

**CONFÉRENCE INTERNATIONALE À GENÈVE,
DU 11 AU 16 MAI 2019**

Thème général : « La Réforme verte : Eco-théologie, Education et Avenir de l'Eglise »

Sous-thème : La définition écologique du concept du « prochain » : une contribution à la sauvegarde de la création.

Avant-propos

Les Lignes qui suivent sont un extrait de notre thèse de doctorat soutenue en avril 2004, à la Faculté de Théologie et des Sciences Religieuses de l'Université Protestante d'Afrique Centrale. Elle s'intitule : « **La sauvegarde de la création : défi du Conseil Œcuménique des Eglises et jalons pour une catéchèse écologique de l'Eglise Evangélique du Congo** ».

Pour les besoins de la présente Conférence, il nous a plu de retenir le sous-thème intitulé « **la définition écologique du « prochain » : une contribution à la sauvegarde de la création** », en espérant qu'il servira tant soit peu à nourrir et à enrichir nos débats sur la question de la Réforme verte.

La tâche majeure de la présente Conférence, me semble-t-il, va consister en un approfondissement scientifique d'une thématique toute récente, du moins pour nous, au Sud, à savoir : « La Réforme verte »; une thématique qui met en évidence l'incontournable paradoxe de la nécessité absolue de « consommer » dans le processus du développement et celui de la nécessité tout autant impérieuse de « protéger » la vie. Toute la vie humaine, mieux, la vie tout court se tient et se soutient grâce à la gestion de ce paradoxe.

Comment la définition écologique de la notion du « prochain » peut-elle contribuer à une gestion responsable dudit paradoxe et à la sauvegarde de la création ?

Les lignes qui suivent s'agencent de la manière suivante :

I. Définition écologique de la notion du « Prochain »

- I.1. Le « prochain » dans la Bible
- I.2. L'incarnation : une affirmation pratique de la notion écologique du « prochain »

II. Les prérequis de la sauvegarde de la création

- II.1. Une éthique écologique
- II.2. Une éthique de vie
 - II.2.1. La vie comme projet de Dieu
 - II.2.1.1. Le concept de vie
 - II.2.2. La vie comme une réalité à respecter
- II.3. Une éthique de l'humain
 - II.3.1. Promotion de la notion de responsabilité

Conclusion

L'articulation des notions écologiques et eschatologiques implique le recours à des attitudes nouvelles mues par l'Esprit Saint et fondées sur une nouvelle définition des rapports entre les créés. Elle accrédite une espérance eschatologique et écologique fondée sur Jésus-Christ en lequel le monde attend son renouvellement. Elle institue un amour fondé sur l'espérance dans la nouvelle création de

toutes choses et postule conséquemment une définition écologique de la notion du « prochain », comme prérequis incontournable dans l'entreprise de sauvegarde de la création. A quoi se rapporte-t-elle dans la perspective de la catéchèse écologique ?

I. Définition écologique de la notion du « Prochain »

I.1. Le « prochain » dans la Bible

La Torah prescrit d'aimer le prochain (*Lév. 19 : 18^b*), d'aimer aussi l'étranger assimilé (*Deut. 10 : 18 -19 ; Lév. 19 : 33 - 34*) dans lequel, plus tard, on reconnaîtra le prosélyte. Elle exhorte aussi à venir en aide à l'ennemi privé israélite (*Ex. 23 : 3 - 4*). Mais, elle ne va pas plus loin. Le judaïsme contemporain de Jésus et des apôtres a beau parfois étendre le champ d'application de l'amour, celui-ci ne va jamais jusqu'à inclure les adversaires du peuple juif. Ceux-ci restent des ennemis et l'on ne saurait faire autrement que de les haïr.

Pour Jésus, le prochain inclut de tels ennemis. Il ne s'agit pas d'une contradiction par rapport à l'Ancien Testament : ni Jésus, ni les apôtres ne manifestent leur conscience de remplacer la loi par quelque chose d'entièrement neuf et, quoique nulle oreille juive n'ait guère pu entendre « Aimez vos ennemis » sans évoquer Lévitique 19 : 18b, on ne saurait voir ici un nouveau précepte venant se substituer à l'ancien. Le champ d'application est tel qu'il liquide la notion même de loi, dont le propre est de fixer et de définir. Au lieu d'une norme, l'ordre « *Aimez vos ennemis* » est la formule symbolique de l'absence de toute norme, de l'étendue sans limites du domaine de l'*agape*. Ainsi, quand Jésus fait appel à la bonté de Dieu, égale pour tous, bons ou mauvais, la démonstration perd sa banalité du moment qu'on l'inscrit dans le contexte sotériologique du Nouveau Testament : la « *grâce* », par laquelle Dieu vient sauver les hommes pécheurs « *à domicile* » en quelque sorte (*Mc 2 :15 -17 ; Lc 19 : 5 -10*) et sans préalable de leur part, les hommes eux-mêmes ne sauraient la méconnaître dans leurs rapports avec leurs semblables (*Mat. 18 : 23 - 36*). A cet effet, Simon Legasse écrit :

« Ici, il est impossible de faire des distinctions, d'établir a priori qui est légitimement aimable et qui ne l'est pas. Celui qui adhère au Dieu de Jésus ne peut que confesser l'universalité prévenante de l'amour. Tous peuvent, tous doivent être aimés : même les Romains, même Pilate, même César »¹.

C'est dans ce sens qu'on peut comprendre le commandement de l'amour de Dieu et du prochain. Or, qui aime Dieu fait nécessairement sien son plan sur le monde et, si ce plan embrasse d'un même amour sauveur l'humanité entière, il s'ensuit que celle-ci sera l'objet de l'amour de celui qui aime Dieu. L'idée principale de la prédication de Jésus est le Règne de Dieu, « *cette immédiate entreprise de Dieu sur le monde, désormais devenue proche par la parole de son annonciateur* »².

Traditionnellement, la catéchèse chrétienne semble ne définir le prochain que dans les limites de « *quiconque a besoin de toi* »³, quiconque se place devant soi ou, comme le dit Eric Fuchs, « *c'est toi qui entends le commandement, en tant que tu t'approches de celui qui a besoin de toi* »⁴. Jules Marcel Nicole ne s'en démarque guère, même lorsqu'il exhorte, en ces termes, à une extension des implications de l'amour du « *prochain* » :

« Notre amour doit s'étendre bien au-delà, à nos voisins, à ceux que nous rencontrons occasionnellement, y compris nos ennemis et nos

1 LEGASSE, S., « *Et qui est mon prochain ?* », Cerf, Paris, 1989, p. 143. Pour répondre à la question « Qui est mon prochain ? », Simon LEGASSE pose pour évidence l'amour du prochain comme loi fondamentale de l'Eglise, avant de s'interroger sur ses limites, d'en présenter tant l'origine vétéro-testamentaire que l'accent radicalement néo-testamentaire de l'amour de l'ennemi.

