologique est unique. Elle consiste à maintenir un dialogue permanent entre les valeurs humaines (en vertu de l'expertise de l'Église en humanité, selon Paul VI) et les conditions de vie économiques, politiques et techniques que les sciences sociales permettent de scruter tant bien que mal.

L'attention aux « choses nouvelles » avec la volonté de les rapporter au message évangélique est le point commun des documents pontificaux qui se sont succédé au cours des 130 années de l'histoire de l'enseignement social chrétien. C'est dans cette succession de prises de

parole que s'inscrit l'encyclique *Laudato si'* publiée en mai 2015 par le pape François et prolongée en 2023 par l'exhortation apostolique *Laudate Deum*. L'encyclique a pour sous-titre « sur la sauvegarde de la maison commune »³.

Le texte est un diagnostic sévère de la situation actuelle. Il comporte une mise en garde dramatique et un appel urgent à l'action pour « sauvegarder la maison commune » face à la crise écologique et sociale actuelle. Le pape, très inquiet, analyse les tenants et aboutissants de la transformation systémique en cours depuis près de deux siècles. Il s'attarde sur le rôle central que continue à y jouer le progrès scientifique, technique et organisationnel qui incarne le rationalisme et le matérialisme. Ainsi, le pape identifie ce « paradigme technocratique » comme étant l'une des causes principales de la situation inquiétante dans laquelle se trouve le monde actuellement. L'encyclique critique ce paradigme et avertit que si son action n'est pas entravée à temps, il risque de conduire l'humanité vers le naufrage écologique, social et anthropologique.

La présente contribution vise un double objectif. D'une part, mettre en évidence les composantes du paradigme technocratique et les dangers qu'il présente tels qu'ils ressortent des pages de *Laudato si'*. D'autre part, replacer cette notion dans le déploiement de l'analyse que les prédécesseurs du pape François et trois auteurs d'inspiration chrétienne ont fait de la question technique.

1. Le paradigme technocratique dans *Laudato si'*

Dès son paragraphe 16, l'encyclique annonce que la « critique du nouveau paradigme technocratique » (appelé aussi parfois dans le texte « paradigme techno-économique ») est l'un des axes traversant tout le texte, au même titre que « l'intime relation entre les pauvres et la fragilité de la planète » ou encore la recherche « d'autres façons de comprendre l'économie et le progrès »⁴. C'est dire l'importance que ce sujet revêt aux yeux du pape François au regard de la crise actuelle.

³ Pape FRANÇOIS, *Loué sois-tu – Laudato si'.* Sur la sauvegarde de la maison commune, Lettre encyclique, Paris/Montrouge, Cerf, Mame/Bayard, 2015.

⁴ *Ibid.*, n° 16, p. 20.

1.1 La croisée des chemins – la tentation technocratique

Le paragraphe 102 de *Laudato si'* met en lumière les bienfaits de la technologie mais aussi le risque d'abus du pouvoir subséquent. D'un côté l'immense acquis technologique qui est présent dans les moindres recoins de nos vies : « La technologie a porté remède à d'innombrables maux qui nuisaient à l'être humain et le limitaient », de l'autre la tentation de puissance de « ceux qui ont la connaissance, et surtout le pouvoir économique d'en faire usage, une emprise impressionnante sur l'ensemble de l'humanité et sur le monde entier ». Et le Pape de s'inquiéter : « En quelles mains se trouve et pourrait se trouver tant de pouvoir ? »⁵.

La question est rhétorique, elle fait écho à l'analyse de Romano Guardini que cite *Laudato si'*. Guardini affirme que « l'homme moderne n'a pas reçu l'éducation nécessaire pour faire un bon usage de son pouvoir »⁶. En d'autres termes, l'enjeu actuel est d'une part d'éviter que le pouvoir que donne la connaissance et le progrès technique ne soient détournés au profit des « intérêts immédiats » d'un groupe ou d'une caste et, d'autre part, de faire qu'ils servent le bien commun mondial.

Face à ce défi éthique,

l'homme est nu, exposé à son propre pouvoir toujours grandissant, sans avoir les éléments pour le contrôler. Il peut disposer de mécanismes superficiels, mais nous pouvons affirmer qu'il lui manque aujourd'hui une éthique solide, une culture et une spiritualité qui le limitent réellement et le contiennent dans une abnégation lucide⁷.

C'est en ce sens que *Laudato si'* voit dans la période contemporaine un moment critique : « l'humanité est entrée dans une ère nouvelle où le pouvoir technologique nous met à la croisée des chemins »⁸.

La technologie est un instrument ambivalent capable du meilleur et du pire. L'instrument est d'autant plus dangereux qu'il est puissant. Or, aujourd'hui – constate le Pape François – la technologie est capable d'exercer son emprise et d'agir comme une force de structuration pour le monde entier. Par conséquent, *Laudato si'* voit dans la propagation de la logique technocratique relayée en cela par la technocratie, la principale cause de la crise écologique et sociale actuelle.

⁵ *Ibid.*, n° 102, p. 83-84.

⁶ Romano GUARDINI, *La fin des temps modernes*, Paris, Seuil, 1952, p. 92 ; Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 102, p. 83-84.

⁷ Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 105, p. 85-86.

⁸ *Ibid.*

1.2 Technologie et finance : une alliance dangereuse

Selon *Laudato si'*, la technologie est aujourd'hui dangereuse parce qu'elle a fait alliance avec la finance et la rationalité économique. Certes, la technologie en tant que telle est susceptible d'apporter des solutions, mais les solutions dont elle est capable aujourd'hui sont partielles et biaisées parce qu'elle est asservie à la quête exclusive de la rentabilité financière. Ainsi, les choix que dicte la technologie épaulée par son alliée économique servent les intérêts qu'elles ont les moyens de défendre :

l'alliance entre l'économie et la technologie finit par laisser de côté ce qui ne fait pas partie de leurs intérêts immédiats. Ainsi [...] toute tentative des organisations sociales pour modifier les choses sera vue comme une gêne provoquée par des utopistes romantiques ou comme un obstacle à contourner⁹.

Dans l'esprit d'un pape qui insiste sur l'importance d'une vision holistique du « tout est lié » – il s'agit d'une critique lourde : « la technologie, liée aux secteurs financiers [...] est ordinairement incapable de voir le mystère des multiples relations qui existent entre les choses, et par conséquent, résout parfois un problème en en créant un autre »¹⁰.

Le problème est important, puisque « l'homme nu » fait face – impuissant – à un « paradigme homogène et unidimensionnel » avec pour pièce-maîtresse, la volonté d'accroître l'emprise sur la nature. « De là, on en vient facilement à l'idée d'une croissance infinie ou illimitée, qui a enthousiasmé beaucoup d'économistes, de financiers et de technologues. » Au nom de cette rationalité homogène associée aux possibilités techniques, sont mobilisés les ressorts de l'économie qui guide « tout le développement technologique en fonction du profit, sans prêter attention à d'éventuelles conséquences négatives pour l'être humain »¹¹.

Pourtant, « La techno-science, bien orientée, non seulement peut produire des choses réellement précieuses pour améliorer la qualité de vie de l'être humain [...] mais encore est capable de produire du beau »¹². La techno-science en tant que telle a donc un potentiel positif, mais il peine à s'exprimer aussi longtemps qu'elle reste sous la tutelle exclusive des considérations de rentabilité financière, c'est-à-dire celle du retour sur investissement.

⁹ *Ibid.*, n° 54, p. 48-49.

¹⁰ *Ibid.*, n° 20, p. 22-23.

¹¹ *Ibid.*, n° 109, p. 89-90.

¹² *Ibid.*, n° 103, p. 84-85.

1.3 Les composantes du paradigme technocratique

Le paradigme technocratique que dénonce *Laudato si'*, est plus que la technologie. Il s'agit d'un système, au sens plénier du terme, même si le texte n'utilise pas cette notion. Ce système serait – selon notre analyse du texte – constitué de trois composantes principales qui se renforcent mutuellement dans une interaction dynamique.

1. Une composante structurelle et sociale : la technocratie. Le pouvoir dans la société est détenu par ceux qui ont la connaissance et le contrôle de la technologie. Ce pouvoir est actuellement disproportionné par rapport à « l'homme nu » qui lui fait face. « [...] le paradigme technocratique est devenu tellement dominant qu'il est très difficile de faire abstraction de ses ressources, et il est encore plus difficile de les utiliser sans être dominé par leur logique »¹³.
2. Une composante de rationalité ou de logique. La raison technicienne aurait été, selon le pape François, dévoyée par son alliance étroite avec la finance et l'économie, ce qui se traduit par la prééminence des considérations de rentabilité financière dans les choix technologiques. Une situation analogue prévaut dans le monde de la consommation. En effet, le paradigme technocratique se prolonge, selon *Laudato si'*, continue son œuvre jusque dans la consommation où il devient consumérisme¹⁴.
3. Enfin la composante épistémologique qui tient au fait que – dans le contexte actuel – l'acquisition des nouvelles connaissances scientifiques et techniques s'obtient grâce à une spécialisation toujours plus poussée qui contredit les visions plus intégrées des problèmes.

La spécialisation de la technologie elle-même implique une grande difficulté pour regarder l'ensemble. La fragmentation des savoirs sert dans la réalisation d'applications concrètes, mais elle amène en général à perdre le sens de la totalité, des relations qui existent entre les choses, d'un horizon large qui devient sans importance¹⁵.

Et de continuer :

Cela même empêche de trouver des chemins adéquats pour résoudre les problèmes les plus complexes du monde actuel, surtout ceux de

¹³ *Ibid.*, n° 108, p. 88-89.

¹⁴ Voir *ibid.*, n° 203 et suivants, p. 159s.

¹⁵ *Ibid.*, n° 110, p. 90-91.

l'environnement et des pauvres, qui ne peuvent pas être abordés d'un seul regard ou selon un seul type d'intérêts. Une science qui prétendrait offrir des solutions aux grandes questions devrait nécessairement prendre en compte tout ce qu'a produit la connaissance dans les autres domaines du savoir, y compris la philosophie et l'éthique sociale. Mais c'est une habitude difficile à prendre aujourd'hui¹⁶.

Ainsi, ces nouvelles connaissances techniques et scientifiques, fatalement fragmentaires, viennent renforcer par une boucle de rétroaction la logique techno-économique et – indirectement – le pouvoir de la technocratie. Le progrès technique contribue ainsi à la consolidation de l'emprise du paradigme technocratique sur le monde actuel. La boucle serait ainsi bouclée, le paradigme ayant les ressources pour assurer sa propre pérennité.

1.4 Offrir une résistance au paradigme technocratique

Face à un paradigme technocratique mû par une dynamique systémique propre, la situation serait-elle sans issue ? « L'abnégation lucide » serait-elle hors de portée ? La logique de la rationalité techno-financière serait-elle inébranlable ? Non, répond *Laudato si'* qui voit des signes d'espérance venant de « l'authentique humanité » qui permet d'envisager un changement de dynamique. Cette humanité dont il est question « semble habiter au milieu de la civilisation technologique presque de manière imperceptible, comme le brouillard qui filtre sous une porte close. Serait-ce une promesse permanente, malgré tout, jaillissant comme une résistance obstinée de ce qui est authentique ? »¹⁷. La critique du paradigme technocratique par *Laudato si'* est ainsi un appel à résister à chacune de ses trois composantes principales.

Pour ce qui est de la dimension structurelle, celle qui concerne le pouvoir disproportionné des maîtres de la technologie, de nombreux remèdes sont proposés.

Il devient indispensable de créer un système normatif qui implique des limites infranchissables et assure la protection des écosystèmes, avant que les nouvelles formes de pouvoir dérivées du paradigme techno-économique ne finissent par raser non seulement la politique mais aussi la liberté et la justice¹⁸.

Et le Pape d'identifier les fissures déjà bien visibles, les failles où surgit l'alternative :

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, n° 112, p. 92-93.

¹⁸ *Ibid.*, n° 54, p. 48-49.

La libération par rapport au paradigme technocratique régnant a lieu, de fait, en certaines occasions, par exemple, quand des communautés de petits producteurs optent pour des systèmes de production moins polluants, en soutenant un mode de vie, de bonheur et de cohabitation non consumériste¹⁹.

Pour rompre la logique de la rentabilité, il faut développer le sens de l'éthique sociale et du souci du bien commun notamment chez ceux qui détiennent le pouvoir technocratique, et ainsi « avancer dans le sens d'une révolution culturelle courageuse »²⁰. Pour reprendre la main sur la technocratie, il faut impérativement ralentir la course pour donner le temps nécessaire afin que « l'homme nu » puisse développer les moyens et mécanismes permettant de mieux orienter l'évolution technique :

Personne ne prétend vouloir retourner à l'époque des cavernes, cependant il est indispensable de ralentir la marche pour regarder la réalité d'une autre manière, recueillir les avancées positives et durables, et en même temps récupérer les valeurs et les grandes finalités qui ont été détruites par une frénésie mégalomane²¹.

Le fait de ralentir et de changer de regard devrait aussi affecter la rationalité en conduisant à aborder les questions économiques d'une façon différente, notamment l'atténuation, voire l'abandon des critères de rendement et d'efficacité financière à court terme : « dans tous les cas, il doit toujours être bien établi que la rentabilité ne peut pas être l'unique élément à prendre en compte »²². La politique ne doit pas se soumettre à l'économie et celle-ci ne doit pas se soumettre aux diktats ni au paradigme d'efficacité de la technocratie²³.

Finalement, pour ce qui est de la composante épistémologique du paradigme, il s'agit de sortir de la spécialisation aveuglante par le recours à l'interdisciplinarité, seul espoir pour mieux percevoir les interdépendances au sein du réel et imaginer des solutions intégrées, non pas ponctuelles. Cette dimension est essentielle à long terme parce qu'il faut « garder présent à l'esprit que les paradigmes de la pensée influent réellement sur les comportements ». L'enjeu se prolonge dans l'éducation qui doit « répandre un nouveau paradigme concernant l'être humain, la vie, la société et la relation avec la nature »²⁴.

¹⁹ *Ibid.*, n° 112, p. 92-93.

²⁰ *Ibid.*, n° 114, p. 94.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, n° 187, p. 148.

²³ Voir *ibid.*, n° 189, p. 148-149.

²⁴ *Ibid.*, n° 215, p. 167-168.

L'analyse que fait *Laudato si'* du paradigme technocratique dans ses différentes composantes aboutit à une critique radicale et à un appel à la « révolution culturelle ». De cette manière, *Laudato si'* se situe dans la continuité de l'exhortation apostolique *Evangelii Gaudium* (2013) qui avait pointé du doigt « cette économie qui tue »²⁵.

2. La question technique chez les prédécesseurs de François et chez quelques auteurs chrétiens

Bien que *Laudato si'* introduise la notion de « paradigme technocratique » et ses trois composantes, le progrès (technique et économique), ses causes et ses conséquences sociales, environnementales et morales ont été aussi abordés dans des textes pontificaux antérieurs. De même, ces thématiques n'ont pas échappé à l'attention des écrivains chrétiens.

2.1 Léon XIII – *Rerum Novarum* (1891)

Le texte commence par stigmatiser les effets de la « soif d'innovations » qui s'est emparée des sociétés et « les tient dans une agitation fiévreuse »²⁶. Sans mettre en cause directement cette soif d'innovation – technique et/ou organisationnelle – Léon XIII déplore et condamne les effets sociaux de « l'agitation fiévreuse » qui en découle. Cette dernière a, en effet, mis fin au cadre institutionnel d'avant et exposé les travailleurs isolés et sans défense, en les livrant

à la merci de maîtres inhumains et à la cupidité d'une concurrence effrénée. Une usure dévorante est venue accroître encore le mal. [...] À tout cela, il faut ajouter la concentration entre les mains de quelques-uns de l'industrie et du commerce devenus le partage d'un petit nombre d'hommes opulents et de ploutocrates qui imposent ainsi un joug presque servile à l'infinie multitude des prolétaires²⁷.

Bien que *Rerum Novarum* ne mentionne explicitement ni la « technologie » en tant que réalité autonome ni aucune des trois composantes du paradigme technocratique mis en lumière par *Laudato si'*, à 130 ans de distance, le diagnostic des deux papes converge sur deux points : celui de la concentration de pouvoir et celui de l'impact qu'a sur l'organisation sociale une rationalité biaisée par les considérations de

²⁵ Pour une analyse plus détaillée de cette expression, voir notamment Luigi CIOTTI, *Papa Francesco – La dittatura dell'economia*, Torino, Gruppo Abele, 2020.

²⁶ LÉON XIII, *Rerum Novarum. Sur la condition des travailleurs*, Lettre encyclique, Perpignan, Artège, 2025, p. 7.

²⁷ *Ibid.*, p. 9-10.

rentabilité asservies à la cupidité. Ainsi, *Rerum Novarum* met en lumière les effets délétères (pour ne pas dire corruptifs) de l'emprise du pouvoir économique sur le pouvoir politique, et souligne les conséquences néfastes pour la société d'une cupidité qui pénètre le moteur de la rationalité économique et qui asservit l'outil technologique.

2.2 Pie XII – Messages de Noël de 1953 et de 1957

Le pape Pie XII consacre son message de Noël 1953²⁸ aux conséquences spirituelles des avancées techniques. En effet, dit le pape, il apparaît clairement que la technique parvenue à l'apogée de sa puissance et de son rendement, se transforme de fait en un danger spirituel²⁹. En effet, le pape entrevoit qu'un « esprit (de la) technique » s'empare de l'homme et l'enferme dans le matérialisme. Cet esprit tient au fait qu'on considère

comme donnant à la vie humaine sa plus haute valeur le fait de tirer le plus grand profit des forces et des éléments de la nature ; que l'on se fixe comme but, de préférence à toutes les autres activités humaines, les méthodes techniquement possibles de production mécanique et que l'on voit en elles la perfection de la culture et du bonheur terrestre³⁰.

Et de développer sa pensée en une vision apocalyptique : sans Dieu, la « technique achèvera son chef-d'œuvre monstrueux et transformera l'homme en un géant du monde physique aux dépens de son esprit réduit à l'état de pygmée du monde surnaturel et éternel. »³¹

Dans le message de Noël de 1957³² (son dernier), Pie XII revient sur le dommage collatéral, anthropologique et sociologique du progrès technique qui exploite la faiblesse humaine quand il est dépourvu de contrôle moral :

Le progrès technique, au contraire, quand il emprisonne l'homme dans ses spirales, le séparant du reste de l'univers, spécialement du spirituel et de la vie intérieure, le conforme à ses propres caractères dont les plus notables sont : la superficialité et l'instabilité [...] Cette déformation n'a rien d'énigmatique, si l'on considère la tendance de l'homme à accepter l'équivoque et l'erreur, quand elles lui promettent une vie plus facile³³.

²⁸ PIE XII, radiomessage du 24.12.1953, en français sur <http://www.clerus.org/biblia/clerusonline/pt/ctd.htm#mk>, consulté le 27.11.2025.

²⁹ Voir *ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² PIE XII, radiomessage 22.12.1957, version originale en italien [en ligne] http://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1957/documents/hf_p-xii_spe_19571222_natale.html

³³ *Ibid.*

2.3 Paul VI – *Populorum progressio* – sur le développement des peuples (1967)

La publication de *Populorum progressio* coïncide avec le centenaire du *Das Kapital* de Karl Marx lequel annonçait la fin prochaine du capitalisme rongé par ses contradictions internes. Paul VI, sans se référer aux pourfendeurs du capitalisme, se penche sur les tenants et aboutissants de l'extension aux pays en voie de développement de la technique et de l'industrialisation.

Le texte de Paul VI porte avant tout sur les tenants et aboutissants du processus d'industrialisation capitaliste dont la technique est reconnue comme un des moteurs. *Populorum progressio* se refuse de reconnaître le caractère incontournable de la collusion entre industrialisation et la logique « technologique et financière ». Parce qu'il entrevoit la possibilité d'une autre industrialisation (et d'une technique) attentive au bien commun, dissociée des méfaits du capitalisme, Paul VI reste – à ce stade – relativement optimiste. Ceci étant, il identifie le danger technocratique qui pointe à l'horizon :

Il ne suffit pas de promouvoir la technique pour que la terre soit plus humaine à habiter. Les erreurs de ceux qui les ont devancés doivent avertir ceux qui sont sur la voie du développement des périls à éviter en ce domaine. La technocratie de demain peut engendrer des maux non moins redoutables que le libéralisme d'hier. Économie et technique n'ont de sens que par l'homme qu'elles doivent servir³⁴.

C'est dans ce contexte que la notion de technocratie apparaît pour la première fois – je pense – sous une plume pontificale.

2.4 Jean-Paul II

La question technologique est un sujet peu abordé par les trois encycliques sociales de Jean-Paul II : *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei sociali* (1987) et *Centesimus annus* (1991). L'attention du pape se concentre sur deux points en rapport avec la technique. D'une part la question délicate du rapport entre l'outil (souvent technique) et le travailleur (*Laborem exercens*) dont l'autonomie et la prééminence doivent être garantis ; d'autre part l'impératif de soumettre le développement et l'utilisation de la science et de la technique au contrôle éthique et moral. Jean-Paul II entrevoit clairement le risque de l'émancipation de la logique technicienne de toute emprise morale, mais ce risque peut être contenu par des décisions morales :

³⁴ PAUL VI, *Populorum progressio*, n° 34 [en ligne] https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_26031967_populorum.html.

lorsqu'on dispose des moyens scientifiques et techniques qui doivent permettre d'acheminer enfin les peuples vers un vrai développement [...] on ne surmontera les obstacles principaux qu'en vertu de prises de position essentiellement morales, lesquelles, pour les croyants, spécialement pour les chrétiens, seront inspirées par les principes de la foi, avec l'aide de la grâce divine³⁵

Ainsi, ni la logique technologique ni la structure de pouvoir qui en découle ne sont au cœur de l'attention de Jean-Paul II, ce qui tranche avec les préoccupations aussi bien de ses prédécesseurs que du pape François.

Toutefois, Jean-Paul II se penche sur le rapport entre les actes personnels et la dimension structurelle dont il reconnaît ainsi l'existence et propose la notion de « structure de péché »³⁶. De cette manière, il désigne des structures perverses dans leur nature qui prennent racine dans des actes contraires au bien commun qui sont à la fois individuels et structurants. Ainsi, se mettent en place des structures qui, par un effet de levier ou de pouvoir, enserrant et limitent la liberté d'action d'autres acteurs jusqu'au point de les forcer à des comportements iniques. À la base de ces structures-là, il y a des actes humains, de ceux qui ont la capacité d'exercer un pouvoir en faisant adopter des lois iniques, en mettant en place des organisations ou des entreprises et en les dotant de règles contraires à la dignité humaine, etc. Ces structures sont comme des multiplicateurs de péchés dans lesquelles se trouvent entraînés ceux qu'elles conditionnent³⁷.

Il y a une certaine analogie entre le paradigme technocratique tel qu'élaboré par François et la catégorie plus large de structure de péché. En effet, la structure de péché surgit d'une décision moralement dévoyée (critère de décision dans *Laudato si'*) et donne naissance à une structure de pouvoir, laquelle est au cœur du paradigme technocratique.

2.5 Benoît XVI – (2009)

La question de la technique, de sa contribution au développement et de sa maîtrise est très présente dans l'unique encyclique sociale de Benoît XVI, *Caritas in Veritate*, dont le chapitre 6 s'intitule d'ailleurs « le

³⁵ JEAN-PAUL II, *Sollicitudo rei solialis*, Paris, Cerf, 1988, n° 35.

³⁶ *Ibid.*, n° 38.

³⁷ Voir Jacques BICHOT, « La personne humaine aux prises avec les structures de péché », in Paul H. DEMBINSKI, H., Nicolas BUTTET & Ernesto ROSSI DI MONTELERA (dir.), *Car c'est de l'homme qu'il s'agit*, Les Plans-sur-Bex, Parole et Silence, 2007, p. 129-142 ; Mathias NEBEL, « Péché structurel », in Éric GAZIAUX, Denis MÜLLER & Laurent LEMOINE (dir.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013.

développement des peuples et la technique »³⁸. Le point de départ est posé par le constat que « la technique est ambivalente »³⁹ et qu'elle ne saurait par conséquent être laissée à elle-même. Elle doit être maîtrisée et soumise à un jugement moral au risque de devenir une « idéologie technocratique » dangereuse. Pour Benoît XVI, « [a]bsolutiser idéologiquement le progrès technique ou aspirer à l'utopie d'une humanité revenue à son état premier de nature sont deux manières opposées de séparer le progrès de son évaluation morale et donc de notre responsabilité. »⁴⁰ Or, l'homme est parfaitement capable de poser le jugement moral, faut-il encore qu'il en reconnaisse le besoin et s'en donne les moyens. « C'est donc une grave erreur que de mépriser les capacités humaines de contrôler les déséquilibres du développement ou même d'ignorer que l'homme est constitutivement tendu vers l'"être davantage" »⁴¹. En effet, « la technique n'est jamais purement technique »⁴² elle a une dimension morale qu'il est plus tentant et facile d'escamoter ou d'oublier : la technique devient l'argument ultime.