2 PERROT, Ch., *Jésus et l'histoire*, Collection « Jésus et Jésus-Christ », N° 11, Desclée, Paris, 1979, p. 236.

3 LEGASSE, S., *Op. cit.*, p. 147.

4 FUCHS, E., *L'Ethique protestante. Histoire et enjeux*, Les Bergers et les Mages/Labor et Fides, Paris/Genève, 1990, p. 103.

persécuteurs. C'est en allant jusque-là que nous nous montrons vraiment les fils de notre Père céleste, qui est bon pour les justes et les injustes »⁵.

Cette acception nous paraît quelque peu restrictive en ce qu'elle ne semble se rapporter qu'à l'homme comme unique point de convergence de l'amour, l'unique objet. Elle ne fait aucunement allusion au reste de l'univers qui, à l'instar de l'homme, « *souffre les douleurs de l'enfantement* » (Rom. 8 : 22) et qui, de ce fait, requiert l'aimable attention de l'homme. S'il est établi que l'univers croule sous le poids du péché et de ses conséquences, il va de soi que le plan de salut initié par Dieu n'est pas une exclusivité de l'homme. Ce dernier doit être pris comme un paradigme, donc celui à travers lequel le salut est appelé à se répandre au reste de l'univers créé. La notion du prochain revêt ainsi une connotation ou, mieux, une dimension beaucoup plus étendue, beaucoup plus élargie, une dimension écologique. L'homme, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, n'est plus, dès lors, son unique « prochain », mais aussi tout ce qui l'entoure.

Eric Fuchs semble lui aussi focaliser son regard sur cette acception restrictive qui voudrait que l'on ne pense qu'à l'homme chaque fois qu'il est question de la notion du « prochain ». En effet, il affirme :

« L'exigence de reconnaître la limite, c'est en fait l'exigence de reconnaître l'autre comme sa limite ; c'est du coup accepter d'être avec autrui et non contre lui, pour faire alliance avec lui. La promesse de la vie est indissociable de l'acceptation de l'exigence de la reconnaissance d'autrui »⁶.

La reconnaissance de la limite suppose la reconnaissance de l'existence d'autrui. Or, cet « *autrui* » ne saurait, à notre avis, se résumer qu'à l'homme seul. Qu'est-ce qu'*autrui*, si ce n'est autre que celui ou ce qui est autre que soi ? Cet « *autre-que-soi* » est celui sans lequel « *je* » n'est pas. Il est pierre, colibri, nénuphar, baobab, hareng, bananier, cocotier, fourmi, calao, homme, femme, etc. en situation. Perpétuellement en tension avec, « *je* » se détermine en pleine humanité dans ses tâches prêtres et diaconales, dans un univers où, autour de soi, tout s'interpelle. L'existence humaine ne se détermine et ne s'éclaire que par rapport à cet « *autre-que-soi* », par rapport au « *prochain* ». Pourquoi le perroquet et la tomate ne seraient-ils pas les « prochains » de l'homme, au même titre que l'épouse du souverain, la fille du maçon, le pêcheur du village ou que le fils ou la fille du voisin ? D'un point de vue terre-à-terre, le prochain peut se définir comme ce qui nous est proche, à portée de main ou du regard, le créé. Jésus semble l'insinuer dans sa parabole du bon Samaritain (Luc 10 : 25-37 ; Mt 22 : 34-40) qui s'est fait le prochain de la victime tombée à terre. Olivier Abel affirme, à ce propos :

« On a d'ailleurs ici la catégorie éthique la mieux construite pour les victimes proches et lointaines des défis écologiques, car dans cette histoire la victime n'est pas « qualifiée » et peut-être n'importe qui (et nous ajoutons "n'importe quoi"), en toute universalité, mais elle est montrée comme étant là, dans sa corporéité souffrante et sa singularité »⁷.

L'absence d'une qualification de la victime se présente comme une brèche ouverte à toute adaptation. L'anonymat de la victime peut revêtir ici une valeur paradigmatique. Voilà qui exige une définition écologique de la notion du prochain laquelle, tant soit peu, rejoint les aspirations de Saint François d'Assise qui « *voyait en d'autres créatures ses semblables : la terre comme sa mère, les animaux, les oiseaux, les plantes comme ses frères et ses sœurs* »⁸. Refuser à l'univers créé l'attribut

5 NICOLE, J.-M., *Précis de Doctrine Chrétienne*, Institut Biblique de Nogent, Nogent-sur-Marne, 1998, p. 221.

6 *Ibid.*, p. 104.

7 Olivier, Abel, « Le défi de l'homme à la nature », in *Les Protestants face aux défis du XXI^e siècle, Actes du colloque du 50^e anniversaire du journal « Réforme »*, Labor et Fides, Genève, 1995, p. 112.

8 NJOUENWET KOP, B., *L'Eglise face au problème de l'écologie : une étude éthique pour la sauvegarde de la création*, Mémoire de Maîtrise, F.T.P., Yaoundé, 1996, p. 37.

de « prochain » de l'homme consacre des attitudes et des comportements regrettables dans le commerce des rapports entre les êtres et les choses. Il en est de même d'une tentative de restriction ou de limitation de ladite notion à l'homme.

L'incarnation du Christ semble constituer, à notre humble avis, la grille de lecture susceptible d'aider à décrypter la conception écologique de la notion du « prochain ».

1.2. L'incarnation : une affirmation pratique de la notion écologique du « prochain »

Comme articulation catéchétique, la définition écologique de la notion du « *prochain* » renvoie à l'incarnation de Jésus, grille de lecture conduisant à son intelligence, à son décryptage et à son accréditation dans le champ théologique. L'acte d'incarnation décrypte et éclaire le paradoxe du «*Créateur devenu créature, en vue du salut de la création* »⁹.