Et Benoît XVI de poursuivre :

[q]uand l'absolutisation de la technique prévaut, il y a confusion entre les fins et les moyens : pour l'homme d'affaires, le seul critère d'action sera le profit maximal de la production ; pour l'homme politique, le renforcement du pouvoir ; pour le scientifique, le résultat de ses découvertes. Ainsi, il arrive souvent que [...] les flux des connaissances techniques se multiplient, mais au bénéfice de leurs propriétaires, tandis que la situation réelle des populations qui vivent sous ces flux dont elles ignorent presque tout, demeure inchangée et sans possibilité réelle d'émancipation⁴³.

Benoît XVI analyse les diverses composantes de ce que François va appeler le « paradigme technocratique » avant tout sur un mode que l'on peut qualifier avec raison de spéculatif. Certes, il envisage la possible absolutisation de la technique, mais l'auteur n'en parle pas comme d'un fait avéré. Il en va de même des effets sociaux qu'entraîne une logique technicienne poussée aux extrêmes. Ils sont évoqués comme des situations particulières et possibles, sans que leur caractère récurrent ne soit souligné.

Si les prédécesseurs de François ont été dans l'ensemble assez sélectifs dans leur traitement des divers aspects de la question

³⁸ BENOÎT XVI, *Caritas in Veritate. L'Amour dans la vérité*, Lettre encyclique, Paris, Salvator, 2009, n° 68, p. 121-122.

³⁹ *Ibid.*, n° 14, p. 31-32.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, n° 69, p. 122-123.

⁴³ *Ibid.*, n° 71, p. 124-125.

technologique, on trouve dans la littérature d'inspiration chrétienne des positions holistes nettement plus radicales, qui sont tellement proches de *Laudato si'* qu'elles ont très bien pu en inspirer tel ou tel passage.

2.6 Georges Bernanos – « La France contre les robots » (1945)

En 1945, sur le point de rentrer en Europe après sept ans d'exil au Brésil, Bernanos porte un regard acerbe sur la « civilisation des machines »⁴⁴ qu'il voit se déployer en Occident. « La Civilisation des machines est la civilisation des techniciens [...] celle de la quantité opposée à celle de la qualité. »⁴⁵ Pourtant, Bernanos n'incrimine pas la science mais son usage dévoyé par la logique du lucre : « le système n'est pas du tout l'œuvre des savants, mais celle des hommes avides qui l'ont créé pour ainsi dire sans intention – au fur et à mesure de la nécessité de leur négoce »⁴⁶. Dans cette civilisation des machines, la technique, poursuit-il, « ne peut être discutée, les solutions qu'elle impose étant par définition les plus pratiques »⁴⁷.

Ces citations montrent avec quelle précision – et quelle intuition – Bernanos cerne les composantes de ce que *Laudato si'* appellera soixantedix ans plus tard « le paradigme technocratique ». Tous les éléments du paradigme sont là : la logique d'action nourrie par la quête de l'efficacité techno-économique, la puissance technique relayée par la puissance économique et politique, et le développement des connaissances guidé exclusivement par les « besoins du négoce ». Seule différence notable, celle du vocabulaire : la « civilisation des machines » plutôt que « paradigme technocratique » chez François.

La victoire de la technique serait-elle pour Bernanos, inexorable à moyen terme ? Sa réponse est à rapprocher de ce que le pape François nomme « humanité authentique ». Pour Bernanos, la civilisation des machines « n'aura demain qu'un seul ennemi : "l'homme qui ne fait pas comme tout le monde" – ou [...] plus simplement si vous voulez : "l'homme qui croit à autre chose que la Technique" »⁴⁸. Pour Bernanos, il n'y a qu'un seul creuset – écosystème – où un tel homme puisse

⁴⁴ Georges BERNANOS (1945), « La France contre les robots », in ID. *Essais et écrits de combat*, vol. 2. Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1995. Ce texte a été récemment repris dans Alain-Gérard SLAMA, « Bernanos ; la civilisation des machines contre la liberté de l'esprit », *Revue d'Économie Financière*, n° 159, automne 2025, p. 231-238.

⁴⁵ G. BERNANOS, « La France contre les robots », *op. cit.*, p. 1042.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 1044.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 1047.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 1049.

subsister : la langue, la culture française, et l'histoire de France. La France serait ainsi le seul rempart encore en mesure de proposer une alternative à la pensée unique et donc au progrès de la civilisation des machines.

2.7 Romano Guardini – « La fin des temps modernes » (1950)

À l'instar de la « France contre les robots », l'ouvrage que Romano Guardini⁴⁹ a consacré à la fin des temps modernes porte l'empreinte de l'expérience de la guerre où la puissance de la technique a été poussée à son paroxysme d'inhumanité.

Guardini – le seul des auteurs discutés ici à être cité par *Laudato si'* – entre dans la thématique technologique par la porte anthropologique. Il constate que l'homme moderne est, par la force des choses, « non-humain » puisqu'une distance croissante sépare ce dont il peut faire une expérience directe (par ses sens) et ce qu'il sait par la connaissance scientifique. Au fur et à mesure que progresse la connaissance, cet écart s'accroît inexorablement. Or, pour Guardini, privé d'expérience directe dans les domaines où il est appelé à agir, l'homme est au risque de perdre le contrôle moral sur ses actes.

Dans une large mesure, l'homme n'est plus capable d'en faire l'expérience, il ne peut plus que calculer et contrôler. Mais d'autre part, l'homme est pourtant ce que l'expérience fait de lui – qu'est-il donc si le contenu de ses actes ne peut plus être pour lui objet d'expérience ? Donner un enjeu pour ce que l'on fait, faire passer l'acte objectif au plan de l'appropriation morale – voilà ce qu'est la responsabilité. Que devient-elle si le processus n'a plus une forme concrète, mais se perd dans des formules et des appareils ?⁵⁰

Ainsi, l'homme est poussé vers l'irresponsabilité, vers l'abandon, vers la désertion morale dont les conséquences sont immédiates.

En effet, « il n'existe rien qui soit sans maître », précise Guardini. Quand l'homme perd l'emprise morale, quand sa conscience se dérobe, les forces démoniaques entrent en scène : « quand la conscience de l'homme n'assume pas la responsabilité de la puissance, les démons en prennent possession »⁵¹. Cinq ans après la fin de la guerre, la référence semble claire.

⁴⁹ R. GUARDINI, *La fin des temps modernes*, Paris, Éd. du Seuil, 1952 [Original allemand, 1950].

⁵⁰ *Ibid.*, p. 80.

⁵¹ *Ibid.*, p. 94.

Une fois entrée dans l'ère de la puissance technique et scientifique, avec un sens moral atténué par la distance accrue entre expérience et connaissance, l'humanité est condamnée à vivre au bord de l'abîme de sa propre destruction : « Il est absolument exact de dire que, désormais, une nouvelle ère de l'histoire commence. Désormais et pour toujours, l'homme vivra en marge d'un danger qui menace toute son existence et qui grandira sans cesse »⁵².

Il est probable qu'en écrivant ces lignes, l'auteur de la « Fin des temps modernes » avait en tête la puissance militaire, notamment celle de la bombe atomique. Pourtant, soixante-cinq ans plus tard, *Laudato si'* reprend à son compte ce même diagnostic pour l'articuler dans la perspective de l'imminence de la crise sociale et écologique.

2.8 Jacques Ellul et la dimension systémique de la technique (1977)

Jacques Ellul – penseur protestant – a consacré un demi-siècle d'une part à l'étude de l'émergence de ce qu'il nomme, le « système technicien » et de l'autre à la qualification morale des transformations sociétales subséquentes.

L'ouvrage *Système technicien*⁵³ est paru en 1977 suite à plus de dix ans de travail. Jacques Ellul y distingue technique et technologie pour finalement préférer à la technologie – anglicisme – le terme de « Technique » avec le T majuscule qu'il oppose à la technique.

En effet, selon l'auteur, le passage de la technique à la Technique marque la dimension systémique que prend cette dernière :

où il y a recherche et application de moyens nouveaux en fonction du critère d'efficacité on peut dire qu'il y a Technique. [...] Ainsi, l'on arrivait à une nouvelle conception de la Technique comme milieu et comme système : c'est-à-dire que les techniques combinées entre elles et concernant la totalité des actions et des modes de vie humains prenaient une importance qualitativement différente. La Technique cessait d'être une addition des techniques pour, au travers de la combinaison et de l'universalisation, arriver à une sorte d'autonomie et de spécificité. C'est le point où nous sommes arrivés⁵⁴.

⁵² *Ibid.*, p. 101.

⁵³ J. ELLUL, *Système technicien*, édition du Cherche Midi, Paris, 2004.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 38.

Dans la Technique de Jacques Ellul, on retrouve l'essentiel de l'intuition de Gabriel Marcel qui parle de « l'émancipation technique ». C'est « le fait que ce qui est au départ un ensemble de moyens au service d'une fin tend à être apprécié et cultivé pour soi-même, et par conséquent à devenir centre ou foyer d'obsession. C'est en ce sens que l'abus de la technique [...] risque de donner lieu à une véritable idolâtrie,

Cette Technique-là s'interpose entre l'homme et son milieu naturel, elle devient médiatrice, mais aussi elle crée une distance avec la nature de plus en plus difficile à franchir pour l'homme. Elle agit

d'abord par division et fragmentation des réalités naturelles et culturelles. Le processus [...] consiste toujours en une rupture du réel en unités fragmentées malléables [...] Ainsi, la technique découpe dans le tissu complexe du réel (social et humain) ce qui peut constituer un milieu, mais neutralise et désignifie tout ce qu'elle ne retient pas⁵⁵.

Il y a technicisation totale lorsque chaque aspect de la vie humaine est soumis au contrôle et à la manipulation, à l'expérimentation et à l'observation de façon que l'on obtienne partout une efficacité démontrable. Le système se révèle dans le changement [...] par le fait de l'interdépendance de tous les composants, par le fait de la globalité et enfin par la stabilité acquise : ce dernier point est particulièrement essentiel : on ne peut plus « détechniser ». Le système a une telle ampleur que l'on ne peut plus espérer revenir en arrière : tenter une détechnisation, ce serait l'équivalent pour les primitifs de la forêt de mettre le feu à leur milieu natal⁵⁶.

« Il est évident que la technique se développe à partir d'un certain nombre de possibilités offertes par l'économie et lorsque les ressources économiques manquent, la technique ne peut prendre sa plénitude et réaliser ce que ses possibilités lui offrent »⁵⁷. Pourtant – contrairement à ce qu'affirme *Laudato si'*, pour Ellul la logique de la technique ne coïncide pas systématiquement avec celle de l'économie. Selon lui, qui écrivait au temps où la course aux armements mettait aux prises deux systèmes économiques différents animés d'une même soif de progrès technique à des fins militaires, la technique est autonome par rapport à l'économie. L'économie « peut être une condition du progrès technologique, ou inversement peut être un obstacle, jamais elle ne le détermine ni ne le provoque ni ne le domine »⁵⁸. « Voici que la recherche du profit est étrangère par nature à la technique. Elle lui impose de l'extérieur une finalité improprie »⁵⁹.

qui n'est d'ailleurs pas reconnue comme telle, et dont l'essence exclut une telle reconnaissance. », Gabriel MARCEL, *Les hommes contre l'humain*, Paris, Éditions Universitaires, 1991 [1951], p. 51.

⁵⁵ J. ELLUL, *Système technicien*, op. cit., p. 56-57.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 93.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 146.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 148.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 278.

Dans *Théologie et technique – pour une éthique de la non-puissance*⁶⁰ publié à titre posthume (2014) mais écrit aux environs de 1975, en même temps que l’auteur travaillait sur le *Système technicien*, Jacques Ellul s’interroge sur les voies permettant de reprendre le contrôle moral sur la logique de la technique. La réponse qu’il propose est celle « d’une éthique de la non-puissance ». Toutefois, celle-ci se heurte à un obstacle de taille : « [t]ant que l’homme sera orienté par l’esprit de puissance [...] rien n’est possible »⁶¹.

Y a-il-une brèche dans cet « esprit de puissance » qui pourrait offrir un espoir à l’éthique de la non-puissance ? Ellul entrevoit une possibilité, il la découvre dans le besoin de limites lequel, selon lui, est constitutif de toute société. Pour les chrétiens, les Écritures, notamment dans l’Ancien Testament, proposent des pistes concrètes. Il s’agit notamment du Sabbat, de l’année sabbatique et du Jubilé qui sont autant de limites et injonctions divines marquant la suspension – la limite – de l’activité technique et le retour vers « l’adoration et la contemplation ». Le chrétien a donc une obligation qui découle de sa foi, celle de ne pas se laisser emprisonner par la logique technicienne, celle de garder la capacité de la regarder et de la juger de l’extérieur. Les injonctions sabbatiques rappellent et confirment, selon Ellul, que la Technique ne saurait être productrice de liberté « [C]elle-ci vient de l’acte libre de Dieu qui libère et rien d’autre »⁶².

Arrivé à ce stade du raisonnement, se pose la question sociétale. Comment le sens des limites posé dans la Bible et fondement de la chrétienté pourrait être compris et accepté par les non-chrétiens aujourd’hui et devenir un choix de société qui chercherait à reprendre le contrôle sur le système technicien ? Ellul répond que la seule voie est l’exemplarité des chrétiens – préservés par leur foi de l’aveuglement lié à la logique technicienne. « C’est exactement dans la mesure où les hommes verront ce que vivent les chrétiens à l’égard de la démesure technique, qu’ils pourront prendre au sérieux ce que peuvent dire ces chrétiens sur les limites »⁶³.

Sans utiliser la notion de « paradigme technocratique » du pape François, les travaux de Jacques Ellul s’en approchent. Ils mettent en évidence la dimension systémique de la Technique et la capacité de la logique technicienne à alimenter un accroissement correspondant du

⁶⁰ J. ELLUL, *Théologie et technique – pour une éthique de la non-puissance*, Genève, Labor et Fides, 2014.

⁶¹ J. ELLUL, *Système technicien*, *op. cit.*, p. 65.

⁶² *Ibid.*, p. 207.

⁶³ *Ibid.*, p. 231.

système qui est ainsi doté d'une ambition totalisante, notamment par l'intégration en son sein des critères du jugement moral.

Là où le pape François invoque l'action de « l'humanité authentique », Jacques Ellul met son espoir dans le réveil et l'exemplarité des chrétiens, porteurs du message de la Révélation.

3. Conclusion – recherche de limites

En élaborant la notion de « paradigme technocratique » François inscrit son analyse dans l'approche systémique comme le suggère le fait que *Laudato si'* met en avant une interaction dynamique totalisante entre trois éléments : la structure de pouvoir (technocratie) reposant sur le contrôle des connaissances techniques combiné aux moyens économiques et financiers, la logique de décision, et le mode d'acquisition de connaissances nouvelles. Comme les pages précédentes l'ont montré, le diagnostic systémique correspondant se retrouve largement chez Bernanos et chez Ellul, alors que les autres auteurs cités – notamment les papes – s'arrêtent aux effets sociaux de la logique technicienne, sans aller jusqu'à une vision systémique.

Sans s'intéresser directement à la technique, Jean-Paul II ne peut être passé sous silence. Il propose une ébauche systémique quand il articule la notion de structure de péché tout en lui donnant une connotation morale négative explicite. Il n'applique cette notion directement à la technologie, mais la propose comme un outil général d'investigation. Par conséquent, on pourrait argumenter que le paradigme technocratique est – dans l'analyse de François – en fait une structure de péché.

L'ensemble des auteurs convergent et lancent la même alerte : au moment où ils écrivent – soit entre 1891 et 2023 – l'heure est grave car le point de rupture civilisationnelle est proche, voire imminent.

L'avertissement est à peu de choses près le même : si la course à « toujours plus » – d'innovation, de puissance, d'argent, de progrès technique – n'est pas maîtrisée, l'humanité risque de perdre son âme et – avec *Laudato si'* sa « maison commune ». Ainsi, le même sentiment dramatique d'urgence prévaut durant les 130 années qui vont de *Rerum Novarum* à *Laudato si'*. Ces textes renvoient à l'inquiétude dont faisait déjà état saint Augustin au III^e siècle.

Le cours de l'histoire serait-il inexorablement tracé ? L'homme et l'humanité sont-ils condamnés à se laisser broyer par la logique technicienne et la crise qu'elle prépare ? Chacun à sa façon, les auteurs

se refusent d'être entièrement pessimistes. Pour Guardini, les temps qui viennent seront dangereux, il faudra apprendre à vivre « au bord de l'abîme » mais l'homme est doté de ressources spirituelles et pourra y faire face s'il mobilise ces ressources ; Benoît XVI et Jean-Paul II s'inscrivent dans la même lignée : l'homme doit – et c'est un devoir moral – lutter pour rétablir l'emprise du jugement moral sur la technique. Bernanos voit dans la France un creuset culturel susceptible de résister alors que Paul VI invoque des solutions institutionnelles. Finalement, le pape François appelle de ses vœux une « révolution culturelle » – qu'il ne définit pas – qui devrait être portée par le réveil spontané de l'humanité authentique.

Pour terminer, il convient de souligner le rôle que Jacques Ellul assigne aux chrétiens. Face au Léviathan de la technologie, les chrétiens ont le devoir de rendre témoignage de leur foi aussi dans leur rapport à la technique, notamment par les limites que le chrétien doit poser à la technique de manière à rester disponible à « la brise légère » où souffle l'Esprit. Par leur exemplarité, ces attitudes feront tache – dit Ellul – et l'humanité finira par reprendre le contrôle de la Technique qui redeviendra un outil pleinement maîtrisé.

PRENDRE SOIN DU PLUS FAIBLE ET « L'OINDRE DE DIGNITÉ »

Bernard N. Schumacher

Avant d'entrer dans la maison où il est aujourd'hui, mon père a séjourné pendant quelques semaines chez les morts, à l'hôpital psychiatrique de Sevrey, près de Chalon-sur-Saône, dans le pavillon "Edelweiss". Les morts n'étaient pas les malades mais les infirmiers qui les abandonnaient pour la journée entière sans aucun soin de parole. Les morts étaient ces gens de bonne santé et de vive jeunesse, répondant à mes questions en invoquant le manque de temps et de personnel, et qui, agacés, finissaient par conclure : "De toute façon, vous ne pouvez pas comprendre. Vous êtes dehors et il faut être dedans, du métier, pour avoir la bonne intelligence, l'intelligence légitime." Les morts étaient ces gens murés dans leur surdité professionnelle. Personne ne leur avait appris que soigner c'est aussi dévisager, parler – reconnaître par le regard et la parole la souveraineté intacte de ceux qui ont tout perdu¹.

C'est ainsi que le poète français Christian Bobin commence le récit d'une des visites qu'il rend à son père, atteint de la maladie d'Alzheimer, hospitalisé dans une maison de long séjour. Il nous décrit des professionnels en bonne santé qui, pressés, n'ont pas de temps à perdre ; ils ne cessent de courir, de s'agiter, mus par un souci d'efficacité, jusqu'à en oublier la personne dont ils sont censés s'occuper. Une telle attitude n'est pas le propre du personnel soignant ; cette description correspond aussi à la façon dont agissent beaucoup de nos contemporains désormais. Et cela peut aussi nous concerner. Vingt ans après la rédaction de ce texte, l'appel du poète à refuser de percevoir les personnes âgées – et avec elles les personnes vulnérables dans leur ensemble – comme un « fardeau », et à les considérer comme possédant une dignité ontologique résonne encore.

Je pense aussi, note le pape François, aux « personnes âgées, qui, notamment en raison de leur handicap, sont parfois perçues comme un fardeau ». Cependant, chacune d'entre elles peut apporter « une

¹ Christian BOBIN, « La Présence pure », in *La Présence pure et autres textes*, Paris, Gallimard, 2012 [1999], p. 121-151, p. 127.

contribution irremplaçable au bien commun à travers son parcours de vie original ». Je me permets d'insister : il faut avoir « le courage de donner la parole à ceux qui subissent la discrimination à cause de leur handicap, parce que, malheureusement dans certains pays, on peine aujourd'hui encore à les reconnaître comme des personnes de dignité égale. »²

Le pape François souligne que la tendance actuelle à ne pas considérer tout être humain comme possédant une même dignité résulte d'une crise anthropologique corrélée à la crise écologique. Le pape argentin, en effet, pose le principe selon lequel « tout est lié »³. Un mois après la parution de ce texte, il tient à souligner qu'il ne s'agit pas « [d']une encyclique verte, c'est une encyclique sociale »⁴. Sa position est claire et audacieuse : il ne cherche pas d'abord à diagnostiquer les symptômes de la crise écologique, il veut en sonder les racines. Jusqu'à situer la crise sur un plan anthropologique et éthique. Pour reprendre ses mots :

Il ne sert à rien de décrire les symptômes de la crise écologique, si nous n'en reconnaissons pas la racine humaine. Il y a une manière de comprendre la vie et l'activité humaine qui a dévié et qui contredit la réalité jusqu'à lui nuire⁵.

La crise écologique n'est donc pas avant tout une crise environnementale, ainsi qu'on ne cesse de le répéter comme on le ferait d'un mantra depuis une décennie ; elle est bien plutôt une crise « éthique, culturelle et spirituelle de la modernité »⁶. Une telle affirmation va à contre-courant du discours contemporain qui refuse majoritairement de voir dans la crise écologique d'abord une crise anthropologique et éthique. Le pape François précise : « Il n'y a pas deux crises séparées, l'une environnementale et l'autre sociale, mais une seule et complexe crise socio-environnementale. »⁷ Il renchérit – telle est sa thèse centrale – qu'il est « manifeste que la dégradation de l'environnement comme la dégradation humaine et éthique sont intimement liées »⁸.

² Pape FRANÇOIS, *Fratelli tutti. Sur la fraternité et l'amitié sociale*, lettre encyclique, Paris/Montrouge, Cerf, Mame/Bayard, 2020, n° 98, p. 69-70.

³ ID., *Loué sois-tu – Laudato si'.* *Sur la sauvegarde de la maison commune*, Lettre encyclique, Paris/Montrouge, Cerf, Mame/Bayard, 2015, n° 117, p. 95-96 et n° 120, p. 97-98.

⁴ ID., « Rencontre. "Esclavage moderne et changement climatique : l'engagement des villes" », 21 juillet 2015, [en ligne] https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150721_sindaci-grandi-citta.html, consulté le 19.08.2025.

⁵ Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 101, p. 83.

⁶ *Ibid.*, n° 119, p. 97.

⁷ *Ibid.*, n° 139, p. 112-113.

⁸ *Ibid.*, n° 56, p. 49-50.

Qu'est-ce donc que cette crise anthropologique liée à la crise écologique qui conduit à établir une hiérarchie entre les êtres humains et à refuser d'octroyer une dignité à certains ? De qui s'agit-il ? du fœtus ? de l'embryon ? du vieillard ? d'une personne au handicap mental très sévère ? Ce contre quoi le pape François s'insurge : « Les personnes ne sont plus perçues comme une valeur fondamentale à respecter et à protéger, surtout celles qui sont pauvres ou avec un handicap, si elles “ne servent pas encore” – comme les enfants à naître –, ou “ne servent plus” – comme les personnes âgées. »⁹ Telles sont bien les conséquences de la crise écologique au plan social.

Je souhaiterais dans un premier temps expliciter pourquoi la crise écologique tire son origine du paradigme technocratique et de la démesure de l'anthropocentrisme causée par l'autonomie excessive du sujet et le relativisme dans lequel baigne l'Occident. Dans un second temps, je voudrais faire apparaître qu'il existe une tension entre la dignité et l'autonomie du sujet, tout en m'appuyant sur les différentes définitions de la notion de dignité. Pour conclure, je tâcherai de montrer que nous ne pourrions sortir de la crise écologique que si, humblement, nous admettons l'existence de vérités morales objectives qui permettent de reconnaître la dignité de tout être humain.

1. La personne comprise comme *Homo faber*

La crise écologique a une double origine. D'abord, le paradigme technocratique à travers le prisme duquel le monde et la vision qu'on en a se résument de plus en plus à une série de choses dont la volonté humaine peut à tout instant disposer.

C'est comme si le sujet, précise le pape François, se trouvait devant quelque chose d'informe, totalement disponible pour sa manipulation. [...] Maintenant, en revanche, ce qui intéresse c'est d'extraire tout ce qui est possible des choses par l'imposition de la main de l'être humain, qui tend à ignorer ou à oublier la réalité même de ce qu'il a devant lui¹⁰.

La nature, y compris la nature humaine, serait « informe », dépourvue d'une forme préexistante qui la définirait et l'orienterait de l'intérieur, de sorte que les êtres vivants seraient appelés à devenir ce qu'ils sont appelés à être. Le rapport qu'établit la volonté à la réalité se traduit alors par une puissance de transformation de celle-ci, avec le souci d'oublier la nature même de la réalité, donc la finalité vers laquelle elle tend, indépendamment de la volonté de l'homme. Lequel est « maître

⁹ ID., *Fratelli tutti*, *op. cit.*, n° 18, p. 15.

¹⁰ Voir ID., *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 106, p. 87-88.

du donné », selon une belle expression du philosophe et théologien allemand Romano Guardini, à savoir qu'« il la [la nature] voit sans suppositions préalables, objectivement, sous la forme d'un espace et d'une matière pour une œuvre où l'on jette tout, peu importe ce qui en résultera, pour une œuvre de caractère prométhéen »¹¹.

Le paradigme technocratique, on le trouve en germe dans le programme que formule le philosophe français René Descartes en 1637 : il nous enjoint à « devenir comme maître et possesseur de la nature »¹². Comment ? En maîtrisant les lois de la nature afin d'exercer sur elle un contrôle et de la perfectionner pour servir des fins que l'homme se sera choisies. Ce programme s'applique non seulement à la Nature, à l'environnement, mais aussi au corps humain, sujet à des déficiences. La maîtrise, grâce à la science, des mécanismes organiques permettrait de guérir, selon Descartes, « d'une infinité de maladies, tant du corps que de l'esprit, et même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse »¹³.

Le projet moderne qui consiste à maîtriser la nature et l'environnement, ainsi que le corps humain afin de le soustraire à sa vulnérabilité – notamment la maladie et l'infirmité –, repose sur une affirmation première de nature ontologique qui vise à éliminer du vivant toute cause finale. Rechercher une quelconque cause finale serait, d'après le philosophe anglais Francis Bacon, « stérile », « semblable à une vierge consacrée à Dieu, elle n'engendre point »¹⁴. Car, en vue de maîtriser la nature, il n'est pas nécessaire de comprendre la finalité intrinsèque des êtres ; il suffit de connaître les différentes lois qui régissent leur fonctionnement. Et cela s'applique aussi au corps humain. Celui-ci fonctionne, pour Descartes, « selon les règles des mécaniques qui sont

¹¹ Romano GUARDINI, *La fin des temps modernes*, trad. de l'allemand par Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Téqui, 2020 [1950], p. 5-115, p. 96 et 65 [Das Ende der Zeit. Ein Versuch zur Orientierung, Werke, Osfildern/Paderborn, Matthias Grünewald/Ferdinand Schöningh, 1986, p. 7-94, p. 75 : « Herr des Gegebenen zu sein » ; p. 50 : « Er sieht sie voraussetzungslos, sachlich, als Raum und Stoff für ein Werk, in das alles hineingeworfen wird, gleichgültig, was damit geschieht. Für ein Werk prometheischen Charakters »].

¹² René DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris, GF Flammarion, 2000 [1637], 6^e Partie, p. 99.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Francis BACON, *De la dignité et de l'accroissement des sciences*, trad. du latin par F.-M. Riaux, *Œuvres de Bacon*, vol. I, Paris, Charpentier, 1852, livre III, chap. V, p. 236 [« Causarum finalium inquisition sterilis est, et tamquam virgo Deo consecrata, nihil parit », *De augmentis scientiarum. The Works of Francis Bacon*, James SPEDDING, R. L. ELLIS & D. D. HEATH (dir.), vol. I, Londres, 1858 [1623], livre III, chap. V, p. 571].

les mêmes que celles de la nature »¹⁵. Il en conclut : « Si on avait assez de connaissance de leurs causes, et de tous les remèdes dont la nature nous a pourvus »¹⁶, nous pourrions le soustraire à sa vulnérabilité. L'approche mécaniste conduit à ne plus percevoir le corps que comme un objet scientifique objectivable. Le philosophe suisse Georges Cottier résume bien l'idée du pape François deux décennies avant la publication de l'encyclique en soulignant que « la raison technicienne affirme son pouvoir en disposant de la nature ; celle-ci est vidée du contenu ontologique, n'a d'autre signification que d'être une matière soumise au pouvoir technique, c'est-à-dire à l'artificialité »¹⁷. Il est rejoint par la philosophe française Sylviane Agacinski qui note ce changement de paradigme de la représentation de la nature dans le contexte de la discussion autour de la place du corps sexué : « La vision poétique de la nature (la phusis des Grecs) a cédé devant une vision technique, prométhéenne, animée par un désir de puissance, une volonté de rendre le monde intégralement connaissable et maîtrisable. »¹⁸

La connaissance des choses se met au service d'une transformation du monde conforme non plus à la nature de ces choses et à leur forme intrinsèque, mais plutôt aux intentions et aux finalités que dicte la seule volonté de l'être humain. Romano Guardini note que

l'homme sera capable de pousser sa domination sur le monde jusqu'à ses dernières conséquences, en se proposant des buts à son gré, en désagrégeant la réalité immédiate des choses pour en utiliser les éléments à la réalisation de ses desseins – sans prendre en considération les intangibles, quels qu'ils soient, qui avaient leur origine dans l'image antérieure du monde et de la nature¹⁹.

Il en va de même du corps perçu comme un objet de domination et de transformation, ce qui fait fi du caractère incarné de l'être humain, de son appartenance à une nature spécifique. Le philosophe américain Tristram Engelhardt ne saurait être plus clair lorsqu'il affirme :

¹⁵ R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, op. cit., 5^e Partie, p. 90.

¹⁶ *Ibid.*, 6^e Partie, p. 99.

¹⁷ Georges COTTIER, « Réflexions sur la distinction entre naturel et artificiel. Conséquences pour l'éthique biomédicale », in ID., *Défis éthiques*, Saint-Maurice (Suisse), Éd. Saint-Augustin, 1996, p. 123-143.

¹⁸ Sylviane AGACINSKI, *Corps en miettes*, Paris, Flammarion, 2009, p. 27.

¹⁹ R. GUARDINI, *La fin des temps modernes*, op. cit., p. 81 [Das Ende der Zeit, p. 63-64 : « der Mensch fähig ist, seine Herrschaft über die Welt zu ihren letzten Konsequenzen zu führen, indem er seine Zwecke frei setzt, die unmittelbare Wirklichkeit der Dinge auflöst und ihre Elemente zur Verwirklichung seiner Ziele verwendet – ohne Rücksicht auf irgendwelche Unantastbarkeiten, wie sie sich aus dem früheren Menschen – und Naturbild ergeben möchten. »].

À l'avenir notre capacité à contraindre, en la manipulant, la nature humaine à se plier aux fins voulues par les personnes va s'accroître. [...] nous allons nous rendre capables de former et de façonner notre nature humaine à l'image et à la ressemblance des fins déterminées par les personnes²⁰.

Nous trouvons ici les prémisses du programme trans-humaniste.

Un des principaux dangers inhérents au paradigme technocratique réside dans le fait que l'homme a désormais tendance, souligne le pape François, « à faire de la méthodologie et des objectifs de la technoscience un paradigme de compréhension qui conditionne la vie des personnes et le fonctionnement de la société »²¹. On réduit la pensée à son usage utilitaire ; ce qui vaut pour la pensée vaut également pour le rapport à la réalité, et aux autres. Et de conclure que « La vie est en train d'être abandonnée aux circonstances conditionnées par la technique, comprise comme le principal moyen d'interpréter l'existence »²². Rappelons-nous la mise en garde du philosophe français Gabriel Marcel, en 1949, contre cette réduction à la fonctionnalité, y compris concernant les événements qui « rompent le cours de l'existence – la naissance, l'amour, la mort ». Lesquels sont perçus sous l'unique angle de ce qu'il appelle la catégorie « pseudo-scientifique du *tout naturel* » où « la cause explique l'effet, c'est-à-dire, en rend pleinement compte »²³. Un tel monde fonctionnel est « gorgé de problèmes » et « animé de la volonté de ne faire au mystère aucune place »²⁴. La mort, par exemple, est dès lors réduite à la dimension de ce qui est explicable et objet de contrôle. « Dans un monde, précise Marcel, où, sous l'influence desséchante de la technique, [...], la mort cesserait d'être un mystère, elle deviendrait un fait brut comme la dislocation d'un appareil quelconque. »²⁵ Comment ne pas mentionner dans ce cadre un passage de Romano Guardini que le pape François cite à plusieurs reprises dans son encyclique ? Voici ce qu'il écrit en 1950, en référence à Gabriel Marcel :

Les événements capitaux de la vie humaine : la conception, la naissance, la maladie et la mort, perdent leur caractère de mystère. Ils se transforment

²⁰ Tristram H. ENGELHARDT, *Les fondements de la bioéthique*, Paris, Les Belles Lettres, 2015, p. 570 [*The Foundations of Bioethics*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 377 : « In the future our ability to constrain and manipulate human nature to follow the goals set by persons will increase. [...] we will be able to shape and fashion our human nature in the image and likeness of goals chosen by persons »]. Il reprend la même idée dans la seconde édition de 1996 (p. 413).

²¹ Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 107, p. 88.

²² *Ibid.*, n° 110, p. 90-91.

²³ Gabriel MARCEL, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Louvain/Paris, E. Nauwelaert/Vrin, 1949, p. 50.

²⁴ *Ibid.*, p. 49-50.

²⁵ ID., *Le Mystère de l'être*, Paris, Aubier, 1951, vol. II, p. 152.

en processus sociaux et biologiques dont s'occupent une science et une technique médicales toujours plus sûres d'elles-mêmes²⁶.

2. La personne comprise comme sujet autonome et indépendant

En second lieu, la crise écologique trouve son origine dans ce que le pape François nomme « démesure anthropocentrique » : l'homme se considère comme « autonome par rapport à la réalité »²⁷. Ce faisant, il se substitue à Dieu et plonge dans la culture du relativisme pratique. Et de préciser : « Si nous nous rendons autonomes [...], si nous croyons que c'est notre propre subjectivité qui détermine ce qui est bien ou ce qui est mauvais »²⁸, il est alors difficile de se rendre humble et d'exercer une saine sobriété. Il souligne le lien entre le paradigme technocratique et le relativisme pratique, tout en montrant que tout est lié : la crise écologique est également une crise sociale.

Quand l'être humain se met lui-même au centre, il finit par donner la priorité absolue à ses intérêts de circonstance, et tout le reste devient relatif. Par conséquent, il n'est pas étonnant que, avec l'omniprésence du paradigme technocratique et le culte du pouvoir humain sans limites, se développe chez les personnes ce relativisme dans lequel tout ce qui ne sert pas aux intérêts personnels immédiats est privé d'importance. Il y a en cela une logique qui permet de comprendre comment certaines attitudes, qui provoquent en même temps la dégradation de l'environnement et la dégradation sociale, s'alimentent mutuellement²⁹.

Si nous voulons en sortir, nous nous devons de reconnaître l'existence d'intérêts objectifs propres à chaque être humain ; autrement dit, l'existence d'une objectivité morale universelle qui transcende la pure subjectivité des intérêts individuels. Nous devons reconnaître une réalité intangible dans l'homme, sa dignité fondamentale. Le pape François ne saurait être plus clair : « S'il n'existe pas de vérités objectives ni de principes solides hors de la réalisation de projets personnels et de la satisfaction de nécessités immédiates »³⁰, il ne saurait y avoir de limites à la transformation du monde. Il ne saurait y avoir d'exigences objectives qui fonderaient au plan éthique la relation à autrui et tout particulièrement aux plus vulnérables.

²⁶ Voir R. GUARDINI, *La Fin des temps modernes*, Paris, Téqui, 2020, p. 105.

²⁷ Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 117, p. 95-96.

²⁸ *Ibid.*, n° 224, p. 174.

²⁹ *Ibid.*, n° 122, p. 98-99.

³⁰ *Ibid.*, n° 123, p. 99-100.

L'arrière-plan de ce relativisme pratique, ce que ne développe pas le pape François, repose sur la thèse de l'émancipation de la volonté humaine par rapport à sa nature et de son désengagement de tout ordre rationnel qui serait moralement objectif et universel. Cette définition de la volonté autonome n'a plus rien à voir avec la morale kantienne de l'autonomie qui s'appuie sur l'affirmation selon laquelle la raison est en mesure de se donner *a priori* – sans référence à une nature humaine et à ses inclinations – des lois morales universelles. Parmi celles-ci, on peut mentionner l'exigence de considérer tout être humain comme ayant une dignité intrinsèque. La notion d'autonomie, au cœur du relativisme pratique, est comprise comme volonté subjective souveraine et indépendante, génératrice de ses propres valeurs. Le philosophe américain Francis Slade insiste sur ce surgissement de la liberté hors de la nature humaine, par conséquent hors de toute référence à une finalité ontologique ou inhérente à la volonté.

S'il existe un dessein de la nature, mieux vaut nous assurer que nos intentions lui soient conformes. Si la nature n'avait pas de dessein particulier, alors il apparaîtrait comme évident que nous serions libres de suivre nos inclinations. Au nom de la liberté moderne, mieux vaut interpréter la nature comme *dépourvue de fins*. Le déterminisme dans la nature est ainsi le gage de la liberté de l'homme. Les fins, ce sont nos choix. Ce sont nos "vues"³¹.

Le seul absolu est, paradoxalement, la volonté subjective souveraine et indépendante du sujet, comme ne cesse de le répéter le philosophe français Jean-Paul Sartre lorsqu'il tente de fonder un nouvel humanisme affranchi de toute nature humaine : « Ma liberté est l'unique fondement des valeurs et *rien*, absolument rien, ne me justifie d'adopter telle ou telle valeur, telle ou telle échelle de valeurs. »³² Un peu plus loin, il affirme que la liberté est « le fondement sans fondement des valeurs »³³, car « c'est moi qui maintiens à l'être les valeurs »³⁴. En bref, faire appel à la notion d'autonomie, c'est dire que la volonté a été vidée de toute téléologie qui préexisterait à un choix libre ; il n'existe plus que des fins

³¹ Francis X. SLADE, « On the Ontological Priority of Ends and its Relevance to the Narrative Arts », in Alice RAMOS (éd.), *Beauty, Art, and the Polis*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2000, p. 58-69, p. 63 : « But if nature has plans, we had best be sure that our purposes conform to them. If nature has no plans, then it would appear that we are free to follow our own. Nature must be construed as *endless* for modern freedom. Thus, determinism in nature guarantees human freedom. Ends are constituted by our choice. They are our "projects". »

³² Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 76.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 77.

qui s'originent dans la liberté subjective. Dans un tel contexte, le philosophe français Alain Renaut affirme :

Il est difficile de considérer la reconnaissance d'obligations morales [...] autrement que comme une pure préférence personnelle : nous pouvons certes nous imposer d'autres obligations que celle de respecter les droits d'autrui, mais ce choix n'engage que la représentation que nous faisons de nous-mêmes³⁵.

L'être humain se définit alors, pour reprendre la position du sociologue français Alain Touraine, par cette liberté autocréatrice et autotransformante illimitée qui permet de rejeter toute autorité extérieure au sujet : celui-ci devient le sacré et la valeur suprême³⁶. Touraine rejoint Renaut lorsqu'il note que, dans la société hypermoderne, « le jugement moral ne peut plus être fondé sur un appel direct ou indirect au sacré », celui-ci s'enracinant dans la religion, la nature humaine et la raison qui découvre l'existence de valeurs objectives préexistant au libre choix de la volonté. Il poursuit ainsi : « Il ne peut l'être que sur l'interprétation qu'une collectivité donne de ses propres conduites. »³⁷ Cette définition de la volonté ne peut déboucher que sur un relativisme à l'intérieur duquel les absolus s'évanouissent, comme le soulignait le philosophe français Jean-François Mattei dix ans avant la publication de l'encyclique *Fratelli tutti* : « Le sujet transcendantal, dénué de transcendance, n'a pas d'autre issue que la fuite dans un relativisme généralisé. »³⁸

Quand il fait valoir la primauté de la volonté sur la raison, cela implique que le sujet n'obéit qu'à des règles et à des valeurs qu'il se serait lui-même fixées sous peine, croit-il, de ne pas être libre et donc de perdre sa dignité, laquelle réside justement dans l'exercice de sa volonté subjective. Cette représentation de l'autonomie souveraine et indépendante s'accompagne d'un désengagement de la raison de la sphère morale. Expurgée de sa dimension sapientielle et de sa vocation à élaborer la morale et la politique, la raison est réduite à la seule raison scientifique, à ce qui est mesurable et quantifiable, ou à ce que le

³⁵ Alain RENAUT, « La famille », in Ludvine THIAW-PO-UNE (dir.), *Questions d'éthique contemporaine*, Paris, Stock, 2006, p. 567-581.

³⁶ Voir Alain TOURAINE, *Nous, sujets humains*, Paris, Seuil, 2015, p. 13, 108, 119. « Ce qui marque le plus clairement la frontière entre l'univers du sacré et celui du sujet est que la subjectivation sous-tend un rapport de soi à soi, alors que les mondes sacrés sont habités par des forces qui imposent leurs lois aux êtres humains et déterminent ainsi leur vie », p. 121.

³⁷ *Ibid.*, p. 126.

³⁸ Jean-François MATTÉI, *La Crise du sens*, Nantes, Éd. Cécile Defaut, 2006, p. 43.

pape François appelle « l'étroitesse d'esprit des rationalismes »³⁹ qui caractérise le paradigme technocratique.

3. L'homme est nu

Après avoir déclaré que la crise écologique trouve son origine dans ces deux prémisses que sont le paradigme technocratique et le relativisme pratique fondés sur la primauté de la volonté autofondatrice et la réduction de la raison à sa dimension utilitaire et pragmatique, le pape François soutient donc que tout est lié. Il s'ensuit que l'environnement naturel a été dégradé par le comportement irresponsable de l'homme, et il en va de même de notre environnement social et moral. En d'autres termes, on ne peut pas nuire à la nature, à l'environnement, sans nécessairement aussi nuire gravement à l'être humain lui-même et à sa vie en société. Au prétexte fallacieux qu'« il n'existe pas de vérités indiscutables qui guident nos vies », la liberté n'a pas de limites. On oublie que « l'homme n'est pas seulement une liberté qui se crée de soi. L'homme ne se crée pas lui-même. Il est esprit et volonté, mais il est aussi nature »⁴⁰. Contrairement à la thèse sartrienne selon laquelle l'homme est liberté, le pape François affirme que « l'homme est nu »⁴¹. Proclamer une liberté humaine autofondatrice qui se donnerait des lois par accord tacite entre libertés plurielles a comme conséquence non seulement un relativisme généralisé mais aussi, en définitive, et telle est la thèse de cette contribution, l'impossibilité de fonder la dignité ontologique de tout être humain. Le pape François précise avec clarté :

s'il n'existe pas de vérités objectives ni de principes solides hors de la réalisation de projets personnels et de la satisfaction de nécessités immédiates, quelles limites peuvent alors avoir la traite des êtres humains, la criminalité organisée, le narcotrafic, le commerce de diamants ensanglantés et de peaux d'animaux en voie d'extinction ? N'est-ce pas la même logique relativiste qui justifie l'achat d'organes des pauvres dans le but de les vendre ou de les utiliser pour l'expérimentation, ou le rejet d'enfants parce qu'ils ne répondent pas au désir de leurs parents ? C'est la même logique du "utilise et jette", qui engendre tant de résidus, seulement à cause du désir désordonné de consommer plus qu'il n'est réellement nécessaire. Par conséquent, nous ne pouvons pas penser que les projets politiques et la force de la loi seront suffisants pour que soient évités les comportements qui affectent l'environnement, car, lorsque la culture se corrompt et qu'on ne reconnaît plus aucune vérité objective ni de principes

³⁹ Pape FRANÇOIS, *Fratelli tutti*, *op. cit.*, n° 275, p. 197-198.

⁴⁰ Id., *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 6, p. 12-13.

⁴¹ *Ibid.*, n° 105, p. 85-86.

universellement valables, les lois sont comprises uniquement comme des impositions arbitraires et comme des obstacles à contourner⁴².

Et le pontife de renchérir :

Quand on ne reconnaît pas, dans la réalité même, la valeur d'un pauvre, d'un embryon humain, d'une personne vivant une situation de handicap – pour prendre seulement quelques exemples – on écouterait difficilement les cris de la nature elle-même. Tout est lié⁴³.

L'enjeu est clair : en l'absence de vérité morale fondamentale qui fait autorité et à laquelle l'homme obéit librement, il ne saurait y avoir de fondement à la dignité fondamentale propre à tout être humain. Comment ne pas mentionner ce passage de Jean-Paul II cité par le pape François :

S'il n'existe pas de vérité transcendante, par l'obéissance à laquelle l'homme acquiert sa pleine identité, dans ces conditions, il n'existe aucun principe sûr pour garantir des rapports justes entre les hommes. Leurs intérêts de classe, de groupe ou de nation les opposent inévitablement les uns aux autres. Si la vérité transcendante n'est pas reconnue, la force du pouvoir triomphe, et chacun tend à utiliser jusqu'au bout les moyens dont il dispose pour faire prévaloir ses intérêts ou ses opinions, sans considération pour les droits des autres. [...] Il faut donc situer la racine du totalitarisme moderne dans la négation de la dignité transcendante de la personne humaine, image visible du Dieu invisible et, précisément pour cela, de par sa nature même, sujet de droits que personne ne peut violer, ni l'individu, ni le groupe, ni la classe, ni la nation, ni l'État. La majorité d'un corps social ne peut pas non plus le faire, en se dressant contre la minorité⁴⁴.

La tension née de la crise écologique qui va de pair avec la crise sociale repose donc sur une représentation utopique de la liberté qu'accompagne le refus que la raison humaine puisse élaborer une éthique de la dignité de tout être humain et des lois morales universelles. Ce qui explique la crise actuelle, c'est le présupposé devenu dogmatique selon lequel la liberté, pour être vraiment liberté, devrait se libérer de la nature humaine. En effet, si cette dernière devait exister, cela impliquerait que la volonté choisisse d'agir en conformité à elle si elle avait pour fin l'épanouissement de la personne. Tout obstacle au caractère spontané de la liberté serait un mal qui irait à l'encontre de la dignité de la personne. Remettre en question cette représentation de l'autonomie du sujet équivaudrait à priver la personne de sa dignité

⁴² *Ibid.*, n° 123, p. 99-100.

⁴³ *Ibid.*, n° 117, p. 95-96.

⁴⁴ Pape JEAN-PAUL II, *Centesimus annus. Le centenaire de Rerum Novarum*, Lettre encyclique, 1 mai 1991, Paris, Cerf, 1991, n° 44, p. 90-92.

d'être libre. Nous touchons ici un point central qui préside à la pensée du pape François, sans qu'il soit explicitement développé.

Cette tension entre liberté et dignité ontologique ancrée dans la nature humaine est clairement attestée par certains auteurs qui refusent d'en appeler au concept de dignité qu'ils qualifient de « stupide » et d'« inutile », lui préférant le terme d'autonomie entendu dans le sens déjà évoqué de liberté absolue. « La “dignité” est, précise Steven Pinker, une notion floue et subjective, qui ne pèse pas lourd face aux exigences morales qui lui sont assignées. »⁴⁵ Le philosophe australien Peter Singer maintient que la dignité de tout être humain ne constitue jamais qu'un « ultime recours pour ceux qui sont à court d'arguments »⁴⁶. La philosophe britannique Ruth Macklin propose, quant à elle, de bannir ce terme du champ de la bioéthique au prétexte qu'il serait tautologique. Il n'exprimerait rien d'autre que le respect de l'autonomie de la personne : « La dignité est un concept qui ne sert à rien dans le domaine de l'éthique médicale ; on peut le faire disparaître sans que le contenu de celle-ci en soit affecté. »⁴⁷

La raison qui pousse un certain nombre de penseurs à vouloir bannir le terme de dignité relève semble-t-il d'un changement de signification de ce concept. Un déplacement de sens a été opéré : dans le discours, on est passé du respect de la personne fondé indépendamment du libre choix du sujet – et c'est une thèse implicite dans l'encyclique de François – au respect de l'autonomie absolue du sujet qui n'aurait pas à se soumettre à des vérités éthiques objectives. Si celles-ci existaient, elles restreindraient son autonomie, laquelle ne pourrait s'exercer que dans les limites de la dignité humaine. L'autonomie ne serait dès lors plus absolue en soi, ce qui impliquerait par là même que la dignité en quelque sorte exercerait sur elle une ascendance à moins qu'elle ne la précède. Ce serait ce que le philosophe français Ruwen Ogien appelle du « paternalisme » : la notion de dignité est « devenu[e] [...] un concept purement paternaliste, servant à contester le droit des adultes à disposer librement de leur vie et de leur corps »⁴⁸. La dignité humaine entendue

⁴⁵ Steven PINKER, « The Stupidity of Dignity », *The New Republic*, 28 May 2008 : « 'Dignity' is a squishy, subjective notion, hardly up to the heavy weight moral demands assigned to it. »

⁴⁶ Peter SINGER, « All Animals are Equal », in ID. (éd.), *Applied Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 215-228, p. 228 : « the last resource of those who have run out of arguments ».