En effet, si le salut de l'homme a été rendu possible grâce à l'incarnation de Dieu le Fils, celui de l'univers tout entier passe par l'abaissement de l'homme. L'incarnation de Dieu le Fils signifie que Jésus-Christ a assumé le schéma qui passe par la naissance, la croissance, l'existence humaine, la passion et la mort. Qu'est-ce à dire concrètement ? Par l'affirmation de l'incarnation, l'Eglise proclame que l'infiniment grand est devenu infiniment petit ; que le Créateur est devenu une « créature », pour sauver la création ; que le Christ Jésus récapitule en son corps la création entière qui, désormais, peut accéder au salut que Dieu accorde. L'incarnation signifie que Dieu, en Jésus-Christ, s'est fait Homme, pour sauver l'homme ; qu'il s'est librement humilié, au point de s'identifier à une "créature", pour sauver la création. Si l'incarnation est le prix payé par le Seigneur Dieu pour le salut du monde, que servirait-il à l'homme le refus de la reconnaissance du statut de « prochain » au reste de l'univers ? Mais l'incarnation signifie aussi que désormais l'homme a été accrédité auprès de Dieu dont il est devenu « *l'Autrui* ». Ainsi, l'homme, « *Autrui-de-Dieu* »¹⁰, devient le paradigme du salut de l'univers, celui dont le Créateur prend soin jusque dans les moindres détails, celui par lequel le salut transite pour s'étendre au reste de l'univers. S'il est admis que Christ en lui-même récapitule le monde, en l'incarnation, il porte l'homme et, par ricochet, le monde.

Au risque de nous répéter, nous affirmons avec Kā Mana :

« Le principe d'incarnation a consisté pour Dieu à prendre toute la mesure de la destinée humaine, à partager la réalité de l'homme, profondément et intégralement, de manière à ce que rien de ce qui relève de l'humaine condition ne lui soit étranger. Non seulement sa parole s'est faite chair, mais elle est devenue nous, le corps de notre propre corps, la chair de notre chair, le souffle de notre souffle, la parole de notre propre parole, la Face humaine de ce Dieu qui nous aime. »¹¹

L'incarnation récapitule tout l'univers créé en le corps de Jésus de Nazareth, le sanctifie et lui ouvre une destinée. L'incarnation revêt une valeur hautement sacrificielle tant pour l'homme créé à l'image de Dieu que pour l'univers entier. L'idée de la reconnaissance du « prochain » en le créé ne suggère guère la conformation de l'humain à la bestialité, à la « *végétalité* », encore moins son égalité avec le créé, mais bien plus la reconnaissance de toute la création comme co-créature, son prochain, son « *semblable* »¹². Il ne s'agit ni plus ni moins d'une confusion qui conduirait à accréditer la croyance en la métempsycose ou en la réincarnation. Autrement dit, la légitimation de la définition écologique de

⁹ NSOUAMI, P., *L'Eglise Evangélique du Congo et l'herméneutique de la sauvegarde de l'environnement*, Mémoire de Maîtrise en Théologie, Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé, Yaoundé, 1998, p. 59.

¹⁰ KANGUDI Kabwatila, « Inculturation et libération en théologie africaine », in *Théologie africaine. Bilan et perspectives, Actes de la Dix-septième Semaine Théologique de Kinshasa, 2-8 avril 1989*, Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa, 1989, p. 206.

¹¹ KĀ MANA, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, KARTHALA, CETA, CLE, HAHO, Paris, Nairobi, Yaoundé, Lomé, 1994, p. 216.

la notion du « prochain » ne repose nullement sur un prétendu respect envers la plante, la bête, le fleuve ou en une quelconque créature en laquelle l'on verrait un homme antérieurement décédé et revenu à la vie sous une autre apparence. Loin de là ! Il ne s'agit ni plus ni moins que de la reconnaissance du statut de créé et de l'assomption des conséquences inhérentes. Cet exercice est un véritable acte d'amour ; une véritable kénose.

Tout acte salvateur dépourvu d'amour vrai repose, en effet, sur des fondements fragiles. L'amour suppose un sacrifice, un deuil, un anéantissement de soi, une mort à soi au profit du bonheur d'autrui. Le sacrifice inhérent à notre démarche suppose un regard neuf sur la tomate, l'hirondelle, la rivière, le manguiier, la termite et autres entités biotiques ou abiotiques, leur acceptation dans le cercle des co-créatures, tant dans l'ultime but de la conservation de leur espèce que dans celui de l'espérance eschatologique. Il s'agit de lire la gloire de Dieu dans la création elle-même et de nous interroger sur notre responsabilité vis-à-vis d'elle. D'une telle lecture, il s'ensuit que notre relation renouvelée avec la nature nous oblige à reconnaître que notre vie se trouve en solidarité avec d'autres vies. Schweitzer, le médecin de Lambaréné, affirme à ce propos :

« Cette notion approfondie de la vie ne nous permet pas de nous en tenir à la solidarité avec notre espèce, mais elle nous demande de l'étendre à toute vie à laquelle nous pouvons reconnaître à un degré quelconque une ressemblance avec celle qui est en nous »¹³.

L'extension de la solidarité des humains à toute vie semble constituer l'idée force qui sous-tend la pensée de Schweitzer. Le décryptage de cette acception se situe dans la manière dont Moltmann paraît dégager le caractère imbriquant et interdépendant des composantes de la vie, lorsqu'il écrit :

« ... Rien dans le monde, n'existe, ne vit et ne se meut par soi. Tout existe, vit et se meut dans l'autre, l'un dans l'autre, l'un pour l'autre, dans les structures cosmiques de l'Esprit divin. Ne peut donc être appelée « fondamentale » que la communauté de création dans l'Esprit lui-même »¹⁴.

Moltmann insiste sur une certaine interdépendance des éléments constitutifs de la création. Cette communauté de création et de destin constitue l'une des raisons qui fondent la reconnaissance en l'autre, non pas un vulgaire fait de Dieu, mais bien plus, une co-créature, notre « prochain ». Mais cette communauté de création qui trouve son origine en l'Esprit ne se conçoit que par rapport à une destinée portée vers le royaume éternel. C'est pourquoi il affirme :

« Tout ce qui arrive de la part de Dieu a cette direction qui, de la création originelle, renvoie au royaume éternel. Car Dieu ne crée pas le monde pour la corruption et la mort, mais pour sa gloire et donc pour la vie éternelle »¹⁵.

Dans son acception écologique la notion du « prochain » fonde l'éthique des liens et dépasse les limites humaines que semble lui assignées David Bosch qui dit :

« Dans un monde où les gens sont interdépendants et où chacun existe dans un réseau de relations inter-humaines, il est absolument indéfendable de limiter le salut à l'individu et à sa relation personnelle avec Dieu. La haine, l'injustice, l'oppression, la guerre et les autres formes de violence sont des manifestations du mal ; se soucier de l'humain, vouloir vaincre la famine, la

12 Terme propre à Saint François d'Assise. Cf. GOBRY, Iv., *S^t François d'Assise et l'esprit franciscain*, Ed. du Seuil, Paris, 1957, pp. 76-79.

13 SCHWEITZER, A. cité par JOY, C. R., *Albert Schweitzer. Une anthologie*, Payot, Paris, 1950, p. 47.

14 MOLTSMANN, J., *Dieu dans la création*, Les Editions, du Cerf, Paris, 1988, p. 25.

15 *Ibid.*, p. 167.

maladie et la perte du sens, fait partie du salut que nous espérons et auquel nous travaillons »¹⁶.

Le discours de Bosch semble ne s'intéresser qu'aux rapports interpersonnels caractérisés par l'expression plurielle des contre-valeurs. Aussi paraît-il passer sous silence les rapports de l'homme à la nature.

II. De la contribution de la définition écologique du « prochain » à la sauvegarde de la création

Dans cet univers où la question écologique innove les rapports, où la notion du prochain s'étend à toute la création, au point que « *chacun est le prochain de l'autre* », l'institution d'une éthique écologique passe pour une nécessité impérieuse.

II.1. Une éthique écologique

La question éthique est à proprement parler celle du bien et du juste ; elle est davantage que la morale, la coutume, la probité civique, autrement dit, elle se présente comme la question de l'exigence limitée par opposition aux exigences illimitées qui s'expriment dans la morale, la coutume et la loi. La question éthique est en soi une interpellation à chercher, de façon non-conformiste par-delà les coutumes établies et les lois en valeur, « *ce qui est bien et juste, ici et maintenant* »¹⁷.

D'un point de vue écologique, l'éthique a pour tâche d'esquisser une définition de nos responsabilités en matière d'environnement.

Otto Schäeffler-Guignier pose la question de savoir si la nature est un vis-à-vis envers lequel nous serions directement responsables. Y a-t-il un devoir de respect de la nature indépendamment de son importance pour les humains ? Pour y répondre, il se réfère à un essai de systématisation des réponses proposées par le philosophe allemand Klaus Michael Meyer-Abich en huit cercles concentriques qui sont huit formes de responsabilité directe en éthique¹⁸ :

1. *Tout un chacun n'est responsable qu'envers lui-même ;*
2. *Tout un chacun est responsable envers lui-même, envers sa famille, ses amis et ses connaissances, ainsi qu'envers leurs ascendants directs ;*
3. *Tout un chacun est responsable envers lui-même, envers ses proches et ses concitoyens, respectivement envers le peuple auquel il appartient, y compris le patrimoine immédiat du passé (éthique ethnocentrique) ;*
4. *Tout un chacun est responsable envers lui-même, envers ses proches et son peuple ; ainsi qu'envers toutes les générations actuellement en vie de l'humanité tout entière ;*
5. *Tout un chacun est responsable envers lui-même, ses proches, son peuple, l'humanité actuelle et tous les ascendants et descendants, donc envers l'humanité tout entière (éthique anthropocentrique) ;*
6. *Tout un chacun est responsable envers l'humanité tout entière et tous les êtres vivants doués de conscience (individus et espèces ; éthique psychocentrique) ;*
7. *Tout un chacun est responsable envers tout ce qui vit (individus et espèces ; éthique biocentrique) ;*

¹⁶ BOSCH, D., *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Karthala et autres, Paris, 1995, p. 480.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Cf. SCHÄEFFLER-GUIGNIER, O. , « Le concept de nature en Ethique de l'Environnement », in *Ethique et Nature*, Labor et Fides, Genève, 1992, pp. 123-148.

8. *Tout un chacun est responsable envers tout (éthique holocentrique).*

L'on constate que plus on élargit le bénéfice du droit au-delà de l'humain et moins ces droits seront opératoires. Comment chercher à respecter tous les individus qui s'étalent dans mon chemin, sans tomber dans le scrupule permanent ?

Telle quelle, la démarche de Meyer-Abich risque fort d'aboutir à la conclusion que c'est une faute d'exister.

Entre un tel pragmatisme et un fondement contestable des droits de la nature sur une échelle ontologique, la voie proposée est celle du partage – en débat – des convictions du type de la normativité interpellatrice suscitée par la rencontre des phénomènes naturels dans leur diversité. Une reprise critique de l'éthique schweitzérienne dont le débat circonstancié avec l'héritage philosophique occidental est rarement relevé semble d'un grand intérêt pour cette recherche.

Que l'éthique écologique penche sur le biocentrisme ou sur l'anthropocentrisme, l'idéal consiste à nous interroger sur « *ce qui est bien et juste, ici et maintenant* », et qui satisfait pleinement la triple relation de verticalité, d'horizontalité et d'altérité qui sous-entend notre existence.

L'éthique écologique aiderait, à coup sûr, à relever le défi de la responsabilité chrétienne, thème cher au réformateur Jean Calvin¹⁹.

Mais la réflexion éthico-écologique ne saurait occulter l'échelle des valeurs africaines qui tient l'homme pour le centre vital, la relation ou communion pour la pierre angulaire, la vie pour l'absolu et la solidarité pour le cordon ombilical de la condition humaine²⁰. Ceci suppose une éthique de vie.

II.2. Une éthique de vie

De nos jours, la conception écologique de la nature de l'humanité et de Dieu s'est développée en réaction, premièrement face à la crise écologique ; deuxièmement contre l'incapacité de la conception disjointe à montrer la voie d'une société écologiquement viable et socialement juste ; et, troisièmement, contre l'impossibilité de la conception scientifique et technique du monde à rendre compte de ce qui est le plus important dans l'existence²¹. Birch estime que « *le modèle écologique de la nature, de l'humanité et de Dieu implique une éthique qui englobe le monde des valeurs, tout entier, et particulièrement la valeur de la vie* »²². L'éthique occidentale est fondamentalement anthropocentrique. Son échelle des valeurs se fonde sur l'homme. Tout le reste est là pour notre bénéfice. La crise écologique met en relief la nature appauvrissante de cette éthique. De ce point de vue, la nature apparaît sous quatre faces, selon Birch :

1. « *La conception de la « nature – laboratoire », qui est celle des scientifiques qui veulent étudier les kangourous et les éléphants à l'état sauvage ;*
2. *La conception de la « nature – gymnase », lieu de détente et d'activités sportives ;*
3. *La conception de la « nature – cathédrale », source de plaisirs esthétiques et de renouveau spirituel ;*
4. *La conception de la « nature – entrepôt », nous y trouvons la nourriture, les vêtements et les autres produits dont nous avons besoin ».*

19 FUCHS, E., *Op. cit.*, p. 44.

20 *Infra*, p. 289.

21 BIRCH, C., « Une éthique de la vie dans une perspective écologique », in **Science sans conscience. Foi, science et avenir de l'homme**, Labor et Fides, Genève, 1980, pp. 44-45.