⁴⁷ Ruth MACKLIN, « Dignity is a useless Concept », *British Medical Journal*, 2003, 327 (20 déc.), p. 1419-1420 : « Dignity is a useless concept in medical ethics and can be eliminated without any loss of content. »

⁴⁸ Ruwen OGIEEN, *La morale a-t-elle un avenir ?*, Nantes, Éditions Pleins Feux, 2006, p. 15. Voir p. 55.

comme réalité transcendante, dans la mesure où elle ne dépendrait pas d'une quelconque autonomie du sujet appelé à s'y conformer, s'oppose, ajoute-t-il, au droit à « la liberté de conscience »⁴⁹.

La référence, dans ce contexte, à la notion de conscience est très intéressante, car ce mot renvoie à deux réalités bien distinctes en lien elles aussi avec la tension entre autonomie et vérités morales objectives. Le pape François insiste sur l'importance de former sa conscience. Ce qui implique un décentrement du sujet : suivre sa conscience ne revient pas à en référer à ses préférences subjectives dans le cadre de ce qu'on nomme une « éthique de l'authenticité » – vivre selon les valeurs subjectives que le sujet a choisies –, mais bel et bien à en référer à des valeurs, à des normes morales ou à des biens objectifs qui préexistent à sa volonté. Le pape François souligne clairement dans *Fratelli Tutti* :

parmi les causes les plus importantes de la crise du monde moderne se trouvent une conscience humaine anesthésiée et l'éloignement des valeurs religieuses, ainsi que la prépondérance de l'individualisme et des philosophies matérialistes qui divinisent l'homme et mettent les valeurs mondaines et matérielles à la place des principes suprêmes et transcendants⁵⁰.

L'enjeu est capital : il s'agit, selon le pape François, de « former les consciences à reconnaître chaque individu comme une personne unique et irremplaçable »⁵¹, c'est-à-dire à reconnaître en définitive l'existence d'une dignité intrinsèque à l'être humain qui ne procède pas de l'exercice de l'autonomie, mais qui est fondée dans la nature humaine et, ultimement, pour le pape François, en Dieu, puisque l'homme a été créé à l'image de Dieu. Et le pape argentin de préciser que « la conscience que nous avons d'être responsables de la fragilité des autres dans notre quête d'un destin commun »⁵² est d'autant plus capital en ces moments de crise.

Éliminer la notion de dignité car paternaliste et tautologique par rapport à la notion d'autonomie implique, paradoxalement, que seul l'être humain à qui on peut imputer les actions qu'il accomplit, car autonome, possède une quelconque dignité. Nous voilà donc en présence d'un changement de la signification même du mot « dignité » : d'une valeur intrinsèque qui caractérise la personne indépendamment de sa capacité à opérer librement des choix qu'elle était, la dignité se résume désormais à l'exercice de l'autonomie du sujet. Il s'ensuit que seul celui qui agit de manière autonome possède une dignité. Qu'en est-il alors de

⁴⁹ *Ibid.*, p. 54.

⁵⁰ Pape FRANÇOIS, *Fratelli tutti*, *op. cit.*, n° 275, p. 197-198.

⁵¹ *Ibid.*, n° 98, p. 69-70.

⁵² *Ibid.*, n° 115, p. 81.

celui qui n'est pas, ou plus, en capacité d'être autonome et d'exercer sa raison ? Afin de répondre à cette question, il nous faut expliciter la relation qui existe entre la notion de dignité et celle de personne.

La notion de dignité peut revêtir plusieurs sens. Le premier relève du *social*. Que l'on pense à celui que l'on appelle un « dignitaire ». Celui-ci est respecté en vertu de son rôle dans la société qui le conduit par ailleurs à adopter un certain comportement. Pareille dignité s'acquiert ; elle peut aussi disparaître. Elle est dès lors relative, car elle dépend aussi bien du bon-vouloir d'autrui que des circonstances. Elle tient à la place qu'occupe un être humain au sein de la société. Ne plus y avoir de place entraîne un sentiment de perte de dignité, jusqu'à parfois se sentir « de trop ». Pensons à ceux qui, à la suite d'une grave maladie, à cause d'un handicap, ou du vieillissement ont perdu la place qui était la leur. Parce qu'ils ne remplissent plus de rôle social, il leur semble que tout sentiment de dignité leur a également été ôté. Désormais, ils sont considérés comme « morts », socialement parlant, relégués dans la catégorie des *has been* ; et ce sont bien des poids morts pour les individus performants.

Le deuxième sens renvoie à la *maîtrise* qu'une personne exerce par sa volonté et sa raison. Se montrer digne, c'est être à la hauteur d'une situation en exerçant un contrôle sur ses émotions et sur soi face à des événements inattendus. Ne dit-on pas communément que telle personne, confrontée à une situation difficile, a un comportement digne ? Que l'on pense à celui qui reste maître de soi lors de l'enterrement d'un être cher. Pareille dignité peut cependant aussi disparaître, lorsque s'efface progressivement ou soudainement sa maîtrise de soi, sa capacité de discernement et d'opérer des choix.

Le troisième sens renvoie à l'image de soi, qu'elle soit conforme à une représentation personnelle ou à une représentation sociétale : la dignité est alors synonyme de *décence*. Que l'on pense à la manière dont on se présente au regard de l'autre, lorsque, par exemple, on reçoit de la visite alors qu'on est couché sur un lit d'hôpital. On ne désire pas perdre la face, car cela entraînerait un malaise, voire un rejet de la part d'autrui. On peut perdre ce sentiment de dignité lorsque l'image que l'on se fait de soi ou qu'autrui se fait de soi n'est plus considérée comme décente.

Restaurer la dignité des personnes consiste dès lors, premièrement, à leur octroyer une place, à reconnaître l'importance de leur présence au sein de la société ; deuxièmement, à tout mettre en œuvre pour leur permettre de choisir, même s'il s'agit de choix très limités, comme le fait de s'habiller de telle ou telle manière ou de décider de tel ou tel repas ; troisièmement, à déployer diverses stratégies qui respectent leur « décence » : leur permettre d'aller chez le coiffeur ou de se faire belles.

Toutefois, ce sentiment de dignité que l'on peut perdre – au niveau social, à celui de la maîtrise de soi et de ce qu'on appelle communément la « décence » – ne doit pas être confondu avec la *dignité intrinsèque* de tout être humain, laquelle n'est pas soumise à une quelconque gradation. Il n'existe en effet pas de degrés de dignité ; il n'y a pas d'êtres humains qui seraient plus ou moins dignes que d'autres. Cette dignité-là ne saurait diminuer, voire disparaître, quand bien même une personne devait soudain se trouver dans une situation de vulnérabilité qui lui ferait perdre le sentiment de dignité.

La dignité intrinsèque d'une personne ne saurait par ailleurs être une conséquence de l'exercice de sa raison et de son autonomie ; elle ne serait pas même le fruit de sa capacité à se conformer à ses intérêts et à ses préférences, comme l'affirment nombre de bioéthiciens et de défenseurs de l'éthique animale. Elle lui est plutôt inhérente du fait que la personne subsiste dans une nature humaine que l'on peut dire rationnelle. Ou pour reprendre les mots du pape François :

Que tout être humain possède une dignité inaliénable est une vérité qui correspond à la nature humaine indépendamment de tout changement culturel. C'est pourquoi l'être humain a la même dignité inviolable en toute époque de l'histoire et personne ne peut se sentir autorisé par les circonstances à nier cette conviction ou à ne pas agir en conséquence. L'intelligence peut donc scruter la réalité des choses, à travers la réflexion, l'expérience et le dialogue, pour reconnaître, dans cette réalité qui la transcende, le fondement de certaines exigences morales universelles⁵³.

La référence à la nature humaine ne sert pas à caractériser tel individu particulier ; elle manifeste bien plutôt une nature commune à tous les êtres humains, de même que nous parlons d'une nature commune à tous les arbres fruitiers ou à tous les animaux d'une certaine espèce. Cette nature humaine commune à tous les êtres humains leur permet d'exercer leur rationalité, de déployer un agir autonome. Si un être humain ne devait pas, ou plus, être capable d'exercer sa raison et d'être autonome, il n'en resterait pas moins une personne qui posséderait la dignité qui lui est propre.

On confond souvent, quand on questionne une réalité, d'une part, sa configuration – ce qu'elle est – et, d'autre part, son développement ou son épanouissement conforme ou non à ce qu'elle est. Le fait qu'il ne puisse pas, ou plus, être capable d'exercer sa raison ou d'être autonome ne signifie nullement que tel être humain est dépourvu de rationalité ou de volonté. En réalité, il n'est que privé de leur exercice. On pourrait dire qu'il se trouve dans une situation de handicap tout en continuant d'être

⁵³ *Ibid.*, n° 213, p. 153.

un être rationnel et autonome par nature. Car l'exercice de la rationalité ou de l'autonomie ne définit pas la personne, même si cela favorise son épanouissement en tant que personne, un épanouissement qui peut effectivement être envisagé au regard de l'exercice de sa rationalité et de sa volonté. Il en va de même, analogiquement, pour un arbre fruitier qui ne donnerait pas de fruits. Celui-ci resterait pleinement un pommier ou un poirier, par exemple, même s'il ne s'épanouissait pas conformément à sa nature qui consiste à produire des fruits.

Il en résulte que la vie de tout être humain – indépendamment aussi bien de la situation de vulnérabilité dans laquelle il se trouve que de l'exercice de sa rationalité et de son autonomie – échappe à toute espèce de diktat qui déciderait si sa vie a ou non une dignité. Dans le cas contraire, il deviendrait un simple moyen en vue d'autre chose et pourrait être instrumentalisé, voire ravalé au rang de marchandise. Cela déboucherait sur une inégalité foncière entre les êtres humains avec son corollaire de graves conséquences éthiques et politiques.

La dignité intrinsèque de l'être humain apparaît peut-être avec le plus de clarté et de force lorsqu'on a l'impression qu'il ne « sert » plus à rien, qu'il est « déchu », méconnaissable, plongé dans une situation de vulnérabilité, bref « nu ». Cette dignité ne peut plus se cacher sous les oripeaux de son rôle social, de sa maîtrise de soi ou de la décence. Elle se dévoile dans sa pure nudité. On ne considère plus alors la performance au plan de l'agir, mais l'être même de la personne en soi. La dignité réside dans ce que l'être humain *est*, non dans ce qu'il *fait*.

La question essentielle consiste dès lors à se demander comment promouvoir une culture dans laquelle l'homme serait valorisé en raison de son être, de sorte que ses performances soient au service de son être et non son être au service de sa performance et de son utilité. D'où aussi la question de savoir si la personne qui n'est pas performante ou qui ne le sera jamais plus « est de trop » – c'est-à-dire considérée comme n'importe quel « déchet » de la société de consommation – ou, au contraire, si, malgré sa « déchéance » et son coût pour la société, son existence relève encore de l'ordre du don : à savoir, une richesse pour les autres et pour la société. Le pape François note :

Je pense aussi aux « personnes âgées, qui, notamment en raison de leur handicap, sont parfois perçues comme un fardeau ». Cependant, chacune d'entre elles peut apporter « une contribution irremplaçable au bien commun à travers son parcours de vie original »⁵⁴.

⁵⁴ *Ibid.*, n° 98, p. 69-70.

Il s'agirait, pour reprendre les paroles du poète Christian Bobin cité au début de cette contribution, de « reconnaître par le regard et la parole la souveraineté intacte de ceux qui ont tout perdu »⁵⁵. Tel est, par ailleurs, ce qu'exige l'amour et que le philosophe allemand Josef Pieper affirme lorsqu'il dit : « L'être qui aime se tourne vers l'être aimé pour s'exclamer : "C'est bon que tu sois là ; quelle merveille qu'il y ait toi !" »⁵⁶

Reprenons donc l'expression même du pape François :

Prendre soin de la fragilité veut dire force et tendresse, lutte et fécondité, au milieu d'un modèle fonctionnaliste et privatisé qui conduit inexorablement à la "culture du déchet". [...] Cela] signifie prendre en charge la personne présente dans sa situation la plus marginale et angoissante et être capable de l'oindre de dignité⁵⁷.

⁵⁵ Ch. BOBIN, *La Présence pure*, *op. cit.*, p. 127.

⁵⁶ Josef PIEPER, *De l'amour*, trad. de l'allemand par Jean Granier, Paris, Ad Solem, 2010, p. 180 [Über die Liebe, in *Werke*, Hamburg, Felix Meiner, vol. 4, 1996, p. 296-414, p. 408 : « daß nämlich der Liebende, zu dem Geliebten gewendet, sagt: Gut, daß du da bist; wunderbar, daß es dich gibt! »].

⁵⁷ Pape FRANÇOIS, *Fratelli tutti*, *op. cit.*, n° 188, p. 133-135.

AU-DELÀ DU PARADIGME TECHNOCRATIQUE, RETROUVER LE PARADIGME FRATERNEL

Thierry Collaud

Le dimanche 21 décembre 1511, à Saint-Domingue, sur l'île d'Hispaniola, 19 ans après l'arrivée des premiers colons, le frère dominicain Antonio de Montesinos monte en chair et prononce un sermon resté célèbre. Avec une puissante rhétorique prophétique, il tente d'induire chez les Espagnols habitants de la ville un changement de paradigme dans leur manière de regarder les terres où ils venaient de s'installer et leurs habitants¹.

Les Indiens présents sur l'île à leur arrivée n'ont été regardés que comme des animaux que l'on pouvait posséder et exploiter. Les mauvais traitements qu'ils ont subis en ont fait périr un très grand nombre. À de très rares exceptions, les Espagnols ne semblent pas voir le problème moral que leur attitude pose. Ils sont pris dans un *paradigme colonialiste-appropriateur* qui leur fait voir les pays qu'ils découvrent uniquement sous la forme de terres et de richesses à agréger à ce qu'ils possèdent déjà. Leurs habitants ne sont pas reconnus ni respectés dans leur humanité. Leur mise en esclavage et les mauvais traitements qu'ils subissent ne sont pas pensés en termes de cruauté et ne troublent pas la conscience de ceux qui les infligent.

Ce sont les dominicains présents dans la ville qui, les premiers, prennent de la distance vis-à-vis de ce paradigme et perçoivent son opposition au paradigme évangélique. Le prédicateur dénonce un péché collectif c'est-à-dire un écart de la communauté entière par rapport à ce que devrait être la vie bonne d'une communauté qui cherche le bien commun c'est-à-dire son salut.

[...] il commença à dénoncer la stérilité du désert des consciences des Espagnols de cette île et l'aveuglement dans lequel ils vivaient ; dans quel

¹ Le récit de cet épisode et de son contexte est fait par Bartholomée de la Casas dans son *Histoire des Indes, III*, Paris, Seuil, 2002, p. 22-36.

danger d'être damnés ils étaient, en ne voyant pas les gravissimes péchés dans lesquels, avec une telle insensibilité, ils étaient continuellement plongés et dans lesquels ils mouraient².

Les Espagnols, « furibonds » en entendant ce discours, ne sont pas prêts à laisser questionner un paradigme qui les conforte comme maîtres et possesseurs des terres et des hommes nouvellement découverts. Or, justement, le paradigme devient totalisant quand il n'est pas ouvert à la remise en question. Il fonctionne comme une force d'aveuglement qui induit un endormissement et jusqu'à une léthargie morale³.

Les dominicains qui accompagnent les conquistadors sont, eux, porteurs d'autres clés d'interprétation de la réalité nouvelle qu'ils rencontrent. En tant que communauté religieuse chrétienne, ils vivent un paradigme premier auquel ils ne peuvent pas renoncer et qui va leur servir d'instance critique pour questionner le paradigme courant. Ce *paradigme d'une humanité partagée* leur fait porter un autre regard sur les Indiens. Ceux-ci ne peuvent pas être des forces de travail à exploiter sans ménagements. Ils sont des humains appelés au salut et porteurs des droits propres à tout humain⁴. Face à eux, la première attitude est la reconnaissance, le respect et, plus encore, l'amour. « Ces gens ne sont-ils pas des hommes ? N'ont-ils pas une âme rationnelle ? N'êtes-vous pas obligés à les aimer comme vous-mêmes ? »⁵, demande le prédicateur. Sur le moment, aucun des Espagnols ne fut convaincu⁶. Mais la parole prophétique de Montesinos fit petit à petit son chemin. Elle influença en particulier Bartholomée de Las Casas qui allait faire de toute sa vie un combat pour la reconnaissance de la dignité des Indiens. Et, un quart de siècle plus tard, le pape Paul III devait valider cette clé de lecture en affirmant en 1537 que :

[...] lesdits Indiens et tous les peuples qui pourraient être plus tard découverts par les chrétiens ne peuvent en aucun cas être privés de leur liberté ou de la possession de leurs biens, même s'ils demeurent en dehors de la foi de Jésus-Christ [...], et ils ne devraient en aucun cas être réduits en esclavage⁷.

² *Ibid.*, p. 26.

³ « Ne comprenez-vous pas cela ? Ne le sentez-vous pas ? Comment pouvez-vous être plongé dans un si profond sommeil, dans une telle léthargie ? », *ibid.*

⁴ « Ils disaient : Ne sont-ce pas des hommes ? Ne doit-on pas observer avec ces gens les préceptes de la charité et de la justice ? N'avaient-ils pas leurs terres bien à eux, leurs seigneurs et leurs seigneuries ? », *ibid.*, p. 23.

⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁶ « [...] certains sortirent de là plus endurcis encore, et d'autres en furent émus, mais aucun, à ce que je compris par la suite, n'en fut converti. », *ibid.*

⁷ Bulle « Sublimis Deus », promulguée le 2 juin 1537.

Cette histoire est interpellante parce qu'elle montre comment un paradigme qui s'est construit à partir d'un contexte historique donné (la découverte de nouvelles terres, l'expansionnisme des royaumes européens, la fascination de l'or, etc.) ne peut complètement supprimer un paradigme originel ancré, lui, non pas dans une contingence historique, mais dans une anthropologie théologique.

C'est avec cet exemple historique en tête que je me propose de lire la dénonciation que fait le pape François dans *Laudato si'* du paradigme techno-économique, devenu le paradigme dominant de notre époque. D'une façon tout aussi prophétique que Montesinos, il lui oppose avec insistance un contre-paradigme qu'il ne nommera pas directement, mais qu'on pourrait désigner comme *paradigme fraternel et amical*, sachant que l'encyclique qui suit *Laudato si'* s'intitule : *Fratelli tutti, sur la fraternité et l'amitié sociale*.

Deux paradigmes s'opposent s'ils divergent à propos des axes principaux autour desquels s'articule une vision du monde, par exemple, chez Montesinos, le statut de l'humain et la propriété. C'est parce que les Espagnols ne reconnaissent pas aux Indiens le plein statut d'humanité et qu'ils se croient autorisés à se les approprier qu'il faut leur opposer l'égalité foncière de tous devant Dieu et l'indisponibilité de la personne humaine. D'une manière identique, opposer le paradigme fraternel au paradigme technocratique implique d'en repérer les axes principaux et de mettre en évidence leurs contradictions. C'est ce que je me propose de faire dans la suite du texte en soulignant trois axes dans le paradigme dominant et en cherchant la manière dont ils peuvent être renversés dans le contre-paradigme.

1. Paradigme technocratique ou techno-économique

Le paradigme technocratique est une manière d'être dans laquelle la connaissance scientifique, et la technique qui en découle, sont considérées comme des outils de compréhension, de possession, de domination et de transformation du monde. Ceci s'étendant même des objets matériels à « toute la réalité humaine et sociale »⁸. L'homme lit le monde avec les lunettes d'une rationalité scientifique qui prétend être capable d'appréhender la totalité du réel.

Le paradigme est *anthropocentrique* dans ce qu'il ne postule par d'autres sources de connaissance que celles autoproduites par le sujet

⁸ Pape FRANÇOIS, *Loué sois-tu – Laudato si'*. Sur la sauvegarde de la maison commune, Lettre encyclique, Paris/Montrouge, Cerf, Mame/Bayard, 2015, n° 107, p. 88.

humain. Il devient *techno-économique* car, comme le soulignait déjà Descartes, connaissance et possession vont de pair⁹. On voit par exemple dans les colonisations comment la « découverte » de pays nouveaux, c'est-à-dire leur entrée dans le champ du connu, les rend appropriables. Les populations rencontrées y ont été réduites au statut d'objets utilitaires négociables comme on l'a évoqué plus haut avec la dénonciation de Montesinos.

Je retiendrai trois caractéristiques importantes de ce paradigme qui sont : 1) l'objectivation a-relationnelle, 2) l'autosuffisance totalisante et 3) la domination captatrice. C'est ensuite en les inversant que nous pourrions tenter d'imaginer la fraternité comme contre-paradigme.

1.1 Objectivation a-relationnelle

La connaissance et son application dans la technique sont nécessairement objectivantes. Le chirurgien qui opère un patient doit faire abstraction des liens qu'il a tissés avec lui pour ne considérer que le corps sur lequel il intervient, dans la matérialité de ses tissus. C'est seulement après l'opération, s'il est un bon médecin, et non seulement un bon technicien, qu'il reviendra dans l'épaisseur relationnelle d'un vrai prendre soin. Le problème ici n'est pas l'objectivation en elle-même, mais le fait d'en faire l'état habituel, paradigmatique, de nos transactions qui perdent ainsi leurs capacités d'être des relations.

Dans un aphorisme mainte fois cité, Adam Smith décrit le ressort principal de l'esprit marchand, qui est au cœur du paradigme technico-économique :

Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière ou du boulanger que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts. Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur égoïsme ; et ce n'est jamais de nos besoins que nous leur parlons, c'est toujours de leur avantage¹⁰.

Il s'agirait, pour optimiser nos échanges, de renoncer à s'adresser à l'humanité d'autrui, c'est-à-dire de l'objectiver. Il devient une entité impersonnelle à laquelle nous relie uniquement un lien unidimensionnel

⁹ René DESCARTES, *Discours de la méthode*, coll. « Les intégrales de philo », Paris, Nathan, 1998, VI, p. 78-79 : « [...] *connaissant* la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieus, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous *connaissions* les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme *maîtres et possesseurs* de la Nature. » (Je souligne).

¹⁰ ADAM SMITH, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, coll. « GF Texte intégral », Paris, Flammarion, 2009, p. 84.

formalisé par le contrat monétaire. Il n'est plus une personne avec qui on entre en relation, il devient une chose, un fournisseur de prestations. Prestations que l'on peut évaluer dans leurs contenus et dans leurs formes, et même chiffrer sur une plateforme numérique.

Mais le lien contractuel n'est pas une relation. Le contrat est fermé, il ne fait pas de place à la découverte et à la surprise. Il nous pousse à renoncer à nous laisser interpeller par le mystère toujours informalisable, c'est-à-dire non-maîtrisable de l'autre. Le prestataire n'est pas un interlocuteur.

Le processus de chosification va encore plus loin. Si je m'adresse à l'autre à un endroit qui n'est pas son humanité, c'est-à-dire si je m'adresse à la machine transactionnelle, je deviens moi aussi une machine transactionnelle déshumanisée. L'objectivation est toujours un processus réciproque. Utiliser le paradigme chosifiant pour l'autre c'est mettre de côté sa propre humanité et se chosifier soi-même. Chosifier l'autre c'est le priver de sa dignité humaine qui lui confère une valeur infinie, c'est-à-dire qui empêche justement de le réduire à une capacité de production dans l'indifférence au respect que son humanité requiert. Dans son audience du 2 mars 2016, le pape François a désigné l'immoralité d'une telle relation qui contamine même le bénéfice qu'on en retire. Certains bienfaiteurs de l'Église, dit-il, amènent leurs offrandes souvent sous forme d'un chèque généreux, mais ils gardent le silence sur l'origine de cet argent qui parfois peut-être le fruit du sang de tant de personnes exploitées, maltraitées, rendues esclaves, avec un travail mal payé. « Je dirais à ces personnes : s'il te plaît, remporte ton chèque, rentre chez toi et brûle-le ! »¹¹

Dans cette anecdote, le pape dénonce une lecture de la réalité sociale qui objective l'activité humaine. Celle-ci est réduite à son aspect productif et devient ainsi traduisible dans l'objet monétaire. Mais, les lunettes objectivantes et calculantes employées ne permettent de voir que « la surface des choses »¹². Comme le propose Smith, elles filtrent la bienveillance et l'humanité qui leur auraient permis, dans la relation ainsi créée, de regarder ces personnes travailleuses dans les yeux et d'y apercevoir la profondeur de leur vie et éventuellement leur souffrance. En effet, la valeur produite n'est qu'une des multiples dimensions du travail effectué par des sujets humains or celles-ci, comme le caractère

¹¹ Pape FRANÇOIS, audience du 2 mars 2016, [en ligne] https://www.vatican.va/content/francesco/fr/audiences/2016/documents/papa-francesco_20160302_udienza-generale.html, consulté le 03.10.2025.