22 *Ibid.*

Ces quatre faces sous lesquelles apparaît la nature traduisent le véritable statut de celle-ci aux yeux de l'homme. Il n'y a l'ombre d'aucun doute si tout cela entre dans le cadre de la conception utilitaire de la nature et qui consacre une éthique de conservation de la nature « *purement instrumentale* ». Mais force est de reconnaître que les plantes et les animaux n'ont pas pour seule valeur que celle qu'ils ont à nos yeux, qu'ils en ont tant « *en eux-mêmes, pour eux-mêmes* » que « *pour Dieu* ». Notre capacité à sentir et à éprouver des sensations peut seule conférer de la valeur à toute entité créée ; ce qui n'est possible que dans un univers écologique, jamais dans un univers de mécanismes. A droit d'exister et de prospérer tout ce qui a une valeur intrinsèque. « *C'est là, dit Birch, une base solide pour une éthique de vie qui englobe celle-ci dans sa totalité* »²³.

Cependant, pensons-nous, cet anthropocentrisme de Birch ne peut s'humaniser que s'il se double de la conscience de la « *vie reçue* » dont parle Fuchs lorsqu'il affirme : « *Etre vivant, c'est recevoir la vie, jamais la posséder* »²⁴, de la conscience de la dépendance et de l'interdépendance. Dépendance du créé par rapport à Dieu, et interdépendance par rapport à l'autre, dans une relation de réciprocité et d'altérité, humus de fécondation, d'éclosion et de maturation de l'humain. La conscience de la « *vie reçue* » conduit inévitablement à nous interroger sur le sens du concept de vie.

II.2.1. La vie comme projet de Dieu

II.2.1.1. Le concept de vie

Le Robert définit la vie comme « *la durée d'existence d'un individu ou la puissance considérée comme régissant l'ensemble des événements de l'existence* »²⁵.

Selon le Dictionnaire Encyclopédique de la Bible, la vie se manifeste d'abord par le mouvement ; aussi l'adjectif « vivant » s'applique-t-il d'abord dans la Bible aux hommes et aux animaux qui se meuvent volontairement, et même à l'eau (Gen. 26 :19 ; Lévit. 14 : 5ss) ou à l'arbre (Job 14 : 7 ; Es. 11 : 1). Mais le signe extérieur de la vie animée devient bientôt la respiration, le « souffle » : perdre le souffle, c'est mourir (Job 17 : 1)²⁶.

Les traductions du Nouveau Testament rendent par le mot « vie » trois termes de la langue grecque :

1. ζωή désigne la vie qui est en l'homme, active, consciente, morale et spirituelle, et s'applique spécialement à l'idée de vie éternelle²⁷ ;
2. ψυχή a le sens de vie et d'âme (Mat. 16 : 26), en sorte que les deux notions se confondent et se recouvrent comme en certains passages de l'Ancien Testament²⁸ ;
3. βίος, le plus souvent, se traduirait mieux par « existence », pour désigner la vie terrestre, matérielle, actuelle²⁹.

Les trois acceptions de la vie intègrent notre réflexion en ce qu'elles impliquent toutes l'idée de valeur et de sens, tant du point de vue du contenu que de celui de la durée. L'expérience africaine

²³ BIRCH, C., *Op. cit.*, p. 45.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Le Robert, *Dictionnaire alphabétique de la langue française*, Le Robert, Paris, 1981, p. 805.

²⁶ Collectif, *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, tome 1, Sous la direction de Westphal, Imprimeries réunies, Valence-sur-Rhône, 1935.

²⁷ CARREZ, M. et MOREL, F., *Dictionnaire Grec-Français du Nouveau Testament*, Labor et Fides, Genève, 1988 ; Cf. D. MOUNCE, W., *The Analytical lexicon to the Greek New Testament*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1993.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

cependant ne limite guère la vie au souffle. Dans ce contexte particulier, tout est vie. C'est pourquoi la notion de l'être appelle celle de force. Car, écrit Placide Tempels, « l'être est la chose qui est force »³⁰. De toute évidence, eu égard à l'idée de complexité qu'elle implique, « ce que la vie est, aucune science ne peut nous le dire »³¹.

II.2.2. La vie comme une réalité à respecter

Il nous paraît nécessaire d'introduire nos lignes sur le respect de la vie en nous référant à la compréhension d'Albert Schweitzer pour qui la vie se pose en termes « d'affirmation et de négation »³². Par « affirmation de la vie et du monde », il entend :

« L'attitude de l'homme qui dit " oui " à la vie et au monde, de l'homme qui, considérant la vie telle qu'il en prend connaissance dans son propre être et telle qu'il la perçoit dans l'univers, l'estime comme une valeur en soi, et s'efforce, en conséquence, de la maintenir, de l'amener à sa perfection et de lui assurer son plein épanouissement »³³.

Par « négation de la vie et du monde », l'auteur entend :

« L'attitude de l'homme qui, considérant la vie telle qu'il en prend conscience en son propre être et telle qu'il la perçoit dans l'univers, l'estime dépourvue de sens et pleine de douleur, et qui en conséquence se trouve amené à annihiler la volonté de vie qui est en lui et à renoncer à toute activité tendant à créer de meilleures conditions d'existence pour lui et pour les autres êtres »³⁴.

Pour Schweitzer, toute vie est valeur en tant que manifestation de la Valeur absolue qui est Dieu saisi intuitivement dans l'expérience mystique. La vie est le fait d'être et de vouloir être de telle sorte que le monde n'est rien d'autre qu'un conflit tragique de valeurs qui ne trouve ici-bas sa solution, partielle mais nécessaire, que dans l'avènement du respect de la vie.

A l'en croire, la vie est une valeur reçue d'ailleurs, comme l'affirmera plus tard Eric Fuchs. La plénitude de son sens et de son prix ne se situe que dans son origine. Mais cette vie reçue remplit la nature. Aussi affirme-t-il :

« Plus notre regard pénètre profondément dans la nature, plus nous reconnaissons qu'elle est pleine de vie et plus nous constatons que toute vie est un mystère, et que nous sommes unis à toute vie qui est dans la nature. L'homme ne peut plus vivre sa vie pour lui seul. Nous nous rendons compte que toute vie a une valeur et que nous sommes unis à toute cette vie. De cette reconnaissance naît notre relation spirituelle avec l'univers »³⁵.

Pour Schweitzer, le respect de la vie ne saurait être envisagée sans une ultime référence à une relation spirituelle avec l'univers. Or, pareille relation ne s'origine qu'en le Créateur de toutes choses visibles et invisibles. De fait, cette référence à Dieu rend visible et lisible la notion de vie reçue.

30 TEMPELS, P. (R.P.), *La Philosophie Bantoue*, Présence Africaine, Paris, 1949, pp. 35-36.

31 SCHWEITZER, A., *Kultur und Ethik. Kulturphilosophie*, Zweiter Teil, 1923, p. 238.

32 JOY, C. R., *Albert SCHWEITZER. Une anthologie*, Payot, Paris, 1950, p. 31.

33 *Ibid.*, p. 33.

34 *Ibid.*

35 *Ibid.*, p. 39.

Fustigeant René Descartes dont le point de départ de la pensée est : « *Je pense, donc je suis* »³⁶, proposition qu'il considère comme conduisant « *irréremédiablement sur la voie de l'abstraction* », Schweitzer postule « *la donnée la plus immédiate de la pensée humaine* » qu'il formule ainsi : « **Je suis vie qui veut vivre, parmi la vie, qui veut vivre** »³⁷. Schweitzer fonde rationnellement le respect de la vie de la même manière que Descartes fonde, rationnellement, la certitude de sa propre existence. Tandis que Descartes se perd dans l'abstraction, Schweitzer reste dans le concret.

Henry Babel présente la façon dont il met en pratique ce principe du respect de la vie par l'anecdote suivante rapportée par une personne qui, un jour, prit un repas avec lui :

« Comme un petit coléoptère se promenait sur la nappe, avec précaution je tentai de l'écarter. Une main ferme s'appuya sur mon bras : « Non, pas cela : Savez-vous si vous ne lui casserez pas une patte ? Il y a quelques jours, je déjeunais avec un évêque ; sur mon veston il y avait une fourmi et, comme vous, l'évêque voulut l'écarter. J'ai protesté : « Monseigneur, on vous a appris beaucoup de choses pour devenir évêque, mais on ne vous a pas appris à écarter une fourmi sans lui casser les pattes. D'ailleurs cette fourmi est à moi, elle est sur mon veston. Laissez. » (Journal de Genève, 3 janvier 1952). »³⁸

Cette anecdote traduit la compassion de Schweitzer pour « *tous les êtres vivants* » en faveur desquels « *il intercédait le soir, dans sa prière* »³⁹.

La compassion, cependant, ne représente, pour l'éthique, qu'une base trop étroite. Le respect de la vie fait appel au sentiment d'une unité des êtres vivants entre eux, d'une communion dans la joie comme dans la souffrance. L'éthique laisse de côté toute considération de succès ou d'échec et ne se préoccupe pas de la valeur propre de son objet. Le drame du monde dans lequel la volonté de vie, divisée contre elle-même, se manifeste comme une force destructrice autant que créatrice, est une énigme insoluble. Respecter la vie signifie, en effet, respecter ma vie comme celle des autres. Albert Schweitzer écrit :

« L'affirmation de la vie est l'acte spirituel par lequel l'homme cesse de se laisser vivre et commence à se dévouer avec respect à sa propre vie, pour lui donner sa véritable valeur. Affirmer la vie c'est rendre plus profonde, plus intérieure sa volonté de vivre et c'est aussi l'exalter ».

Sa conception de la vie, d'où découle son attitude à l'égard de celle-ci, rejoint à peu de chose près la pensée africaine laquelle considère la vie comme « *la valeur par excellence à protéger et à promouvoir à tous les prix* »⁴⁰. A ce propos, Waswandi Kakule écrit :

« La vie est une valeur très prisée par les Bantous par exemple : depuis la conception jusque dans l'au-delà. C'est la raison pour laquelle les Bantous célèbrent avec faste les étapes de la vie : la grossesse, la naissance, l'initiation à l'âge adulte, le mariage, le pacte de l'amitié adulte ou pacte de

36 DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, Le Livre de poche, Librairie Générale Française, Paris, 1973, p. 129 ; Cf. Collectif, *Les Philosophes par les textes, De Platon à Sartre*, Nathan, Paris, 1989, pp. 67-71.

37 SCHWEITZER, A., *Ma Vie et ma pensée*, Albin Michel, Paris, 1960, p. 172.

38 SCHWEITZER, A., cité par BABEL, H., *La Pensée d'Albert SCHWEITZER*, Ed. H. Messeiler, Neuchâtel, sd., p. 114.

39 *Ibid.*, p. 16.

40 Nos informateurs vili de la côte congolaise, en l'occurrence M. Sylvain MAKOSSO-MAKOSSO, Ancien ministre de l'enseignement primaire et secondaire de la République du Congo, Ancien Recteur de l'Université Marien NGOUABI, et actuellement Professeur d'histoire de la même université, à Brazzaville, Entretien du mois d'octobre 1999, à Pointe-Noire.

sang, la mort et le mystère de l'habitation dans l'au-delà par le culte des Ancêtres »⁴¹.

Aussi Mulago, Mbiti, Mveng et tant d'autres considèrent-ils comme acquis le fait que toute la morale bantoue vivote autour d'une notion fondamentale qui est la vie à laquelle doivent communier l'univers, Dieu, l'homme et la société. Waswandi renchérit en citant Tshiamalenga Ntumba qui écrit :

« La vie est le bien par excellence. C'est elle qui fait l'objet du souhait le plus élémentaire et le plus courant entre Bantous : "Moyo au !" "La vie soit avec toi !". "Moyo webe au !" : "Que ta vie soit avec toi !". Elle a sa source en Dieu (...) »⁴².

En Afrique noire, en effet, c'est l'homme qui se définit tout uniquement comme « *le capital le plus précieux* »⁴³, « *l'être privilégié par excellence, à la fois centre et but de la création* ».⁴⁴ Selon cette acception, l'on a du mal à penser que l'on veuille étendre la notion de valeur de la vie au-delà de l'homme. Au regard des différentes cosmogonies africaines, Louis-Vincent Thomas et René Luneau affirment :

« Non seulement le cosmos prend souvent forme humaine, mais encore l'homme occupe le centre de l'univers et c'est pour l'homme que Dieu a créé les champs, les rivières, les animaux et les génies qui servent d'intermédiaires entre le Créateur et ses créatures. L'homme apparaît ainsi comme la valeur fondamentale, comme la valeur première, celle autour de laquelle gravitent tous les problèmes »⁴⁵.