¹² Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 113, p. 93.

violent et injuste du travail, n'apparaissent plus une fois que celui-ci est transformé en chèque.

Ainsi la question qui se pose est celle de savoir ce qui s'échange entre l'autre et nous. Dans une transaction marchande, je n'ai pas besoin de l'autre en tant que personne humaine. Seules m'importent les caractéristiques qu'il porte en surface et auxquelles je le réduis : ses données personnelles si valorisées aujourd'hui. Mais en nous limitant à ne considérer que l'échange matériel, nous nous chosifions nous-mêmes un peu plus chaque fois. Solliciter la bienveillance du brasseur, c'est pour, bien sûr, recevoir une bière. Mais quelque chose d'autre se sera créé et échangé : une relation et ses impondérables. Est-ce de l'ordre du fondamental à cultiver et à garder, ou est-ce un élément parasite qui vient rendre l'échange marchand moins « sûr de réussir » comme le dit Smith ?

1.2 Autosuffisance totalisante, l'exclusion de l'Autre

Le paradigme techno-économique postule la possibilité d'une *connaissance totale* de la réalité du monde par la méthode technoscientifique et d'un *contrôle* des interactions humaines par le libre jeu du marché. Tout est calculable et mesurable, achetable et vendable. *In fine*, pour reprendre les catégories de Gabriel Marcel, tout mystère peut être réduit à un problème dont tôt ou tard la méthode scientifique permettra de trouver la solution.

Ce refus du mystère, dans l'illusion de sa problématisation possible, dit quelque chose de fondamental sur le rapport aux êtres humains ou non-humains. Leur enlever leur mystère c'est leur enlever leur altérité irréductible. C'est ce que j'appelle l'*exclusion de l'Autre*. L'Autre c'est la part mystérieuse et lumineuse de tout être. C'est en lui et en moi, ce que je ne peux saisir, qui toujours m'échappe. C'est ce qui fait que dans chaque face-à-face il y a toujours une incomplétude, une tension vers cet insaisissable en moi, en celui que je rencontre, entre nous et au-dessus de nous.

Or pour complètement maîtriser la transaction et n'avoir de compte à rendre à personne, il faut expulser cet Autre qui nous fait comprendre que ce qu'on a dit de soi et d'autrui n'est jamais la parole ultime et que nous devons toujours faire de la place à l'émerveillement poétique devant l'inattendu et la gratuité qui surgissent dans chaque rencontre ouverte et vraie. Malheureusement le paradigme technocratique n'est pas poétique.

Cet Autre plus grand, plus vaste, qui nous échappe toujours c'est aussi la Parole d'un Dieu dont jamais on n'épuise le mystère¹³. Elle fonctionne en particulier comme Parole normante et régulatrice par la cohérence unifiée qu'elle donne au cosmos. Raison de plus pour nous en éloigner. Le paradigme technocratique a la prétention d'accéder par ses propres forces à la connaissance et au pouvoir qu'elle apporte. Il se pense autosuffisant et refuse tout cadre interprétatif et normatif qu'il n'aurait pas produit. Il fonctionne comme le serpent de *Genèse* 3, mettant en question une norme qui nous advient d'une altérité plus grande que nous : « Vraiment ! Dieu vous a dit ... ? »¹⁴.

Dans un rejet de toute hétéronomie, le *Dit* de Dieu est exclu pour laisser la place à un *voir* humain limité. Celui-ci suscite alors un désir que rien ne doit empêcher du moment que sa réalisation est possible. « La femme *vit* que l'arbre était bon à manger, *séduisant* à regarder, précieux pour agir avec clairvoyance. Elle en *prit* un fruit dont elle mangea... »¹⁵

C'est cette manière de faire du désir orgueilleux le seul critère normatif qui va, dès le début de la création, introduire un « anthropocentrisme despotique » à l'opposé de ce qu'avait voulu le Créateur¹⁶. Le lien entre l'homme et les autres êtres créés est rompu parce que ceux-ci ne sont *vus* par l'homme qu'avec son regard limité et non avec le regard ouvert de Dieu. Ceux qui devaient travailler en partenariat pour faire s'épanouir l'ordre cosmique créé vont cesser de spontanément « se tendre amicalement la main »¹⁷ pour devenir des étrangers et des adversaires.

1.3 Domination captatrice

Ceux qui ne sont plus frères ou amis sont alors concurrents. On ne fait plus alliance avec eux, mais on passe des contrats dans lesquels on cherche à maximiser son avantage. Et s'ils gênent on les élimine. Ça n'est pas par hasard que la suite immédiate du récit de l'autonomisation orgueilleuse d'Ève et d'Adam fasse état du premier fratricide. Le refus d'écouter la voix de l'Autre, caractéristique du paradigme technocratique, conduit au refus d'une fraternité non choisie qui oblige, au refus de la responsabilité pour la vie du frère qui va jusqu'à son exclusion physique. Il n'est pas anodin de relever que le texte biblique

¹³ Thierry COLLAUD, « *Deus absconditus* : Dieu qui nous apprend la pudeur », in Bernard N. SCHUMACHER (éd.), *La pudeur dans les soins*, coll. « Prisme », Saint-Maurice, Saint-Augustin, 2021, p. 71-95.

¹⁴ Gn 3, 1.

¹⁵ Gn 3, 6.

¹⁶ Voir Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 68, p. 60.

¹⁷ *Ibid.*, n° 106, p. 87-88.

nous dit que Caïn, après avoir tué son frère, devint un constructeur de villes, un technocrate.

Pas d'altérité mystérique ou poétique pour ouvrir le regard vers la beauté, la bonté et la joie d'être ensemble, pas de Parole régulatrice pour nous empêcher d'être aveuglés par l'orgueil et la jalousie. Toutes les portes sont ouvertes pour que ce qui est désirable, comme le fruit de l'arbre, soit voulu pour soi et approprié. Ève découvre son pouvoir. Ce qu'elle veut elle le peut. Pouvoir sur l'autre homme et sur la création, pouvoir sur Dieu aussi, que la Bible appelle idolâtrie. Puisqu'il nous faut des dieux, nous les fabriquerons à notre image.

Ce qui est mangé par Ève n'est pas un arbre quelconque, c'est l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Là encore le paradigme technocratique se nourrit de cette manducation. La notion de bien et de mal sont redéfinis. Le pouvoir technologique et économique devient, croit-on, la source du Bien et de la Vérité¹⁸. Ce qui est bon c'est ce qui est possible et désirable, le mal est ce qui freine le pouvoir¹⁹. L'homme s'étant approprié ce qui devait rester de l'ordre d'une norme qui le précède et le dépasse, a maintenant en main un pouvoir « nu ». Il est autonome, c'est-à-dire sans instance régulatrice, « sans avoir les éléments pour le contrôler »²⁰. Ce qu'il voit comme une victoire est plutôt un auto-aveuglement qui l'entraîne vers la catastrophe.

Les habitants du monde deviennent les objets de ce pouvoir, ils sont dominables, appropriables, transformables en fonction de nos besoins et désirs : « La femme *vit* ... elle *prit* ... elle *mangea*... »²¹.

Le monde et tous ses habitants, confié à l'homme pour être cultivé et gardé²² n'est plus vu que comme un stock de matériaux à disposition « comme si le sujet se trouvait devant quelque chose d'informe, de totalement disponible pour sa manipulation »²³. L'altérité, ce qui justement fait qu'autrui ne soit pas disponible, a disparu. On ne « reconnaît pas aux autres êtres une valeur propre »²⁴, ils n'ont de valeur qu'en tant qu'objet. Ils perdent leur valeur infinie découlant de leur caractère mystérique pour devenir problématisables, source de connaissances et de profits.

¹⁸ Voir *ibid.*, n° 105, p. 85-86.

¹⁹ Voir *ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ Gn 3, 6.

²² Gn 2, 15.

²³ Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 118, p. 96.

²⁴ *Ibid.*

2. Le paradigme fraternel à retrouver

En ce début de XXI^e siècle, le spectacle du monde et de ceux qui le gouvernent pourrait laisser croire que la clé de lecture techno-économique a triomphé et qu'elle détermine désormais nos transactions avec la création et ses habitants. Il ne s'agit cependant pas d'un déterminisme implacable. La première manière de voir le monde et de s'y relier n'est pas celle-ci. Les récits du livre de la Genèse nous montrent « l'état de nature », c'est-à-dire celui où notre humanité peut se déployer pour devenir « bonne » suivant le projet du Créateur. Or cet état originel de plénitude anthropologique, réalisant le projet de Dieu pour l'humanité, n'est pas l'individualisme autosuffisant et captateur que l'on a décrit. Le *paradigme technocratique* est venu voiler *un autre paradigme qui le précède* et qui est celui d'une vie fraternelle partagée en présence du Père.

Considérer ce *paradigme fraternel* comme le donné premier, c'est dire qu'il représente la vraie ligne mélodique de l'humain. Il s'agit de sortir de la dissonance induite par une focalisation trop étroite sur le techno-économique pour retrouver la richesse des harmoniques anthropologiques qui nous disent l'homme dans son entier. C'est comme si nous étions enfermés dans une pièce sombre et que nous voyions des rais de lumière au travers des fentes des volets. Ces rayons nous disent qu'il y a une réalité autre que les volets nous masquent. Il nous incombe alors de *résister à l'obscurité* en élargissant les fentes qui permettent à la lumière de dissoudre la nuit. Cette prise de conscience de la précéden- ce de la lumière sur ce qui la cache nourrit l'espérance qui anime François, que le paradigme techno-économique ne soit pas capable de déshumaniser complètement l'homme :

L'authentique humanité, qui invite à une nouvelle synthèse, semble habiter au milieu de la civilisation technologique presque de manière imperceptible, comme le brouillard qui filtre sous une porte close. Serait-ce une promesse permanente, malgré tout, jaillissant comme une résistance obstinée de ce qui est authentique²⁵ ?

Dans une nécessaire résistance pour sortir d'une absolutisation de la réponse technocratique, le pape nous propose de « dés-isoler » les êtres et les choses et de recréer du lien, c'est-à-dire une socialité entre toutes les créatures pour nous permettre de vivre ensemble avec nos vulnérabilités partagées dans une réalité limitée, reconnue et acceptée comme telle²⁶.

²⁵ *Ibid.*, n° 112, p. 92-93.

²⁶ *Ibid.*, n° 111, 116, p. 91-92, 95.

Si on revient au sermon de Montesinos évoqué en introduction, celui-ci décrit les Espagnols qui détruisaient l'île d'Hispaniola et ses habitants comme des *endormis* « plongés dans un sommeil si profond ». Celui qui dort fabrique dans ses rêves sa propre réalité, mais il a toujours la possibilité, la nécessité même, de l'éveil, qu'il soit spontané ou suscité par des voix prophétiques. Se réveiller c'est ouvrir les yeux et voir l'Autre en pleine lumière, dans la réalité de son visage originel, comme vis-vis donné par Dieu à reconnaître et à accueillir.

La conviction chrétienne est celle de la primauté de cette figure fraternelle porteuse de l'image divine qui nous est donnée à chacun pour rendre grâce et co-gérer le monde. Tout paradigme qui se construit en ignorant cela procède d'un regard qui s'est détourné et qui, dans une connaissance tronquée, ne voit pas l'Autre dans sa réalité. Le pape François, dans la citation ci-dessus, évoque une « authentique humanité » qui résiste. Caïn en demandant à Dieu : « Suis-je le gardien de *mon frère* ? »²⁷, témoigne de cette fraternité qui ne se laisse pas si facilement éliminer.

Dans le contexte d'une prédominance du *paradigme technocratique*, il nous faut être attentifs à ces résistances fragiles est presque imperceptible. Elles sont comme des braises encore présentes sous la cendre qu'il faut savoir réactiver. Elles indiquent qu'il y a un paradigme plus originel qu'il importe de retrouver parce que, seul, il correspond à la vérité de notre être. Il dit ce que nous sommes vraiment.

Je vais tenter de décrire quelques caractéristiques de ce *paradigme fraternel*, figure antithétique du paradigme dominant en inversant les trois axes porteurs qui ont été décrits. L'objectivation a-relationnelle se retourne alors en *relationnalité fraternelle*, l'autosuffisance totalisante et l'exclusion de l'Autre en *hospitalité mystérique* et la domination captatrice en *don bienveillant*.

2.1 Relationnalité fraternelle inconditionnelle

La première chose qui résiste à l'objectivation a-relationnelle c'est, dirait Levinas, l'apparition interpellante d'autrui comme visage. Il y a un appel du frère que le bruit ambiant masque, mais qui, quand il résonne malgré tout, indique le lieu de la vraie vie. Comme le pape François le souligne dans *Fratelli tutti*, il n'y a de vie au sens plénier du terme qu'au sein d'un réseau de communications aimantes et fraternelles.

[...] personne ne peut expérimenter ce que vaut la vie sans des visages concrets à aimer. Il y a là un secret de l'existence humaine authentique, car

²⁷ Gn 4, 9.

« la vie subsiste où il y a un lien, la communion, la fraternité ; et c'est une vie plus forte que la mort quand elle est construite sur de vraies relations et des liens de fidélité. En revanche, il n'y a pas de vie là où on a la prétention de n'appartenir qu'à soi-même et de vivre comme des îles : dans ces attitudes, la mort prévaut. »²⁸

S'offre alors l'appel à une *reconnaissance* qui induit une relation autre que la transaction instrumentale. Adam Smith avait tort. Celui qui me tend ma tranche de viande n'est pas un simple prestataire égoïste. Il a un visage, une humanité, qui appelle *une relation pour que la vie soit vraiment là*. La manière dont notre dîner nous nourrira n'est pas du tout indépendante de la bienveillance que nous manifestons lorsque nous en rassemblons les ingrédients, pas indépendante du fait que nous rencontrons des visages derrière l'objectivité du fournisseur.

Des travaux récents en psychologie sociale ont mis en évidence l'importance d'inscrire nos pérégrinations quotidiennes dans un réseau de relations bienveillantes²⁹. Quand, dans nos multiples interactions, on dépasse l'échange purement instrumental pour initier une relation personnelle même très brève, comme regarder un vendeur dans les yeux ou dire « merci » et « bonne journée » à un chauffeur de bus, cela se répercute sur notre état de bien-être subjectif. Ainsi vous mangerez votre dîner avec plus de plaisir, il vous apparaîtra meilleur et même vous profitera mieux en termes nutritionnels, si vous avez souri au boucher, pris des nouvelles de la famille du brasseur et souhaité bonne journée au boulanger.

Mais attention, dit François, la relationnalité ainsi redécouverte doit éviter l'écueil de la sélectivité. Je ferais des sourires à *mon* boucher, mais j'ignorerais les autres. Or le mouvement de sortie de soi, pour être véritable, ne doit pas se restreindre à la sélection d'un cercle de personnes fréquentables. La présence accentuée de la parabole du Samaritain dans *Fratelli tutti* est significative de la volonté du pape d'étendre la fraternité à tous. Le prochain que ce récit exemplifie est un frère rencontré au hasard et non pas soigneusement choisi.

Le fait de constituer un couple ou d'être des amis doit ouvrir nos cœurs à d'autres cercles pour nous rendre capables de sortir de nous-mêmes de sorte que nous accueillions tout le monde. Les groupes fermés et les couples

²⁸ Pape FRANÇOIS, *Fratelli tutti. Sur la fraternité et l'amitié sociale*, Lettre encyclique, Paris/Montrouge, Cerf, Mame/Bayard, 2020, n° 87, p.63.

²⁹ Gul GUNAYDIN et al., « Minimal social interactions with strangers predict greater subjective well-being », *Journal of Happiness Studies*, 22, 2021, p. 1839-1853 ; Gillian M. SANDSTROM & Elizabeth W. DUNN, « Social interactions and well-being: The surprising power of weak ties. », *Personality and Social Psychology Bulletin*, 40, n° 7, 2014, p. 910-922.

autoréférentiels, qui constituent un “nous” contre tout le monde, sont souvent des formes idéalisées d'égoïsme et de pure auto-préservation³⁰.

La communauté des frères et des sœurs, de ceux avec qui je suis appelé à entrer en relation, ne dépend pas de mon choix électif, mais elle m'est donnée *avant tout choix*, avant même toute reconnaissance. C'est une spécificité de la communauté fraternelle. Elle ne dépend pas de nous, elle nous précède, nous interpelle et nous est toujours proposée comme une offre à actualiser³¹. De ce fait, la fraternité est parfois inconfortable, car je ne choisis pas mon frère ou ma sœur de la même manière que je choisis mes amis. Il m'apparaît et m'interpelle, me mettant devant la responsabilité d'une reconnaissance et d'un amour que je n'avais peut-être pas prévu de donner.

L'inconfort est un moteur éthique, mais nous ne l'aimons pas et constamment nous trouvons des parades pour le réduire. La parabole du Samaritain dans l'Évangile de Luc est illustrative de cela³². La figure exemplaire du Samaritain, qui accepte l'inconfort d'un « être pris aux entrailles » et vient en aide à un étranger³³, y est opposée à celle du prêtre et du lévite qui « passent à bonne distance »³⁴ pour rester dans leur “zone de confort” et ne pas avoir à reconnaître le visage d'un frère qui les interpelle.

C'est justement cette parabole dans sa lecture universaliste que mentionne le pape François, dans une lettre qu'il écrit le 11 février 2025 aux évêques des USA et dans laquelle il réagit fortement à la tentative du vice-président Vance de limiter l'inconfort de la confrontation à l'étranger en invoquant la catégorie médiévale d'*ordo amoris*. Celle-ci, en hiérarchisant les priorités caritatives, permettrait de réserver l'amour inconditionnel au cercle des proches et en affaiblirait les exigences au fur et à mesure qu'on s'éloigne de ce centre³⁵. Le pape proteste :

L'amour chrétien n'est pas une expansion concentrique d'intérêts qui s'étendent peu à peu à d'autres personnes et à d'autres groupes [...] Le vrai *ordo amoris* qu'il faut promouvoir est celui que l'on découvre en méditant constamment sur la parabole du « Bon Samaritain » (cf. Lc 10,

³⁰ Pape FRANÇOIS, *Fratelli tutti*, *op. cit.*, n° 89, p. 64-65.

³¹ *Ibid.*, n° 103-104, p. 73-74.

³² Lc 10, 25-37.

³³ Samaritains et Juifs se considéraient comme des étrangers.

³⁴ Traduction de la TOB.

³⁵ [en ligne] <https://apnews.com/article/jd-vance-catholic-theology-migration-e868af574fb2e742c6ed3d756c569769>, consulté le 07.08.2025.

25-37), c'est-à-dire en méditant sur l'amour qui construit une fraternité ouverte à tous, sans exception³⁶.

La *fraternité biologique* concerne le groupe restreint des descendants du même père. La *fraternité créaturale*, elle, est nécessairement universelle puisqu'elle est établie par le fait de la paternité de Dieu pour tous les humains : « N'avons-nous pas tous un seul père ? Un seul Dieu ne nous a-t-il pas créés ? » demande le prophète Malachie³⁷.

2.2 Hospitalité mystérique

La fraternité qui toujours nous précède est le cadre fondamental de lecture de nos relations au monde, un paradigme premier qui doit venir questionner le paradigme technocratique. Savoir lequel des deux aura la prééminence est déterminé par notre réponse à la question qu'adresse Dieu à Caïn, mais aussi à chacun de nous : « Où est ton frère ? » Y est sous-entendu que tout autre qui m'apparaît est un frère parce qu'enfant du Père commun. La question alors est celle de savoir quelle place je lui ai faite ou refusé de lui faire.

Prendre au sérieux cette question c'est accepter de renverser le deuxième axe du paradigme technocratique, celui de l'autosuffisance et de l'exclusion de l'Autre. Ce frère dont le Père me demande compte m'empêche de me replier sur moi-même. Il vient m'interpeller et me demander l'hospitalité, qu'il soit connu comme Abel pour Caïn ou inconnu comme les trois voyageurs qui réveillent Abraham de sa sieste en Gn 18. Abraham ne sait pas que ceux qu'il accueille, ceux pour qui il accepte d'être dérangé, sont théophores, c'est-à-dire porteur de cet Autre divin à accueillir. Mais parce qu'il est capable d'ouvrir son espace et de les y faire entrer sans d'abord savoir qui ils sont, c'est-à-dire en respectant le mystère qu'ils portent, il s'en trouve enrichi au plus haut point par la promesse d'un fils.

Toutes nos rencontres devraient être lues à la lumière de ce récit de l'hospitalité d'Abraham. Il n'y a pas d'Autre que je rencontre qui ne soit théophore. Les trois étrangers cheminant dans le désert qui surgissent à l'improviste se révèlent être « Le Seigneur »³⁸. Ils renvoient à « ces plus petits qui sont mes frères » du texte du jugement dernier dans l'Évangile

³⁶ [en ligne] https://www.vatican.va/content/francesco/fr/letters/2025/documents/20250210-lettera-vescovi-usa.html#_ftn3, consulté le 26.08.2025.

³⁷ Mt 2, 10.

³⁸ Gn 18, 1-2 : « Le SEIGNEUR apparut à Abraham aux chênes de Mambré alors qu'il était assis à l'entrée de la tente dans la pleine chaleur du jour. Il leva les yeux et aperçut trois hommes debout près de lui ... »

de Matthieu³⁹. Il est à noter que ce texte concerne le jugement de « toutes les nations »⁴⁰. C'est donc dans toutes les nations qu'il y a des petits qui sont « frères du Seigneur » et par-là également nos frères qu'il faut nourrir, vêtir, visiter et accueillir.

Tout autre devient pour moi une source de salut par cette rencontre de Dieu qu'il permet. Dans la métaphore de l'Église comme corps utilisée par saint Paul dans la première épître aux Corinthiens, l'apôtre précise qu'aucun membre ne peut dire à l'autre : « Je n'ai pas besoin de toi ». À la différence du paradigme axé sur l'autosuffisance, ici, l'autre m'est nécessaire autant que je lui suis nécessaire. Le bien commun c'est-à-dire la vie bonne de la communauté se trouve dans l'acceptation et la valorisation d'une commune interdépendance qui amène à une commune hospitalité. La vulnérabilité individuelle n'a pas à être niée, mais au contraire assumée comme ce qui me relie à toute sœur et tout frère. Elle induit « le commun souci les uns des autres » que Paul présente comme un désir de Dieu pour la communauté⁴¹.

Saint Augustin montre dans les *Confessions* comment le Dieu qu'il cherchait « au dehors », c'est-à-dire comme quelque chose d'accessible à la connaissance, se trouve au contraire dans le cœur le plus secret de son intimité (*interior intimo meo*) et en même temps toujours dans un plus haut et plus grand (*superior summo meo*)⁴². Augustin utilise la métaphore de la lumière qui dit bien ce quelque chose qui éclaire et qui reste insaisissable, venant d'une Source à l'origine de tout⁴³. Cette présence de Dieu, à l'intérieur de tout humain que nous rencontrons, échappe à toute appréhension cognitive et renforce le mystère de chaque personne déjà évoqué. L'insaisissabilité de Dieu au plus intime de chacun est garante de l'insaisissabilité de toute personne, le lieu ultime par où l'autre toujours m'échappe et en même temps m'attire. L'hospitalité alors s'impose en ce qu'elle permet d'échapper à l'autosuffisance totalisante en créant un espace « pour nous » toujours plus riche que la solitude du « pour soi ». Espace partagé aussi comme espace où l'indicible d'une

³⁹ Mt 25, 40 : « Et le roi leur répondra : "En vérité, je vous le déclare, chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits, qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait !" »

⁴⁰ Mt 25, 32.

⁴¹ 1Co 12 : « Dieu a composé le corps en donnant plus d'honneur à ce qui en manque, afin qu'il n'y ait pas de division dans le corps, mais *que les membres aient un commun souci les uns des autres.* »

⁴² SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, 3, 6, livres I-VII, coll. « Oeuvres de saint Augustin », Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992, p. 383 : « Mais toi tu étais plus intime que l'intime de moi-même, et plus élevé que les cimes de moi-même. » (« *tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo* »).