En Afrique, la valeur de la vie se définit à travers le prisme de l'homme en tant que centre du cosmos. Cette idée se trouve renforcée chez Fabien Kangue Ewane qui, outre le fait que l'homme est le centre du cosmos, considère la vie dans une vision interférentielle. Aussi écrit-il :

« Toute vie doit être conçue comme une imbrication de cercles avec, à l'intérieur, un principe que les uns ont appelé Yahvé, Yehowah, Dieu et les autres, africains, « Si », « Hilolume », « Nji Nji », etc. Des appellations qui lui donnent sa dynamique, sa vitalité, conformément à tous les éléments de la nature. Conséquence logique : on ne peut pas regarder un arbre, une montagne, l'eau de façon différente. Ces éléments naturels sont tous chargés d'une vie qui interfère directement dans la vie de l'homme. Il y a, par exemple, à l'intérieur de l'arbre, une vie qui est en communion avec l'homme »⁴⁶.

Kangue Ewane se fait l'écho de la notion de l'ontologie dynamique ou vitaliste à laquelle Placide Tempels faisait déjà allusion, en son temps, dans son ouvrage intitulé «**La Philosophie Bantoue** »⁴⁷.

41 WASWANDI Kakule, « Ethique africaine et morale chrétienne ou inculturation de l'éthique chrétienne », in **Théologie africaine, Bilan et perspectives. Actes de la Dix-septième Semaine Théologique de Kinshasa, 2-8 avril 1989**, Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa, 1989, p. 288.

42 TSHIAMALENGA, N. cité par WASWANDI Kakule, in WASWANDI Kakule, **Op. cit.**, p. 288. Cf. TSHIAMALENGA, N., « La vision Ntu de l'homme. Essai de philosophie linguistique et anthropologique », in **Cahiers des Religions Africaines**, vol. 7, 14, 1973, p. 183.

43 THOMAS, L.-V. et LUNEAU, R., **Op. cit.**, p. 37.

44 **Ibid.**, p. 267.

45 **Ibid.**, p. 37.

46 KANGUE EWANE, F., « L'incontournable retour aux sources », in **Ecovox Dossier** N° 9, Juillet-Septembre 1996, p.13.

Le respect de la vie tel que préconisé par Schweitzer appelle quelques remarques de notre part. En effet, l'option qui consiste à protéger toute vie signifie pratiquement abstinence absolue de consommer toutes choses. Elle se présente en porte-à-faux par rapport à l'Ancien Testament où le Créateur permet à l'homme de se nourrir de « toute herbe portant de la semence et qui est sur la terre, et tout arbre ayant en lui du fruit d'arbre et portant de la semence... » (Gen. 1 : 29ss). La suite immédiate de ce texte décrit le cycle de consommation instaurée pour l'entretien de la vie, au moyen de la destruction raisonnable de la vie. Le texte stipule notamment :

« Et à tout animal de la terre, à tout oiseau du ciel, et à tout ce qui se meut sur la terre, ayant en soi un souffle de vie, je donne toute herbe pour nourriture » (Gen. 1 : 30).

Par ailleurs, l'Évangéliste Jean rapporte un épisode post-pascal où le Seigneur Jésus, que nous considérons comme la grille de lecture de la vie, s'entoure de quelques-uns de ses disciples avec lesquels il partage (mange) du poisson fraîchement capturé (Jn 21 : 1-14).

Au regard de ce qui précède, nous affirmons la nécessité absolue de « consommation » dans le processus de la protection de la vie. Toute la vie se tient et se soutient grâce à la gestion de ce paradoxe.

La perspective qu'entrevoit Albert Schweitzer relève, à notre avis, de l'ordre de la mystique, et ne saurait s'appliquer au plan biologique, matériel. Car, comme l'affirme André Beauchamp :

« Il n'est pas possible de vivre biologiquement sans consommer d'énergie et, dans le cas de notre espèce, sans manger ni polluer d'une quelconque manière. La pollution zéro, la consommation zéro, la modification zéro du milieu sont un idéal impossible »⁴⁸.

La pensée d'Albert Schweitzer est une symbiose de l'éthique théologique avec l'éthique philosophique. Parlant de la pensée de Schweitzer, Otto Schäeffler-Guignier écrit :

« L'éthique du respect de la vie est en même temps interprétée comme une concrétion de l'idéal philosophique d'humanité et comme un élargissement universaliste de l'idéal religieux d'amour du prochain »⁴⁹.

En d'autres termes, l'éthique du respect de la vie justifie l'humanité des humains et fonde la différence avec la bestialité, par le biais de la fibre religieuse.

Dans un certain sens, l'attitude de Schweitzer nous paraît assez proche de la mentalité africaine et adaptée à celle-ci par rapport au prix qu'elle attache à la vie entendue comme valeur absolue. Il établit une hiérarchie de valeur puisque, pour lui, toute atteinte à la vie n'est admissible que dans la mesure où elle s'avère nécessaire à la promotion des valeurs supérieures : la justice, la fraternité, la paix. Sa vie vaut davantage que celle de la bête sauvage prête à le dévorer : elle est nécessaire à d'autres vies comptant sur elle pour se développer. Dieu est la valeur absolue. Cette position nous rapproche de Le Senne que cite Henry Babel en ces mots :

« Chaque valeur (intellectuelle, artistique, religieuse) est une expression de la Valeur ; la valeur morale elle-même ; elle manifeste la Valeur absolue en

47 Cf. TEMPELS, P. (R.P.), **La Philosophie Bantoue**, Présence africaine, Paris, 1949, pp. 35-36. Dans cet ouvrage, il distingue deux ontologies : l'une dynamique (l'ontologie africaine, fondée sur les sens), l'autre statique (l'ontologie occidentale, fondée sur le cartésianisme). TEMPELS pense, en effet, que « la force est inséparablement liée à l'être et c'est pourquoi ces deux notions demeurent liées dans leur définition de l'être » ; ainsi, « pour le Bantou, l'être est la chose qui est force ».

48 BEAUCHAMP, A., **Pour une sagesse de l'environnement**, Novalis, Ottawa, 1991, p. 91.

49 SCHÄEFFLER-GUIGNIER, O., **Op. cit.**, pp. 14-15.

ce que celle-ci doit être voulante, en l'espèce se faire volonté de l'Esprit divin, source et modèle de toute liberté actualisant la valeur »⁵⁰.