⁴³ Voir *ibid.*, VII, 10, p. 615.

transcendance, peut advenir dans une pure réception, une pure passivité, un se laisser faire parce qu'on aura su entrer dans le mystère de l'Autre en l'autre qui rejoint le mystère de l'Autre en soi.

2.3 Don et bienveillance

Finalement ce qui résiste au troisième axe du paradigme technocratique, celui de la *domination captatrice*, c'est le don et la bienveillance qui lui est liée. Résistance dans la mesure où, si captateurs que nous soyons, il y a toujours en nous quelque chose d'irréductible, « le brouillard qui filtre sous une porte close »⁴⁴ de François, qui nous pousse à reconnaître la valeur du don. Peut-être parce que si autosuffisants que nous croyions être, nous sommes au fond de nous-mêmes plus ou moins conscients d'une dépendance originelle dont nous ne pouvons pas nous défaire. Les humains viennent au monde, non pas au terme d'une transaction, mais comme récipiendaires d'une vie qui leur est donnée. Ils passent ensuite leurs premières années en totale dépendance de leurs parents. Ces réalités inéluctables ne nourrissent-elles pas une anthropologie, fut-elle inconsciente, pour laquelle le don est toujours premier et où la dette qu'il induit continue de nous marquer tout au long de notre vie ? Gioki (668-749), une figure importante du bouddhisme japonais, disait : « Je m'efforce à chaque instant de ma vie de payer en retour l'amour et les 180 *goku* [1800 l] de lait que ma mère m'a offert »⁴⁵.

Le sociologue et anthropologue Marcel Mauss (1872-1950), dans son importante théorisation du don⁴⁶ a montré que le don comme phénomène social dépasse le cadre strict de l'échange de marchandises ou du troc. Il s'agit d'une structure qui concerne la société dans l'entier de ses dimensions. Son poids anthropologique est donc beaucoup plus fort que celui de l'échange contractuel formalisé. Mauss décrit le don comme un processus tripartite (donner-recevoir-redonner) dans lequel le don reçu induit chez le récipiendaire une attitude donatrice. Le don premier, alors, celui des parents et par eux de la Source de toute vie, si peu de conscience qu'on en ait, ne nous mettrait-il pas toujours en posture d'ouverture donatrice. Ou, dit autrement, le don, quand il apparaît, n'est-il pas, par la résonance qu'il provoque, reconnu comme une composante basique de notre structure anthropologique. Ce qui montre alors l'insuffisance d'un paradigme qui ne lui fait pas de place. La

⁴⁴ Pape FRANÇOIS, *Laudato si, op. cit.*, n° 112, p. 92-93.

⁴⁵ Masashi SEGAWA, « Buddhism and breastfeeding », *Breastfeeding Medicine*, 3, n° 2, 2008, p. 124-128, p. 128.

⁴⁶ Voir Marcel MAUSS, *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, coll. « Quadrige », Paris, Presses universitaires de France, 2007.

prétention de le remplacer par l'échange formalisé pour s'affranchir de la dépendance qu'il induit est de ce fait illusoire, le don comme partie du paradigme originel n'étant pas sur le même pied que les différentes modalités d'échange.

Dans ce sens d'un don toujours premier et plus englobant que l'échange marchand, il faut même prolonger la proposition que le pape Benoît XVI avait faite dans son encyclique *Caritas in veritate*. Au §36, il se disait convaincu de la nécessité de réintroduire de la gratuité et du don « à l'intérieur de l'activité économique normale »⁴⁷. Mais dire cela, ne rend pas compte de l'antériorité du don que Mauss avait bien vue. Il faudrait alors inverser la proposition et dire que dans une société vivant normalement du don comme « phénomène social total », il y a de la place pour l'échange marchand, tout en reconnaissant la secondarité de celui-ci.

Le *don bienveillant* du paradigme fraternel contredit la domination captatrice du paradigme techno-économique sur deux points fondamentaux : la dépendance consentie vient contredire le désir de domination, et la sortie de soi pour le bien de l'autre s'oppose à une attitude captatrice qui cherche à absorber l'autre.

Premièrement, la *dépendance consentie* se joue aux deux niveaux du donateur et du bénéficiaire. Le don n'est jamais complet tant qu'il n'a pas été reçu. Dans ce sens le donateur prend le risque de la non-réception du don. Il se met en situation de dépendance par rapport au destinataire du don dont il ne maîtrise pas la réaction. Dépendance nécessaire, car toute domination qui intimait au bénéficiaire l'ordre de recevoir cesserait de faire de l'objet transmis un don. Dépendance donc dans l'acte du don, mais aussi dans sa réception. L'acte de recevoir n'est pas une pure passivité, il implique une ouverture de soi à ce qui vient de l'autre et qui va augmenter mon bonheur. Accepter que celui-ci puisse être accru par le don c'est donc admettre qu'il n'était pas complet dans ma solitude et qu'il a besoin de ce qui me vient gratuitement d'autrui. Finalement il y a une dépendance du lien qui se crée entre donateur et bénéficiaire, et qui, dans le don, est l'élément important, plus que le transfert de propriété sur un objet matériel.

Deuxièmement, le don véritable est toujours un *mouvement de soi vers l'autre* dans le but d'accroître ou de consolider son bien. Le don est toujours bienveillant. Le sens courant le comprend bien qui ne peut

⁴⁷ Pape BENOÎT XVI, *Caritas in veritate. L'Amour dans la vérité*, Lettre encyclique, Paris, Salvator, 2009, n° 36, p. 67-68 : « ... dans les relations marchandes le principe de gratuité et la logique du don, comme expression de la fraternité, peuvent et doivent trouver leur place à l'intérieur de l'activité économique normale. ».

imaginer un don ayant un effet négatif sur le récipiendaire autrement que comme un “cadeau empoisonné”. On a vu, en parlant de domination captatrice, que la perception du bien peut être considérée uniquement du point de vue égoïste. Le seul bien imaginable est un bien pour moi. Toutes mes interactions le recherchent. La bienveillance, à l’opposé, ouvre le désir au bien pour l’Autre. Ce dernier n’est plus exclu, il est réintégré comme instance régulatrice de mon propre désir. Le paradoxal dans le don, c’est que cette limitation du tout-pour-moi n’est pas un appauvrissement, une limitation d’être, mais ouvre sur le “nous”, une réalité nouvelle que ne prévoyait pas l’échange marchand entre individus égoïstes. Ce “nous”, est au cœur de la relation fraternelle. S’il est vraiment vécu, il ouvre à un bien commun supérieur à l’agrégation des biens individuels égoïstement recherchés par chacun, le bien du boucher et de l’acheteur chez Smith. François souligne bien la nécessité et le fruit de cette sortie de soi dans *Fratelli tutti* :

À partir de l’intimité de chaque cœur, l’amour crée des liens et élargit l’existence s’il fait sortir la personne d’elle-même vers l’autre. Faits pour l’amour, nous avons en chacun d’entre nous « une loi d’“extase” : sortir de soi-même pour trouver en autrui un accroissement d’être ». Voilà pourquoi l’homme doit de toute manière mener à bien cette entreprise : sortir de lui-même⁴⁸.

3. Conclusion : vers un paradigme sabbatique

Au chapitre 8 de l’épître aux Romains, saint Paul décrit une création gémissante qui « attend avec impatience la révélation des fils de Dieu »⁴⁹. On peut le comprendre comme une injonction faite aux humains à se comporter urgemment comme des fils et donc comme des sœurs ou des frères⁵⁰. Dans ce texte du Nouveau-Testament, la filialité/fraternité

⁴⁸ Pape FRANÇOIS, *Fratelli tutti*, op. cit., n° 88, p. 64.

⁴⁹ Rm 8, 19.

⁵⁰ Le pape Léon souligne fortement ce lien entre la filialité et la fraternité dans l’Angelus du 27 juillet 2025 : « En récitant le Notre Père, cependant, en plus de célébrer la grâce de la filiation divine, nous exprimons également l’engagement à répondre à ce don en nous aimant comme des frères dans le Christ. L’un des Pères de l’Église, réfléchissant à cela, écrit : “Nous devons nous rappeler, lorsque nous appelons ‘Dieu notre Père’, que nous devons nous comporter en enfants de Dieu” (S. Cyprien de Carthage, *De dominica Oratione*, n. 11), et un autre ajoute : “Vous ne pouvez appeler votre Père, le Dieu de toute bonté, si vous gardez un cœur cruel et inhumain ; car, dans ce cas, vous n’avez plus en vous la marque de bonté du Père céleste” (S. JEAN CHRYSOSTOME, *De angusta porta et in Orationem dominicam*, n. 3). On ne peut pas prier Dieu comme ‘Père’ et ensuite être dur et insensible envers les autres. Il est plutôt important de se laisser transformer par sa bonté, sa patience, sa miséricorde, afin de refléter son visage dans

pleinement vécue est associée à une vie « libérée de la servitude et de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu »⁵¹. La « révélation » que la création attend, c'est alors la réactivation du paradigme fraternel qui nous fait devenir réellement une communauté de fils et filles de Dieu de manière à entrer dans sa gloire.

La parabole du fils prodigue est ici extrêmement parlante. Le fils qui se souvient qu'il a un père et qui revient vers lui, réactive le lien filial. Il se révèle à nouveau comme fils du Père. Le père valide cette filialité présente dès le départ, qui a été perdue et qui est maintenant pleinement retrouvée : « *Mon fils* que voici ... était perdu et il est retrouvé »⁵². Mais pour que ces retrouvailles soient complètes, il faut aussi que le frère y participe. Le retour dans la pleine filialité l'est aussi dans la fraternité : « *ton frère* ... était perdu et il est retrouvé »⁵³. Et alors peut surgir la joie, non pas de manière optionnelle, mais comme une nécessité : « *Il fallait* festoyer et se réjouir ... »⁵⁴. Les images mobilisées ici, celles où on arrête toute activité pour un festin dans la joie, sont des images sabbatiques.

Le sabbat dans le récit de la Genèse est le couronnement de l'activité créatrice de Dieu. Le repos du septième jour est un repos paisible et joyeux. La gloire de Dieu est maintenant pleinement révélée dans sa création. Dieu a reconnu la bonté de ce qu'il avait créé. Il a cessé de "faire" et il laisse le monde "être" ce qu'il a à être, le contemplant avec la joie d'un artisan fier de son œuvre.

Entrer dans le temps sabbatique, c'est s'interrompre dans son "faire" pour rejoindre Dieu. Dans une pure gratuité, "être" avec lui dans son repos et chanter la gloire de sa création « très bonne »⁵⁵. Bien entendu cela ne peut se faire que quand cette création correspond à l'intentionnalité de l'Artisan divin. C'est là qu'intervient la nécessaire prise de distance par rapport au paradigme techno-économique où l'homme prétend être indépendant de la création et de son Créateur. Il casse ainsi la bonté du monde et en affaiblit la résonance. Il ne pourra sanctifier réellement le jour du sabbat que quand il pourra se présenter devant Dieu réconcilié avec ses frères et avec la création dans une harmonie retrouvée. Ceci implique qu'il quitte une position haute, de surplomb pour retrouver une position d'immersion, une position de co-créativité et de co-dépendance ; qu'il quitte la posture de « maître et

le nôtre comme dans un miroir. » [en ligne] <https://www.vatican.va/content/leoxiv/fr/angelus/2025/documents/20250727-angelus.html>, consulté le 03.10.2025.

⁵¹ Rm 8, 21.

⁵² Lc 15, 24.

⁵³ Lc 15, 32.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ « Dieu vit tout ce qu'il avait fait : cela était très bon », Gn 1, 31.

possesseur » pour redevenir capable de « tendre amicalement la main » à ses frères et sœurs humain et à toute la création⁵⁶. Les multiples transitions dont nous parlons aujourd'hui ne seront fructueuses que si elles prennent alors leur source dans ce déplacement de l'humain qui, changeant son regard sur le monde, retrouve sa place de gérant⁵⁷, de frère et de fils.

⁵⁶ Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 106, 87-88.

⁵⁷ Gn 2, 15 « Le SEIGNEUR Dieu prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Eden pour cultiver le sol et le garder ».

VA, RÉPARE NOTRE MAISON COMMUNE, MAIS PAS TOUT SEUL !

Michaël Gonin

1. Introduction

Est-ce possible de se mettre en route de manière cohérente et faire une différence par rapport aux enjeux écologiques – sans s'épuiser ou se "fanatiser" ? C'est la question à laquelle j'aimerais répondre en partageant quelques réflexions suite à un séjour en famille dans un centre chrétien de protection de la nature. Et je vous donne déjà la conclusion de ma réponse : "Oui, c'est possible !" – ou plutôt : "Oui, à certaines conditions."

Ce texte découle d'un temps sabbatique de deux mois vécu en famille dans le centre *A Rocha* de Brooksdale, près de Vancouver (Canada). Nos critères pour le choix de ce séjour n'étaient pas premièrement écologiques. C'est bien davantage une réflexion sur la communauté qui a motivé cette décision. En tant qu'enseignant d'éthique, je doute de plus en plus de la possibilité de transformer l'humain, même celui qui aurait la foi pour déplacer des montagnes, en *super-héros solitaire* : Ne sommes-nous pas faits pour vivre *en communauté*, et donc aussi faire avancer le droit et la justice *en communauté* ? Et le monde ne se change-t-il pas souvent par de petits actes intégrés dans notre quotidien et dans notre réalité sociale ?

Le séjour à *A Rocha*, avec le partage de la vie du centre, m'a permis d'affiner cette intuition¹. À Brooksdale, nous avons partagé 3-4 repas de

¹ Fondée au Portugal et présente dans de nombreux pays, *A Rocha* est une organisation de protection de la nature chrétienne pour qui nature et communauté (au sens étroit comme au sens large du terme) sont toujours liées. Le site de Brooksdale combine des logements pour une partie du personnel (les autres employés et bénévoles viennent y travailler comme sur tout autre lieu de travail), une maison avec un programme d'internes (qui viennent servir, vivre et grandir ensemble pour 3-12 mois tout en travaillant à un projet personnel), une micro-ferme (pour fournir des légumes de qualité aux ménages de la région), une zone de forêt et rivière (qui est protégée et analysée pour mieux protéger et revitaliser les cours d'eau locaux), une *guesthouse* (pour accueillir à court ou moyen terme des personnes de passage), ainsi que les

midi par semaine ainsi qu'un souper hebdomadaire avec les autres membres de l'équipe présents ces jours-là, avons aidé dans divers projets de protection de la nature, accompagné nos enfants dans leur scolarité à distance. En parallèle, et pour avancer dans mes questionnements sur l'éthique et la communauté, j'ai observé les dynamiques des différentes personnes impliquées dans les nombreuses activités et échangé avec ces personnes ainsi qu'avec les hôtes de passage, souvent eux-mêmes en lien avec d'autres projets de *A Rocha*.

Avant de discuter les forces observées lors de ce séjour puis d'en tirer quelques conclusions théologiques, je commencerai par présenter brièvement deux changements d'état d'esprit plus profonds dont la nécessité m'est apparue encore plus clairement au travers de ce séjour.

2. Changement de paradigme

Lorsque l'on parle de changer le monde, l'esprit occidental s'oriente rapidement vers la recherche technologique, des actions politiques ou des révolutions sociales – donnant ainsi raison à Léon Tolstoï qui affirme que « Dans notre monde, tout le monde pense à changer l'humanité, et personne ne pense à se changer soi-même »². Or il me semble que deux composantes de notre propre attitude et vision du monde nécessitent une réorientation profonde : 1) passer d'une logique de technique spécialisée à une dynamique holistique et 2) passer d'une approche personnelle à une approche communautaire.

2.1. Inscrire la technique dans une perspective holistique

L'approche technique et scientifique, contribution essentielle à une bonne compréhension des enjeux et donc à des solutions pertinentes, court toujours le risque de trop disséquer les enjeux complexes en sous-problèmes indépendants qui auraient chacun leur solution séparée. Nous apprécions cette approche car elle permet des solutions simples et précises – qui évitent souvent une remise en question plus fondamentale de notre propre attitude et lecture du monde.

bureaux régionaux et nationaux de l'organisation. Voir David BOOKLESS, *Dieu, l'écologie et moi*, Saint-Prex, Éd. Je sème, 2014. Peter HARRIS, *Foi d'écolo*, Marne-la-Vallée, Éd. Farel, 2005. Leah KOSTAMO, *Planted. A Story of Creation, Community, and Calling*, Eugene, Oregon, Cascade Books, 2013.

² Traduit par l'auteur de Léon TOLSTOY, *Some Social Remedies. Collected from the Recent and Unpublished Writings of Leo Tolstoy*, Christchurch, The Free Age Press, 1900, p. 29.

Or il devient de plus en plus évident que les enjeux complexes nécessitent des approches holistiques, c'est-à-dire qui tiennent compte de la vision d'ensemble et donc des interactions et influences réciproques entre

les différentes parts. Il s'agit notamment d'intégrer les recherches scientifiques et développements technologiques pointus dans des dynamiques de transformation plus larges. Ellul l'avait remarqué dans ses réflexions sur la technique qui reviennent sur le devant de la scène alors que nous désespérons des solutions simplistes³. Plus récemment, dans son encyclique fondamentale sur le sujet, le pape François rappelait que :

La culture écologique ne peut pas se réduire à une série de réponses urgentes et partielles aux problèmes qui sont en train d'apparaître [...]. Elle devrait être un regard différent, une pensée, une politique, un programme éducatif, un style de vie et une spiritualité qui constitueraient une résistance face à l'avancée du paradigme technocratique. [...] Chercher seulement un remède technique à chaque problème environnemental qui surgit, c'est isoler des choses qui sont entrelacées dans la réalité, et c'est se cacher les vraies et plus profondes questions du système mondial⁴.

S'attaquer aux enjeux écologiques, c'est donc entrer dans un cheminement holistique qui inclut une dimension plus profonde, spirituelle⁵. Il s'agit notamment de résister aux dérives totalisantes de la technologie et de reconnaître les limites du progrès afin de créer un espace pour des valeurs opposées : la sobriété et l'humilité⁶.

2.2. Se rappeler la dimension communautaire de la vie humaine

Cette humilité renvoie au deuxième changement de mentalité nécessaire : le remplacement, dans notre imaginaire moral, du *héros-solitaire* par le *membre-d'une-communauté-ordinaire-en-route*. Si je rejoins entièrement le titre donné à la journée d'étude qui conduit à cette

³ Jacques ELLUL, *Théologie et technique : pour une éthique de la non-puissance*, Genève, Labor et Fides, 2014. Voir également les actes d'une journée d'étude à la HET-PRO compilés par Lucile ANGER, *Face aux désastres : avec Jacques Ellul, penser la crise et choisir l'espérance*, coll. « Les Dossiers de Christ seul 2/2025 », Montbéliard, Éditions mennonites, 2025.

⁴ Pape FRANÇOIS, *Loué sois-tu – Laudato si'.* Sur la sauvegarde de la maison commune, Lettre encyclique, Paris/Montrouge, Cerf, Mame/Bayard, 2015, n° 111, p. 91-92

⁵ Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 222, p. 172-173.

⁶ *Ibid.*, n° 224, p. 174. Voir également Jacques ELLUL, *Le système technicien*, Paris, Cherche Midi, 2012.

Va, répare notre maison commune, mais pas tout seul !

publication – « *Va, répare notre maison commune !* » – je tiens donc tout de suite à le compléter : « *...mais n'y va pas tout seul !* ».

Certes, l'ordre est adressé à chacune et chacun d'entre nous – et chaque personne a la responsabilité d'y répondre de manière appropriée. Comme Abram à qui Dieu dit « Quitte ton pays », Ésaïe à qui Dieu demande « Qui enverrai-je ? » ou Jonas à qui Dieu ordonne « Va à Ninive ! »⁷, personne d'autre que soi-même ne peut répondre à son propre appel.

En même temps, cet appel personnel ne met pas à l'écart, car la foi chrétienne se vit en communauté⁸. Répondre à son appel personnel, c'est se décentrer pour rejoindre les millions de pèlerins passés et présents et cheminer avec tous ceux qui ont, eux aussi, reçu chacun son appel. C'est parfois faire des détours avec eux, ou s'éviter des détours grâce à eux. On ne peut répondre à son appel que dans la communion et la collaboration avec les autres.

Cette communauté augmente bien entendu la complexité, mais permet en même temps de mieux comprendre les multiples facettes d'un enjeu. Elle ouvre à une approche holistique qui rejoint le premier enjeu discuté : le passage de la solution limitée d'un problème (trop) simplifié à une approche holistique, complexe, lente et méandreuse, mais peut-être plus incarnée et aboutie, plus radicale à long terme, et mieux adaptée au problème tel qu'il est réellement.

3. Les forces de la communauté

Au fil de nos semaines à Brooksdale, plusieurs forces spécifiques à toute communauté saine sont devenues plus claires pour moi, alors que je me suis laissé entraîner, pour un bout de chemin, par ces personnes et leurs dynamiques. En partageant mon expérience dans les pages qui suivent, j'aimerais surtout chercher à en faire émerger les principes sous-jacents qui sont valables pour toute forme de communauté, y compris celle de la paroisse ou communauté locale.

En effet, les expériences elles-mêmes ne peuvent et ne doivent pas être simplement répétées dans d'autres contextes. L'espoir d'une "technique copiable universelle" est trop simple et oublie que, prise dans son ensemble, chaque situation diffère de la précédente et nécessite une

⁷ Gn 12, 1 ; Is 6, 8 ; Jon 1, 2.

⁸ Voir par exemple Stanley HAUERWAS, *Le royaume de paix. Une initiation à l'éthique chrétienne*, trad. de l'anglais par Pascale-Dominique Nau, coll. « Theologia », Paris, Bayard, 2006.

réponse appropriée. Par contre, les principes qui les sous-tendent peuvent souvent s'appliquer à des réalités de vie très variées. Entre autres, il n'est pas indispensable de partager un lieu de vie communautaire pour vivre une communauté forte. Toute paroisse peut trouver sa manière de renforcer et partager la communion dans ce cheminement qui lui est propre – et le fait certainement déjà. Les réflexions présentées ici, et les pistes évoquées pour les mettre en pratique, ne se veulent donc pas normatives et surtout pas limitantes. Elles doivent au contraire être prises comme des sources d'inspiration pour mettre en place les dynamiques et projets *spécifiques à la réalité locale*. Partage et encouragement sont des termes plus appropriés pour ce texte qu'enseignement ou modèle.

3.1. Motivation et soutien

La première force de la communauté réside fondamentalement dans son potentiel de motivation et de soutien. L'histoire chrétienne est avant tout l'histoire d'un corps, de personnes plus solides en groupe qu'isolées, de frères et sœurs qui s'unissent, s'exhortent et se portent au besoin⁹. De manière générale, il est plus facile de se mettre en route pour un changement de style de vie quand les autres autour de soi sont sur le même chemin, réfléchissent aux mêmes enjeux et rêvent du même Royaume de Dieu – même si chacun le fait depuis son propre point de départ.

Si *A Rocha* nous a tant marqués en famille, c'est peut-être justement parce que nous avons été motivés sans être enrôlés dans un modèle unique. L'image du cyclone m'a permis d'exprimer cette dynamique : nous nous sommes laissés prendre par le bord du cyclone et entraînés par les motivations et convictions fortes des personnes côtoyées, mais sans être entraînés dans l'œil du cyclone où nous devrions tous être pareils. Au contraire, les vents périphériques nous ont entraînés sur un bout de chemin avant de nous relâcher "hors du cyclone" sur *notre propre chemin où nous pouvons maintenant profiter de l'élan gagné au passage*. Nous avons été interpellés sur certaines problématiques par des végétariens, sans que tous ne soient végétariens à Brooksdale – et sans pression pour que nous le devenions. De même, nous avons été confrontés aux réalités de la pollution et ses implications pour les communautés défavorisées de la région, notamment amérindiennes, sans être enrôlés dans du militantisme en leur faveur. En bref : nous avons été sensibilisés à

⁹ Voir à ce sujet les nombreuses exhortations contenant le terme « les uns les autres » que Paul adresse dans ses épîtres.

l'importance d'avancer sur notre chemin et de soutenir l'autre sur son chemin, plutôt que de vouloir détourner l'autre sur "notre" chemin.

Ainsi, la communauté qui partage une vision n'est pas forcément un lieu qui cherche à attirer à elle, dans un modèle unique, toute personne qui s'en approche. Au contraire, elle est un lieu qui vivifie, encourage, équipe, puis envoie les gens sur leurs propres chemins : certains commenceront par moins manger de viande et d'autres par prendre davantage les transports publics. Mais dans une dynamique de respect combiné à une vision commune large, ils sauront encourager l'autre sur *son* chemin.

3.2. Légitimité : je ne suis pas le seul à tâtonner dans mes questions

Pour éviter que la source de motivation devienne source de dé-motivation, un élément essentiel de la communauté est de savoir cheminer et écouter sans comparer, afin de ne pas (se) juger. Un deuxième fait marquant de mon séjour fut le renforcement de ma légitimité, plutôt que de ma culpabilité, par rapport aux questions que je me pose, mes tâtonnements et mes échecs dans mon cheminement.

Mes questions et mes incohérences dans mon style de vie ne furent pas prises de haut mais plutôt entendues, partagées et mises en relation avec les questions et incohérences que les autres membres de l'équipe avaient, dans d'autres domaines. Ainsi, la culpabilité paralysante est remplacée par la légitimation de mes questions et de ma difficulté à y répondre. Un espace de liberté est créé où l'on peut simplement vivre (avec) ses questions, reconnaître et accepter ses incohérences, trouver des bouts de réponse et poursuivre le chemin avec une énergie renouvelée.

Cette légitimité des questions et des tâtonnements offre également un espace de liberté dans la « gestion des échecs ». Dans un cheminement reconnu et accepté comme tel, je peux confesser que je n'en fais pas assez, reconnaître que je n'en ferai probablement jamais assez – et accepter la grâce libératrice du Christ sur cette réalité. La culpabilité et la frustration laissent la place au regret et à la repentance, puis à la mise en route le cœur allégé, avec le soutien des compagnons de route qui ne sont ni meilleurs ni pires. Je n'ai pas à être un super-héros qui a déjà gagné la course, juste à marcher mon chemin, grandi par l'amour de la communauté tout en réalisant davantage encore ma petitesse.

3.3. Partage de ressources

Sur ce chemin, la communauté permet troisièmement le partage de conseils, renseignements et inspirations qui me permet de faire *mon* prochain pas. À nouveau, pas de méthodologie unique que tout le monde devrait adopter dans un ordre établi. À la place, les ressources qui m'aident *aujourd'hui* sur *mon* chemin : livres, films, mais aussi conseils pratiques, recettes de cuisine, exemples dont je m'inspire et que j'adapte à ma situation.

Il est en effet difficile de changer tout seul dans son coin. Ce n'est ni motivant ni efficace de trouver seul les adresses et heures d'ouverture de l'épicerie locale, du marché à la ferme du village et du bon réparateur informatique (plutôt que de jeter), ou le formulaire de subside de la commune pour le nouveau vélo... alors que d'autres viennent de faire les mêmes recherches. Avoir ces éléments rassemblés, faciles d'accès et commentés par des personnes qui les ont testés facilite grandement mon cheminement. Comme pour les points précédents, cela ne nécessite pas forcément de vivre ensemble dans une communauté : quelques dépliants ou adresses sur un tableau d'affichage à l'arrière d'une Église permettent déjà beaucoup. La salle de paroisse peut également devenir point de dépôt pour des paniers de légumes ou commandes groupées de produits solidaires pour l'ensemble du quartier.

3.4. Impact local – ancrage local – lien social

De fil en aiguille, ces adresses partagées permettent de renforcer le lien social. Alors que davantage de personnes de ma communauté les utilise, j'augmente les probabilités de rencontrer des personnes connues lorsque je me rends à ces adresses. Je peux même coordonner les déplacements vers les adresses plus lointaines – et rapporter quelques légumes frais à une personne isolée qui ne peut s'y rendre elle-même. Des réseaux se forment mais sans stratégie prédéfinie. Je commence à voir que je peux faire des (petites) choses qui comptent pour les gens qui m'entourent, qui sont appréciées par les commerçants concernés et qui me font rencontrer mes voisins, collègues et autres connaissances de la région.

Au fil des discussions, les autorités locales et la société civile se rendent compte que la paroisse n'est pas un reliquat d'une époque révolue, mais bien un acteur vivant pleinement la vie locale. Au centre *A Rocha* de Brooksdale par exemple, les analyses de la qualité de l'eau de la rivière ont permis de nouer des liens avec la communauté amérindienne locale qui peut exploiter ces données pour demander des mesures anti-pollution au gouvernement afin de pouvoir exploiter à nouveau la rivière

qui traverse son territoire. À force de contacts, on découvre et on partage les souffrances de ces peuples pour entrer ensuite, avec eux, sur un chemin de réconciliation bien plus profond. De même, la distribution de légumes pour les personnes âgées et les migrants a conduit à la création de cours de cuisine car certaines personnes, pour diverses raisons, n'ont jamais appris à apprêter ces légumes : à nouveau, des liens se tissent.

Collaborer permet donc des échanges plus profonds qui ouvrent sur des réconciliations, des guérisons intérieures, des partages et des amitiés – le désespoir et l'isolement ne sont pas combattus directement, mais perdent pied à mesure que la dynamique sociale est renforcée par ces diverses initiatives complémentaires¹⁰. Certes, un tel engagement local ne “sauve pas le monde” – mais il a un impact concret et visible dans ma réalité. Plutôt que de désespérer d'un changement global utopique ou de philosopher sur les grandes politiques à adopter, je fais une (petite) différence ; je peux me mettre en route dans mon contexte, avec les autres pèlerins de ma région.

La taille limitée de l'impact géographique me semble fortement compensée par la profondeur et la largeur de l'impact local : bien plus qu'une opération coup de poing écologique, c'est la construction d'une communauté locale résiliente, où la résolution d'un problème spécifique contribue au renforcement de nombreux autres domaines de cette société. Les résultats sont concrets, visibles et encourageants. Ils peuvent inspirer d'autres actions dans d'autres communautés locales pour ultimement avoir un impact global.

3.5. Fondamentalement, un amour réel

Pour que cette dynamique locale holistique tienne sur la durée, il me semble néanmoins qu'un amour réel et holistique doit être vécu. C'est bien cet amour, reflet de l'amour du Christ, qui nous a marqués à *A Rocha*, sans peut-être jamais être évoqué.

Un amour qui accueille, écoute, encourage, motive – sans accuser. Un amour qui ose dire la vérité – sans dénigrer. Un amour qui met en action – sans contraindre. Un amour qui crée des liens solides, précieux – et qui persévère en temps troubles. Un amour qui permet un vrai dialogue aussi avec ceux qui ne partagent pas les mêmes convictions (religieuses, écologiques, sociales ou autre) et ainsi une cohabitation saine et la construction d'une société commune. Un amour lié à une forte

¹⁰ Voir à ce sujet les réflexions de la fondatrice de *A Rocha*, originairement au Portugal, Miranda HARRIS & Joanna SWINNEY, *A Place at the Table: Faith, Hope and Hospitality*, Londres, Hodder & Stoughton, 2022.

espérance qu'en Christ nos efforts ne sont pas vains, même quand ils paraissent bien petits ; un amour lié à une foi qui donne toute sa dignité à l'humain, sa valeur à la création, et l'honneur au Créateur des deux.

À la fin de notre séjour à Brooksdale, nous sommes convaincus que cet amour est bien le fondement qui a permis les points évoqués ci-dessus : l'écoute, la légitimation de nos questions, l'accueil de nos échecs et frustrations, le partage de ressources et d'encouragements et ultimement cette intégration forte et multi-dimensionnelle dans la communauté locale, sur la durée et au travers des difficultés autant que dans les temps de soleil.

4. À chaque approche sa théologie

En creusant un peu, nous découvrons que cet engagement holistique concret découle d'une vision spécifique du monde. En l'occurrence, il s'agit d'un monde où l'humain, la société et la nature font partie d'une même création voulue par un Créateur, dépendent les uns des autres, et aspirent à la même finalité.

L'Église en tant que communauté des croyants s'y voit attribuer le rôle de gérant de cet ensemble. Mais, à l'image de Christ, elle est une gérante qui se met au service de cet ensemble, sans revendication ou prétention de supériorité¹¹ ; une gérante engagée, pleine d'amour, mais qui refuse l'utilisation de toute forme de contrainte pour imposer sa vision.

Dans cet ensemble, la nature, en tant que création, n'est pas magique. Elle n'a pas de pouvoir spécifique et n'est pas Dieu. En tant que *création*, elle est l'œuvre d'un Créateur dont elle tire sa valeur¹². Elle ne peut donc être réduite au pur statut de ressource. Si le Modernisme, précédé par des auteurs comme Descartes¹³, a conduit à un mépris de

¹¹ Voir l'hymne au Christ en Philippiens 2.

¹² « Pour la tradition judéo-chrétienne, dire "création", c'est signifier plus que "nature", parce qu'il y a un rapport avec un projet de l'amour de Dieu dans lequel chaque créature a une valeur et une signification. La nature s'entend d'habitude comme un système qui s'analyse, se comprend et se gère, mais la création peut seulement être comprise comme un don qui surgit de la main ouverte du Père de tous, comme une réalité illuminée par l'amour qui nous appelle à une communion universelle. », Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 76, p. 68.

¹³ « et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieus et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi

cette maison dans laquelle nous cohabitons¹⁴ et ultimement à l'abolition de l'homme lui-même¹⁵, une théologie de la nature comme création intentionnelle d'un Dieu d'amour implique un respect et un soin particulier pour l'œuvre de ce Dieu. Schaeffer l'a très bien synthétisé : « Si j'aime le Dieu d'amour, j'aimerai aussi ce qu'il a fait. Peut-être est-ce là une raison pour laquelle beaucoup de gens ressentent une certaine irréalité dans leur vie chrétienne : puis-je en effet prétendre aimer le Dieu d'Amour si je n'éprouve pas une véritable attirance pour ses œuvres, *justement parce que ce sont ses œuvres*, qu'il s'agisse de l'homme ou de la nature ? »¹⁶

Et c'est dans le contexte de cette création que nous sommes appelés à vivre et construire nos sociétés, sous le regard bienveillant du Créateur de la nature et de l'humain. Les nombreuses études scientifiques confirment aujourd'hui l'interconnexion des réalités sociales et environnementales, poussant le pape François à affirmer que : « Il n'y a pas deux crises séparées, l'une environnementale et l'autre sociale, mais une seule et complexe crise socio-environnementale. Les possibilités de solution requièrent une approche intégrale pour combattre la pauvreté, pour rendre la dignité aux exclus et simultanément pour préserver la nature. »¹⁷

nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. », René DESCARTES, *Discours de la méthode*, coll. « Univers des Lettres Bordas », Paris, Bordas, 1984, 6^e partie, p. 146.

¹⁴ ÉGLISE CATHOLIQUE ET CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, Paris/Saint-Maurice (Suisse)/Namur (Belgique), Cerf/Bayard/Fleurus-Mame/Saint-Augustin/Fidélité, 2005, n° 461-465, p. 261-263.

¹⁵ « Au moment de la victoire de l'homme sur la nature, on constatera que l'humanité tout entière est assujettie à certains individus et que ces derniers sont eux-mêmes soumis à ce qui est purement "naturel" en eux, c'est-à-dire à leurs pulsions irrationnelles. La nature, qui ne sera plus entravée par les valeurs, régnera sur les maîtres du conditionnement et, à travers eux, sur toute l'humanité. La conquête humaine de la nature s'avérera être, au moment de son succès apparent, la victoire de la nature sur l'homme. », Clive Staples LEWIS, *L'abolition de l'homme*, trad. de l'anglais par Denis Ducatel, Le Mont-Pèlerin, Raphaël, 2000, p. 84.

¹⁶ Francis A. SCHAEFFER, *La pollution et la mort de l'homme. Un point de vue chrétien sur l'écologie*, trad. de l'anglais par Anne-Marie Hérold et Monique Vanzo, Guebwiller, Bruxelles, Lausanne, Ligue pour la Lecture de la Bible, 1974, p. 73.

¹⁷ Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, *op. cit.*, n° 139, p. 112-113. Voir également Michaël GONIN (éd.), *Se soucier de la terre et des hommes. Approches théologiques et pratiques des questions socioenvironnementales*, coll. « Contributions de la HET-PRO », St-Légier, HET-PRO, 2021.

5. Conclusion

L'*interconnexion des enjeux* nous force à voir la crise comme bien plus complexe que parfois envisagée par ceux qui proposeraient des "solutions" techniques spécialisées, déconnectées les unes des autres, ou alors des programmes politiques simplistes. Elle rappelle à l'humain sa place, bien plus humble et petite que parfois rêvée.

En même temps, l'*interconnexion des solutions* comme vécue à Brooksdale m'a fait prendre conscience qu'en agissant de manière holistique, il est possible de contribuer à la résolution de plusieurs problèmes à la fois, en se faisant du bien, en communion avec d'autres, et sans culpabilité. Mon petit cheminement dans un projet social, politique, économique et environnemental local, mais en vue de la finalité prévue par le Créateur, permet alors une vision bien plus grande et ambitieuse que parfois prônée.

Ainsi, l'humilité qui découle de la prise de conscience que l'humain n'est que créature et non créateur est complétée par une ambition sereine qui découle de la grandeur du projet du Créateur pour l'ensemble de la création et le rôle particulier attribué à l'humain dans celui-ci.

Je repars de Brooksdale convaincu que la solution aux problèmes du monde n'est pas la création de super-héros. Je ne suis moi-même pas davantage *super-héros* à la fin de ce séjour. Mais je me sens davantage faire partie de cette masse de personnes *normales* qui sont en route, espèrent, voient plus grand, tâtonnent, tombent, se relèvent et continuent bien humblement. Je repars avec cette conscience que chaque action inscrite dans une vision plus grande peut me rapprocher des autres et que mon humble investissement pour la solution intégrale d'un problème permet souvent de contribuer positivement à de nombreux autres aspects de notre vie dans cette maison commune. Je repars avec cette soif de cohérence, d'une vie radicalement orientée vers sa finalité mais sans fanatisme. En tant qu'enseignant d'éthique, j'aspire moins à développer des héros hors normes, mais davantage de « gens bien » qui acceptent de reconnaître leurs limites et incohérences, de rejoindre la communauté de ceux qui se veulent en route et d'aspirer grand en osant agir petit et maintenant.

NOTICE SUR LES CONTRIBUTEURS ET CONTRIBUTRICES

Thierry Collaud

Thierry Collaud né à Fribourg en 1957 est théologien-éthicien et médecin. Il a pratiqué la médecine générale durant 20 ans sur le littoral neuchâtelois. De 2012 à 2024 il a été professeur de théologie morale et d'éthique sociale chrétienne à l'Université de Fribourg.

Il a publié : *Famille quelle aventure. Regards chrétiens entre ombre et lumière* (St Maurice, 2021) ; *Démence et Résilience* (Bruxelles, 2013) ; *Le statut de la personne démente, Éléments d'une anthropologie théologique de l'homme malade à partir de la maladie d'Alzheimer*, (Fribourg, 2004).

Pierre Coulange

Pierre Coulange est prêtre, docteur en sciences économiques de l'Université Paul Cézanne (Aix-en-Provence) et docteur en théologie de l'Université de Fribourg, professeur au Studium de Notre-Dame de Vie (Saint-Didier, France). Il est membre de l'AIESC, membre de l'Association des économistes catholiques et de l'Académie catholique de France.

Paul H. Dembinski

Paul H. Dembinski, économiste et politologue de formation, spécialiste des questions économiques internationales, professeur émérite à l'Université de Fribourg (1990-2025). Il a cofondé en 1986 l'Association Internationale pour l'Enseignement Social Chrétien qu'il a présidée de 2007 à 2024. Il dirige l'Observatoire de la Finance à Genève ainsi que le prix international « Ethics & Trust in Finance for a Sustainable Future » et la revue « Finance et bien commun » dont il est le fondateur.

Michaël Gonin

Doyen et professeur HET-PRO en Éthique, Michaël Gonin est spécialiste des questions relatives au sens et à l'éthique du travail, à l'entrepreneuriat social ainsi qu'au lien entre église et société.

Guillermo Kerber

Guillermo Kerber est un philosophe et théologien uruguayen établi dès 2001 à Genève, où il a été responsable du programme sur l'intégrité de la création et la justice climatique au Conseil Œcuménique des Églises jusqu'en 2016. Il a collaboré de 2016 à 2025 avec l'Église catholique romaine de Genève. Il est chargé de recherche à l'University of the Western Cape (Afrique du Sud).

Elena Lasida

Elena Lasida est professeure d'économie à l'Institut Catholique de Paris. Elle est vice-doyenne de la Faculté de Sciences sociales, économiques et de droit, et titulaire de la Chaire ICP-ESSEC Entreprises et bien commun. Elle a été chargée de mission Écologie et société à la Conférence des évêques de France où elle a participé à la création du label Église verte, qu'elle continue à accompagner.

Jacques-Benoît Rauscher, O.P.

Le frère Jacques-Benoît Rauscher, OP est enseignant-chercheur en théologie morale à l'Université Catholique de Lyon (UR confluence). Il a publié divers textes sur la Doctrine sociale de l'Église dont *Les frontières d'un discours. Les papes et l'accueil de l'étranger* (Éd. du Cerf, 2024).

Bernard N. Schumacher

Bernard N. Schumacher enseigne la philosophie à l'Université de Fribourg où il coordonne notamment l'Institut interdisciplinaire d'éthique et des droits de l'homme. Il a publié plusieurs ouvrages en anthropologie philosophique et en éthique.

Luc-Thomas Somme, O.P.

Luc-Thomas Somme, o.p. a été ordonné prêtre en 1990. Il a passé son doctorat en théologie à l'Université de Fribourg. Sa thèse a été publiée intégralement, aux éditions Vrin, sous le titre : *Fils adoptifs de Dieu par Jésus-Christ*, suivie d'une version partielle, aux éditions *Ad Solem*, sous le titre : *La divinisation dans le Christ*. Il est ensuite entré en vie religieuse chez les Dominicains de la province de Toulouse. Les deux lieux principaux de son enseignement ont été, en théologie morale fondamentale l'Institut Catholique de Toulouse, où il a exercé les fonctions de doyen de la faculté de théologie (2004-2006) puis de recteur (2013-2018), et à l'Université de Fribourg en théologie morale spéciale (2006-2011) puis en théologie morale fondamentale depuis 2022. A ses champs de recherche permanents que sont la pensée de saint Thomas d'Aquin, celle de Vladimir Jankélévitch et le thème des passions de l'âme s'est ajoutée récemment la promotion et la défense des droits humains, en lien avec une mission académique au sein de la délégation de l'Ordre des Prêcheurs auprès de l'ONU.

BIBLIOGRAPHIE

- AGACINSKI Sylviane, *Corps en miettes*, Paris, Flammarion, 2009.
- ALONSO-LASHERAS Diego, « Matteo Liberatore y la “Rerum Novarum” : La propiedad privada y el salario: entre la economía y el magisterio social de la Iglesia », *Gregorianum*, 91-4, 2010, 824-841.
- ANGER Lucile, *Face aux désastres : avec Jacques Ellul, penser la crise et choisir l'espérance*, coll. « Les Dossiers de Christ seul 2/2025 », Montbéliard, Éditions mennonites, 2025.
- BACON Francis, *De la dignité et de l'accroissement des sciences*, trad. du latin par F.-M. Riaux, *Œuvres de Bacon*, vol. I, Paris, Charpentier, 1852 [« Causarum finalium inquisition sterilis est, et tamquam virgo Deo consecrata, nihil parit », *De augmentis scientiarum. The Works of Francis Bacon*, James SPEDDING, R. L. ELLIS & D. D. HEATH (dir.), vol. I, Londres, 1858 [1623]].
- BARTHOLOMÉE DE LA CASAS, *Histoire des Indes*, III, Paris, Seuil, 2002.
- BENOÎT XVI, *Caritas in Veritate. L'Amour dans la vérité*, Lettre encyclique, Paris, Salvator, 2009.
- BENOÎT XVI, Homélie pour l'inauguration solennelle du ministère pétrinien (24 avril 2005), [en ligne] https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato.html, consulté le 23.09.2025.
- BENOÎT XVI, *Message pour la célébration de la journée mondiale de la paix*, 1^{er} janvier 2010, n° 1 [en ligne] https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace.html, consulté le 23.10.2025.
- BERNANOS Georges (1945), « La France contre les robots », in ID. *Essais et écrits de combat*, vol. 2. Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1995. Ce texte a été récemment repris dans Alain-Gérard SLAMA, « Bernanos ; la civilisation des machines contre la liberté de l'esprit », *Revue d'Économie Financière*, n° 159, automne 2025, p. 231-238.
- BERQUE Augustin, *Entendre la terre. À l'écoute des milieux humains*, Paris, Éd. Le Pommier, 2022.

- BICHOT Jacques, « La personne humaine aux prises avec les structures de péché », in Paul H. DEMBINSKI, H., Nicolas BUTTET & Ernesto ROSSI DI MONTELERA (dir.), *Car c'est de l'homme qu'il s'agit*, Les Plans-sur-Bex, Parole et Silence, 2007, p. 129-142.
- BOBIN Christian, « La Présence pure », in *La Présence pure et autres textes*, Paris, Gallimard, 2012 [1999], p. 121-151.
- BOOKLESS David, *Dieu, l'écologie et moi*, Saint-Prex, Éd. Je sème, 2014.
- CALVIN Jean, Sermon 119 sur Deut. 20.16-20, in André BIÉLER, *La pensée économique et sociale de Calvin*, réimpression publiée sous la direction d'Édouard DOMMEN, Genève, Georg, 2008 [1959], p. 434-435.
- CATTA Grégoire, « L'option préférentielle pour les pauvres selon le pape François », in B. HÉRIARD DUBREUIL (dir.), *La pensée sociale du pape François*, La Chaux-de-Fonds, Ceras – Lessius, 2016, p. 31-45.
- CHENU Marie-Dominique, *La Doctrine sociale de l'Église comme idéologie*, Paris, Éd. du Cerf, 1979.
- CIOTTI Luigi, *Papa Francesco – La dittatura dell'economia*, Torino, Gruppo Abele, 2020.
- COLLAUD Thierry, « *Deus absconditus* : Dieu qui nous apprend la pudeur », in Bernard N. SCHUMACHER (éd.), *La pudeur dans les soins*, coll. « Prisme », Saint-Maurice, Saint-Augustin, 2021, p. 71-95.
- Compendium de la Doctrine Sociale de l'Église*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2005.
- CONCILE PANORTHODOXE 2016, n° 14, [en ligne], https://holycouncil.org/official-documents_fr, consulté le 23.09.2025.
- CONCILE VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965.
- Constitution pastorale Gaudium et Spes*, traduction élaborée par les soins de l'Épiscopat français, Paris, Éd. Spes, 1966.
- COTTIER Georges, « Réflexions sur la distinction entre naturel et artificiel. Conséquences pour l'éthique biomédicale », in ID., *Défis éthiques*, Saint-Maurice (Suisse), Éd. Saint-Augustin, 1996, p. 123-143.
- DE VITORIA Francisco, *Leçon sur les Indiens*, prononcée en l'Université Salmantine, 1539, cité in Ramón HERNANDEZ MARTÍN, *Francisco de Vitoria et la « leçon sur les Indiens »*, trad. de l'espagnol par J. Mignon, Collection « Classiques du Christianisme », Paris, Éd. du Cerf, 1997, p. 82-83.

- DEMBINSKI Paul H., « Les antécédents de la critique radicale du “paradigme technocratique” dans *Laudato si’* », in Pierre COULANGE & Paul H. DEMBINSKI, *Écologie et technologie au prisme de l’enseignement social chrétien*, Saint-Maurice, Saint-Augustin, 2021, p. 97-133.
- DESCARTES René, *Discours de la méthode*, Paris, GF Flammarion, 2000 [1637].
- *Discours de la méthode*, coll. « Les intégrales de philo », Paris, Nathan, 1998.
 - *Discours de la méthode*, coll. « Univers des Lettres Bordas », Paris, Bordas, 1984.
- DESCOLA Philippe, *Par-delà la culture et la nature*, Paris, Gallimard, 2005.
- ÉGLISE CATHOLIQUE ET CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l’Église*, Paris/Saint-Maurice (Suisse)/Namur (Belgique), Cerf/Bayard/Fleurus-Mame/Saint-Augustin/Fidélité, 2005.
- ELLUL Jacques, *Théologie et technique – pour une éthique de la non-puissance*, Genève, Labor et Fides, 2014.
- *Le système technicien*, Paris, Cherche Midi, 2012.
- ENGELHARDT Tristram H., *Les fondements de la bioéthique*, Paris, Les Belles Lettres, 2015 [*The Foundations of Bioethics*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1986].
- FOURQUET Jérôme, *À la droite de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 2018.
- FRANÇOIS D’ASSISE, *Documents écrits et premières biographies*, Théophile Desbonnets et Damien Vorreux (éds), Paris, Éd. Franciscaines, 1968.
- FRANÇOIS, lettre aux évêques des États-Unis d’Amérique, 10 février 2025.
- *Pour une Église synodale. Communion, Participation, Mission*, Document final de la XVI^e Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques, Paris, Salvator, 2025.
 - Message pour la journée mondiale de prière pour la sauvegarde de la création, 1^{er} septembre de 2024, n^o 2 [en ligne] <https://www.vatican.va/content/francesco/fr/messages/curacreato/documents/20240627-messaggio-giornata-curacreato.html>, consulté le 23.10.2025.
 - *Louez Dieu, Laudate Deum* (4 octobre 2023), exhortation apostolique, Paris/Montrouge, Mame, Cerf/Bayard, 2023.

- *Fratelli tutti. Sur la fraternité et l'amitié sociale* (3 octobre 2020), lettre encyclique, Paris/Montrouge, Cerf, Mame/Bayard, 2020.
- *Querida Amazonia, L'Amazonie bien aimée*, exhortation apostolique, Paris, Salvator, 2020.
- *Message pour la célébration de la LIII^e journée mondiale de la paix*, 1^{er} janvier 2020, https://www.vatican.va/content/francesco/fr/messages/peace/documents/papafrancesco_20191208_messaggio-53giornatamondiale-pace2020.html (consulté le 4.10.2025).
- *Gaudete et exsultate*, exhortation apostolique, Paris, Artège, 2018.
- *La Joie de l'Amour, Amoris laetitia, sur l'amour dans la famille*, exhortation apostolique, Paris, Salvator, 2016.
- audience du 2 mars 2016, [en ligne] https://www.vatican.va/content/francesco/fr/audiences/2016/documents/papa-francesco_20160302_udienza-generale.html, consulté le 03.10.2025.
- « Rencontre. "Esclavage moderne et changement climatique : l'engagement des villes" », 21 juillet 2015, [en ligne] https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150721_sindaci-grandi-citta.html, consulté le 19.08.2025.
- *Loué sois-tu – Laudato si'.* *Sur la sauvegarde de la maison commune* (24 mai 2015), lettre encyclique, Paris/Montrouge, Cerf, Mame/Bayard, 2015.

GONIN Michaël (éd.), *Se soucier de la terre et des hommes. Approches théologiques et pratiques des questions socioenvironnementales*, coll. « Contributions de la HET-PRO », St-Légier, HET-PRO, 2021.

GUARDINI Romano, *La fin des temps modernes*, trad. de l'allemand par Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Téqui, 2020 [1950] [*Das Ende der Zeit. Ein Versuch zur Orientierung, Werke*, Osfildern/Paderborn, Matthias Grünewald/Ferdinand Schöningh, 1986].

GUNAYDIN Gul, et al., « Minimal social interactions with strangers predict greater subjective well-being », *Journal of Happiness Studies*, 22, 2021, p. 1839-1853.

HARRIS Miranda & Joanna SWINNEY, *A Place at the Table: Faith, Hope and Hospitality*, Londres, Hodder & Stoughton, 2022.

HARRIS Peter, *Foi d'écolo*, Marne-la-Vallée, Éd. Farel, 2005.

- HAUERWAS Stanley, *Le royaume de paix. Une initiation à l'éthique chrétienne*, trad. de l'anglais par Pascale-Dominique Nau, coll. « Theologia », Paris, Bayard, 2006.
- HÉRIARD DUBREUIL Bertrand (dir.), *La pensée sociale du pape François*, La Chaux-de-Fonds, Ceras – Lessius, 2016.
- HIRSCHFELD Mary L., *Thomas d'Aquin et le marché, vers une économie humaine*, trad. de l'anglais par J.-B. Rauscher, Paris, Éd. du Cerf, 2021.
- INTERGOVERNEMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE (IPCC), « Summary for Policymakers. Observed Changes and Impacts », in *Climate Change 2023: Synthesis Report*, A2, p. 11, Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change [Core Writing Team, H. Lee and J. Romero (eds.)], IPCC, Geneva, Switzerland, p. 1-34, doi: 10.59327/IPCC/AR6-9789291691647.001, [en ligne] https://www.ipcc.ch/report/ar6/syr/downloads/report/IPCC_AR6_SYR_SPM.pdf, consulté le 08.04.2025.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies / Adversus Haereses*, IV, 20, t. 2, ADELIN ROUSSEAU (éd.), Paris, Éd. du Cerf, 1965.
- JEAN XXIII, *Pacem in Terris*, Paris, Éd. Spes, 1963.
- *Mater et Magistra*, lettre encyclique du 15 mai 1961, in JEAN XXIII, *Les récents développements de la question sociale à la lumière de la doctrine chrétienne*. « *Mater et Magistra* », Paris, Éd. Bonne Presse, 1961.
- JEAN-PAUL II, *Centesimus annus*, lettre encyclique, 1 mai 1991, Paris, Cerf, 1991.
- *Message pour la Journée Mondiale de la Paix*, 1^{er} janvier 1990, [en ligne] https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.html, consulté le 23.09.2025.
 - *Sollicitudo rei solialis*, lettre encyclique du 30 décembre 1987, Paris, Cerf, 1988.
 - *Laborem exercens*, lettre encyclique du 14 septembre 1981, Paris, Cerf, 1981.
- KOSTAMO Leah, *Planted. A Story of Creation, Community, and Calling*, Eugene, Oregon, Cascade Books, 2013.
- LASIDA Elena, « L'écologie, une culture de la relation », *Revue d'éthique et de théologie morale*, Hors-série (HS), 2018, p. 85-101.
- LÉON XIII, *Rerum novarum. Sur la condition des travailleurs*, lettre encyclique 15 mai 1891, Paris, Artège, 2025.

- MACKLIN Ruth, « Dignity is a useless Concept », *British Medical Journal*, 2003, 327 (20 déc.), p. 1419-1420.
- MANENT Pierre, Préface à l'ouvrage d'Émile PERREAU-SAUSSINE, *Alasdair MacIntyre : une biographie intellectuelle*, coll. « Léviathan », Paris, PUF, 2005, p. 1-6.
- MARCEL Gabriel, *Les hommes contre l'humain*, Paris, Éditions Universitaires, 1991 [1951].
- *Le Mystère de l'être*, Paris, Aubier, 1951, vol. II.
 - *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Louvain/Paris, E. Nauwelaert/Vrin, 1949.
- MARTÍNEZ SAAVEDRA Luis, « La théologie du peuple », *Études*, 4233, déc. 2016, p. 61-71.
- MATTÉI Jean-François, *La Crise du sens*, Nantes, Éd. Cécile Defaut, 2006.
- MAUSS Marcel, *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, coll. « Quadrige », Paris, Presses universitaires de France, 2007.
- NADEMBEGA Léonard, *Église catholique et migrations. Une évaluation éthique du discours magistériel et de sa réception*, coll. « Cerf Patrimoines », Paris, Éd. du Cerf, 2023.
- NEBEL Mathias, « Péchés structurels », in Éric GAZIAUX, Denis MÜLLER & Laurent LEMOINE (dir.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 1479-1487.
- NUSSBAUM Martha, *Capabilités : comment créer les conditions d'un monde plus juste ?*, trad. de l'anglais par S. Chavel, Paris, Climats, 2012.
- OGIEN Ruwen, *La morale a-t-elle un avenir ?*, Nantes, Éditions Pleins Feux, 2006.
- Pape Léon XIV, Angelus du 27 juillet 2025 : [en ligne] <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/fr/angelus/2025/documents/20250727-angelus.html>, consulté le 03.10.2025.
- PAUL VI, *Octogesima adveniens*, lettre apostolique au cardinal Maurice Roy à l'occasion du 80^e anniversaire de l'encyclique "*Rerum novarum*", 14 mai 1971, Montréal, Bellarmin, 1971.
- *Populorum Progressio*, Paris, Éd. du Centurion, 1967.
- PIE XI, *Quadragesimo anno*, lettre encyclique du 15 mai 1931, Paris, Bonne Presse, 1931.

- PIE XII, radiomessage 22.12.1957, version originale en italien [en ligne] http://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1957/documents/hf_p-xii_spe_19571222_natale.html
- radiomessage du 24.12.1953, en français sur <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/pt/ctd.htm#mk>, consulté le 27.11.2025.
 - Radio message pour le 50^{ème} anniversaire de Rerum novarum sur la question sociale, 1er juin 1941.
- PIEPER Josef, *De l'amour*, trad. de l'allemand par Jean Granier, Paris, Ad Solem, 2010 [Über die Liebe, in *Werke*, Hamburg, Felix Meiner, vol. 4, 1996, p. 296-414].
- PIERRON Jean-Philippe, *Méditer comme une montagne*, Paris, Éd. de l'Atelier, 2023.
- PINKER Steven, « The Stupidity of Dignity », *The New Republic*, 28 May 2008.
- RAISON DU CLEUZIYOU Yann, *Une contre-révolution catholique. Aux origines de la Manif pour tous*, Paris, Éd. du Seuil, 2019.
- RAUSCHER Jacques-Benoît, *Les frontières d'un discours. Les papes et l'accueil de l'étranger*, Paris, Éd. du Cerf, 2024.
- RENAUT Alain, « La famille », in Ludivine THIAW-PO-UNE (dir.), *Questions d'éthique contemporaine*, Paris, Stock, 2006, p. 567-581.
- ROSA Hartmut, *Résonance, une sociologie de la relation au monde*, traduit par Sacha Zilberfarb, Paris, Éd. La Découverte, 2018.
- SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, 3, 6, livres I-VII, coll. « Œuvres de saint Augustin », Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992.
- *La cité de Dieu / De civitate Dei*, Livres XIX-XXII, vol. 37, 4^e édition, Bruges, Desclée de Brouwer, 1960, XIX, 13.
- SAINT BASILE DE CÉSARÉE, *Homélies sur l'Hexaéméron*, trad. du grec par Stanislas Giet, Sources Chrétiennes 26 bis, Paris, Cerf, 1968.
- SANDSTROM Gillian M. & Elizabeth W. DUNN, « Social interactions and well-being: The surprising power of weak ties. », *Personality and Social Psychology Bulletin*, 40, n° 7, 2014, p. 910-922.
- SARTRE Jean-Paul, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.
- SCHAEFFER Francis A., *La pollution et la mort de l'homme. Un point de vue chrétien sur l'écologie*, trad. de l'anglais par Anne-Marie Hérold et Monique Vanzo, Guebwiller, Bruxelles, Lausanne, Ligue pour la Lecture de la Bible, 1974.

- SEGAWA Masashi, « Buddhism and breastfeeding », *Breastfeeding Medicine*, 3, n° 2, 2008, p. 124-128.
- SEN Amartya, *L'idée de justice*, trad. de l'anglais par P. Chemla, Paris, Flammarion, 2010.
- SINGER Peter, « All Animals are Equal », in ID. (éd.), *Applied Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 215-228.
- SLADE Francis X., « On the Ontological Priority of Ends and its Relevance to the Narrative Arts », in Alice RAMOS (éd.), *Beauty, Art, and the Polis*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2000, p. 58-69.
- SMITH Adam, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, coll. « GF Texte intégral », Paris, Flammarion, 2009.
- STAPLES LEWIS Clive, *L'abolition de l'homme*, trad. de l'anglais par Denis Ducatel, Le Mont-Pèlerin, Raphaël, 2000.
- THEOBALD Christoph, « L'enseignement social de l'Église selon le pape François », *Nouvelle revue théologique*, 2026/2, t. 138, p. 273-288.
- « L'enseignement social de l'Église selon le pape François », in Bertrand HÉRIARD DUBREUIL (dir.), *La pensée sociale du pape François*, La Chaux-de-Fonds, Ceras – Lessius, 2016, p. 11-29.
 - *Le christianisme comme style de vie*, Paris, Cerf, 2007.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, Paris, Éd. du Cerf, 1984.
- THOMASSET Alain & Jean-Miguel GARRIGUES, *Une morale souple mais non sans boussole. Répondre aux doutes des quatre cardinaux à propos d'Amoris laetitia*, Paris, Éd. du Cerf, 2017.
- TOLSTOY Léon, *Some Social Remedies. Collected from the Recent and Unpublished Writings of Leo Tolstoy*, Christchurch, The Free Age Press, 1900.
- TOURAINÉ Alain, *Nous, sujets humains*, Paris, Seuil, 2015.
- « Union de Fribourg », in *Dictionnaire Historique de la Suisse (DHS)*, vol. 12, *Staechlin-Valier*, Hauterive, Éditions Gilles Attinger, 2011, p. 756.
- WEBER Wilhelm, « Zeitbedingtes und Bleibendes in Rerum novarum », in Anton RAUSCHER (dir.), *90 Jahre Rerum novarum*, Mönchengladbacher Gespräche, Cologne, J.P. Bachem, 1982, p. 73-88.
- [en ligne] <https://apnews.com/article/jd-vance-catholic-theology-migration-e868af574fb2e742c6ed3d756c569769>, consulté le 07.08.2025.

[en ligne] <https://www.ipcc.ch/about/>, consulté le 24.09.2025. La traduction est de l'auteur.

[en ligne] https://www.vatican.va/content/francesco/fr/letters/2025/documents/20250210-lettera-vescovi-usa.html#_ftn3, consulté le 26.08.2025.

INDEX DES AUTEURS

A

Agacinski, Sylviane, 105
Alonso-Lasheras, Diego, 56
Anger, Lucile, 141
Augustin, saint, 5, 12, 29, 67,
81, 99, 105, 125, 132, 148

B

Bacon, Francis, 104
Bartholomée de la Casas, 17,
119, 120
Basile de Césarée, saint, 67
Benoît XVI, pape, 15, 21, 59,
68, 72, 73, 75, 92, 93, 100,
134
Bernanos, Georges, 7, 94, 99,
100
Berque, Augustin, 5, 29, 30
Bichot, Jacques, 92
Biéler, André, 17
Bobin, Christian, 101, 117
Bookless, David, 140
Buttet, Nicolas, 92

C

Calvin, Jean, 16, 17
Catta, Grégoire, 14
Chenu, Marie-Dominique,
52, 53
Chrysostome, Jean S., 135
Ciotti, Luigi, 89
Collaud, Thierry, 7, 119, 125,
151
Cottier, Georges, 105

Coulange, Pierre, 4, 11, 81,
151

D

Dembinski, Paul H., 6, 11,
13, 18, 81, 92, 151
Descartes, René, 104, 105,
122, 147, 148
Descola, Philippe, 25
Dommen, Édouard, 17
Dunn, Elizabeth W., 129

E

Ellis, R. L., 104
Ellul, Jacques, 7, 96, 97, 98,
99, 100, 141
Engelhardt, Tristram H.,
105, 106

F

Fourquet, Jérôme, 51
François d'Assise, saint, 28,
36, 38, 70, 71, 74
François, pape, 3, 4, 5, 6, 7,
11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18,
19, 20, 21, 22, 23, 25, 27, 35,
36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43,
45, 46, 48, 51, 52, 53, 54, 55,
56, 57, 58, 59, 60, 63, 64, 65,
67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74,
75, 76, 77, 78, 79, 83, 84, 86,
89, 92, 93, 94, 98, 99, 100,
101, 102, 103, 105, 106, 107,
108, 109, 110, 111, 112, 113,

115, 116, 117, 121, 123, 125,
126, 127, 128, 129, 130, 133,
135, 137, 141, 147, 148

G

Garrigues, Jean-Miguel, 54
Gaziaux, Éric, 92
Gonin, Michaël, 8, 139, 148,
152
Guardini, Romano, 7, 84, 95,
100, 104, 105, 106, 107
Gunaydin, Gul, 129

H

Harris, Miranda, 146
Harris, Peter, 140
Hauerwas, Stanley, 142
Heath, D. D., 104
Hériard Dubreuil, Bertrand,
12, 14
Hernandez Martín, Ramón,
58
Hirschfeld, Mary, 56

I

Irénée de Lyon, 66, 67, 76

J

Jean XXIII, pape, 36, 37, 58,
67, 71
Jean-Paul II, pape, 15, 22, 39,
57, 68, 70, 91, 92, 99, 100,
111

K

Kostamo, Leah, 140

L

Lasida, Elena, 4, 25, 26, 29,
152
Lemoine, Laurent, 92

Léon XIII, pape, 38, 39, 56,
57, 82, 89
Léon XIV, pape, 38

M

Macklin, Ruth, 112
Manent, Pierre, 54
Marcel, Gabriel, 96, 106,
124, 133
Martínez Saavedra, Luis, 15
Mattéi, Jean-François, 109
Mauss, Marcel, 133, 134
Müller, Denis, 92

N

Nadembega, Léonard, 52
Nebel, Mathias, 92
Nussbaum, Martha, 60

O

Ogien, Ruwen, 112

P

Paul VI, pape, 37, 39, 51, 58,
63, 67, 71, 72, 82, 91, 100
Perreau-Saussine, Émile, 54
Pie XI, pape, 39, 58, 90
Pie XII, pape, 58, 90
Pieper, Josef, 117
Pierron, Jean-Philippe, 5, 29,
32
Pinker, Steven, 112

R

Raison du Cleuziou, Yann,
51
Rauscher, Anton, 57
Rauscher, Jacques-Benoît, 5,
51, 52, 56, 152
Renaut, Alain, 109
Rosa, Hartmut, 5, 29, 30, 31

Rossi di Montelera, Ernesto,
92

S

Sandstrom, Gillian M., 129
Sartre, Jean-Paul, 108
Schaeffer, Francis A., 148
Schumacher, Bernard N., 3,
7, 101, 125, 152
Segawa, Masashi, 133
Sen, Amartya, 60
Singer, Peter, 112
Slade, Francis X., 108
Smith, Adam, 122, 123, 124,
129, 135
Spedding, James, 104
Staples Lewis, Clive, 148
Swinney, Joanna, 146

T

Theobald, Christoph, 12, 33,
34, 55, 56
Thiaw-Po-Une, Ludivine,
109
Thomas d'Aquin, saint, 56,
68, 153
Thomasset, Alain, 54
Tolstoy, Léon, 140
Touraine, Alain, 109

V

Vitoria, Francisco de, 58

W

Weber, Wihelm, 57

TABLE DES MATIÈRES

Introduction : Au cœur de la crise écologique et sociale, une certaine conception de l'être humain..... 3

Bernard N. Schumacher

Réflexion systémique sur *Laudato si'*..... 11

Pierre Coulange

1. La critique d'une société dominée par la technique 12
 - 1.1 Le paradigme technocratique et sa dimension systémique 12
 - 1.2 Le paradigme technocratique et la finance..... 13
 - 1.3 L'appel à un surcroît d'éthique..... 14
2. Le lien entre les pauvres et la terre..... 14
 - 2.1 Tout est lié : l'écologie et la morale réconciliées..... 15
 - 2.2 La dimension œcuménique 16
 - 2.3 Vision systémique et anthropocentrisme situé 18
3. La recherche d'une autre manière de comprendre l'économie et le progrès..... 20
 - 3.1 La conversion et sa dimension intégrale 20
 - 3.2 Les voies de la conversion écologique : créativité et invention 21
 - 3.3 Quels enjeux pour la conversion écologique ? 22
4. Conclusion 23

Écologie intégrale : une écologie des relations..... 25

Elena Lasida

1. Trois principes 26
2. Trois échos conceptuels 29
 - 2.1 La mésologie d'Augustin Berque..... 29
 - 2.2 La résonance d'Hartmut Rosa 30
 - 2.3 L'écobiographie de Jean-Philippe Pierron..... 32
3. Trois applications..... 33
 - 3.1 La richesse..... 33
 - 3.2 La foi 33
 - 3.3 La culture..... 34
4. Conclusion 34

***Laudate Deum* : le défi de la crise climatique. Relecture chronologique et pastorale à partir d'expériences de terrain 35**

Guillermo Kerber

1. Introduction	35
2. <i>Laudate Deum</i> , déploiement de <i>Laudato si'</i>	35
2.1 Une date et un titre pas anodins.....	35
2.2 <i>Laudate Deum</i> dans le cadre de l'enseignement social de l'Église catholique.....	38
3. Entre <i>Laudato si'</i> et <i>Laudate Deum</i> : <i>Querida Amazonia</i>	39
4. Le contenu de <i>Laudate Deum</i>	41
5. La crise climatique : le constat de la science.....	42
6. De la science à l'éthique	44
6.1 Une question d'injustice.....	44
6.2 Les racines de la crise climatique	46
7. Pourquoi insister sur la crise climatique ?	46
7.1 Reconfigurer le multilatéralisme.....	47
7.2 La conversion écologique personnelle	48

Relire les positions du pape François sur l'accueil de l'étranger à la lumière de *Laudato si'* 51

Jacques-Benoît Rauscher, OP

1. Lire l'accueil de l'étranger à la lumière de la méthode de <i>Laudato si'</i> ...	52
1.1 <i>Laudato si'</i> : une encyclique qui marque l'importance de la pratique et de l'action.....	52
1.2 Une dimension moins présente dans le traitement des questions migratoires.....	54
2. Lire l'accueil de l'étranger à la lumière d'un contenu spécifique de <i>Laudato si'</i>	56
2.1 Lien entre migration et propriété des biens.....	56
2.2 Des pistes de réponses dessinées dans <i>Laudato si'</i>	59
3. Conclusion	60

La paix, chemin de conversion écologique..... 63

Prof. Luc-Thomas Somme, OP

1. Création et paix selon la Bible.....	66
2. Paix et écologie dans la doctrine de l'Église.....	67
2.1 La paix dans la doctrine de l'Église.....	67
2.2 L'écologie dans la doctrine de l'Église.....	68
2.3 L'inséparabilité de la paix et de l'écologie	69
3. La nécessité d'une conversion	70
3.1 La conversion personnelle.....	70
3.2 La conversion communautaire	71
3.3 La conversion sociale et politique	72

4. La mise en pratique de la conversion	74
4.1 Pratique spirituelle personnelle	74
4.2 Pratiques communautaires ecclésiales.....	75
4.3 Pratiques communautaires politiques et internationales.....	75
5. Dimension eschatologique : vers la paix cosmique	76
6. Conclusion : « Espère et agis avec la création »	77

La notion de « paradigme technocratique », son apport, ses composantes et ses antécédents..... 81

Paul H. Dembinski

1. Le paradigme technocratique dans <i>Laudato si'</i>	83
1.1 La croisée des chemins – la tentation technocratique.....	84
1.2 Technologie et finance : une alliance dangereuse	85
1.3 Les composantes du paradigme technocratique	86
1.4 Offrir une résistance au paradigme technocratique.....	87
2. La question technique chez les prédécesseurs de François et chez quelques auteurs chrétiens	89
2.1 Léon XIII – <i>Rerum Novarum</i> (1891)	89
2.2 Pie XII – Messages de Noël de 1953 et de 1957	90
2.3 Paul VI – <i>Populorum progressio</i> – sur le développement des peuples (1967).....	91
2.4 Jean-Paul II	91
2.5 Benoît XVI – (2009).....	92
2.6 Georges Bernanos – « La France contre les robots » (1945)	94
2.7 Romano Guardini – « La fin des temps modernes » (1950).....	95
2.8 Jacques Ellul et la dimension systémique de la technique (1977)	96
3. Conclusion – recherche de limites.....	99

Prendre soin du plus faible et « l'oindre de dignité » 101

Bernard N. Schumacher

1. La personne comprise comme <i>Homo faber</i>	103
2. La personne comprise comme sujet autonome et indépendant	107
3. L'homme est nu	110

Au-delà du paradigme technocratique, retrouver le paradigme fraternel..... 119

Thierry Collaud

1. Paradigme technocratique ou techno-économique	121
1.1 Objectivation a-relationnelle.....	122
1.2 Autosuffisance totalisante, l'exclusion de l'Autre	124
1.3 Domination captatrice	125
2. Le paradigme fraternel à retrouver	127
2.1 Relationnalité fraternelle inconditionnelle	128
2.2 Hospitalité mystérique.....	131
2.3 Don et bienveillance	133
3. Conclusion : vers un paradigme sabbatique.....	135

Va, répare notre maison commune, mais pas tout seul ! 139

Michaël Gonin

1. Introduction	139
2. Changement de paradigme.....	140
2.1. Inscrire la technique dans une perspective holistique.....	140
2.2. Se rappeler la dimension communautaire de la vie humaine.....	141
3. Les forces de la communauté.....	142
3.1. Motivation et soutien.....	143
3.2. Légitimité : je ne suis pas le seul à tâtonner dans mes questions.....	144
3.3. Partage de ressources	145
3.4. Impact local – ancrage local – lien social	145
3.5. Fondamentalement, un amour réel.....	146
4. À chaque approche sa théologie.....	147
5. Conclusion.....	149

Notice sur les contributeurs et contributrices 151

Bibliographie 155

Index des auteurs..... 165