Pour Le Senne, la valeur n'a de valeur que lorsqu'elle se justifie dans sa référence à la Valeur absolue, source de toutes choses. Mais Gusdorf critique cette position, estimant qu'elle « *disqualifie tout ce qui, dans l'activité des hommes, ne se réfère pas à la transcendance divine* » et qu'elle « voue la destinée humaine à l'hétéronomie ».⁵¹

L'histoire de l'humanité cependant trahit de manière cinglante la pensée schweitzérienne du respect de la vie. De la traite négrière à l'exploitation sauvage des ressources naturelles dans le monde en général, et en Afrique en particulier, en passant par les deux guerres mondiales et le génocide rwandais, tout porte à croire que l'homme prône l'affirmation de la vie à travers des actes paradoxaux qui en nient la pertinence et en démentent formellement la sincérité. Ses traits de caractère le rapprochent de la propension à décider de la vie, tendance à laquelle s'oppose le Conseil Œcuménique des Eglises, à travers son programme dit « ***Théologie de la vie*** ». Parlant de ce dernier, dans sa relation intime avec la nouvelle évangélisation, Kä Mana affirme :

« Il véhicule la conviction que ce dont il est question dans la nouvelle évangélisation, c'est de la vie en tant que telle. C'est elle qui est menacée. C'est elle qui est détruite. C'est elle qui nous impose des devoirs nouveaux face à l'environnement, face à l'économie, face à la politique, face à la crise sociale, face aux exigences morales et aux impératifs moraux : devoirs de semer le Christ comme énergie de la transformation de ces champs d'existence qui doivent devenir des véritables lieux d'épanouissement de la personne et de la société. Vivre selon l'utopie chrétienne devient ainsi un axe essentiel de l'effort missionnaire : travailler pour que la promesse de la vie en abondance en Christ ne soit pas un vain mot ni une vaine illusion »⁵².

De ce point de vue, la promotion et l'épanouissement de la vie se conçoivent comme des exigences et des impératifs qui requièrent un nouveau regard fécondé et mû par un solide ancrage de la société en Christ.

Toutefois, la vie se conçoit comme une valeur subordonnée à la Valeur absolue et en laquelle elle s'origine. Elle est une, plurielle, polysémique et polymorphique. Son origine seule se devrait de donner un sens à sa respectabilité. Nonobstant l'attitude des Occidentaux à l'égard de la vie, la notion de respect de la vie a l'avantage d'éveiller notre conscience sur toutes les composantes biotiques et abiotiques qui peuplent notre univers d'existence. La vie est à promouvoir et à protéger.

Dans cette nature toute imprégnée de vie, une éthique de l'humain devrait se peaufiner, s'affiner et s'affirmer.

II.3. Une éthique de l'humain

Pour l'Écriture, l'homme n'est homme que lorsqu'à la condition de souscrire à trois reconnaissances, selon Eric Fuchs :

1. La première est celle de la « *précédence* » de la Parole créatrice de Dieu. Ici se pose le problème de son origine, avec la double indication : celle du « *désir d'un Autre de le vouloir vivant* », et celle de l'inaccessibilité du « *lieu originaire qui ne lui appartient pas* ». L'homme ne peut donc pas

50 LE SENNE, R. cité par Henry BABEL, ***La Pensée d'Albert SCHWEITZER***, Ed. H. MESSEILLER, Neuchâtel, sd., p. 210.

51 GUSDORF, G., ***Traité de l'Existence morale***, Paris, 1949, pp. 104-105 ; Cf. BABEL, H., ***Op. cit.***, p. 210.

52 KÄ MANA (2000), ***Op. cit.***, p. 161.

accéder à l'humain sans faire confiance à la promesse qui repose sur son existence. Si la première indication est la conséquence de la priorité de la promesse, la deuxième, quant à elle, empêche toute identification imaginaire avec l'Origine. L'homme est « à l'image de Dieu », c'est-à-dire à l'image de Celui dont il est justement impossible, et interdit, de se faire une image. Ainsi, la vérité de tout homme est de l'ordre de la Parole, et non de la représentation. La Parole de « l'Autre » m'institue comme un vivant.

2. La deuxième reconnaissance est celle de « l'interdépendance ». C'est ce qu'indique dans sa dimension symbolique le fait que l'être humain soit sexué. L'homme n'est pas seul, et il n'est pas tout. Si la Bible postule que l'être humain est d'emblée créé homme et femme (*Genèse 1 : 27*), c'est bien pour souligner ses deux réalités conjointes : l'homme est toujours cohumanité, il est comme tel toujours affronté à la question de la limite.

« Penser l'interdépendance à partir de l'existence sexuée, c'est comprendre qu'elle est à la fois relation de similitude et de différence ».⁵³ Être homme face à une femme, c'est en effet reconnaître qu'il n'y a de relation possible et de désir mutuel que parce qu'il y a à la fois commune appartenance au genre humain et manière spécifique, de vivre cette appartenance.

La reconnaissance de l'interdépendance fonde aussi à la fois l'égalité des droits et le droit d'être reconnu dans sa spécificité, dans sa différence. « Autrui est à jamais le partenaire, autre moi-même et autre que moi-même, qui m'apprend la réciprocité et l'altérité »⁵⁴. C'est par le tissage de ces liens entre similitude et différence, réciprocité et altérité, que se construit la communauté humaine, sous les diverses formes de la famille, de l'Etat, de la profession, etc.

3. La troisième reconnaissance qui conditionne la réalisation de l'humain est celle de la « responsabilité ». L'homme suscité par la Parole, interpellé par la parole d'autrui, doit assumer la responsabilité de sa réponse. Répondre « à » et répondre « de ». Ce qui caractérise l'homme, c'est sa capacité de répondre, d'être responsable. En y consentant, il se constitue comme cet être dont la vocation est de répondre à la question de la vérité, qui lui est toujours posée dès qu'il accepte d'entrer en relation avec autrui. L'homme existe donc quand il consent à reconnaître ce qu'implique nécessairement sa situation de précédence, d'interdépendance et de responsabilité. C'est-à-dire quand il se laisse revendiquer par l'Autre⁵⁵.

La théorie d'Eric Fuchs conforte l'expérience africaine antique de la vie sous-tendue par la verticalité (*la précédence*), l'horizontalité (*l'interdépendance*) et l'altérité (*la responsabilité*). La sagesse Kongo résume, quant à elle, les trois reconnaissances dans le proverbe suivant : « *Bole bantu, bukaka nsongo* » qui veut dire : « *Les hommes sont deux, la solitude est le pire des maux* ». Cet autre des Villi n'en dit pas moins : « *Mu-tu lumonio lufoti* » : « *L'être humain est une liane* » (il est apparenté avec ses semblables comme une liane est enchevêtrée à tous les végétaux)⁵⁶. Il en ressort l'idée de sociabilité, de communion, d'associativité et de complémentarité humaine qui commande la tension réciproque.

En somme, l'homme n'existe que lorsqu'il se reconnaît précédé par Dieu. L'homme est suscité dans sa vérité par une parole qui vient à lui. En théologie chrétienne, l'homme est donc important car il est l'expression d'une volonté qui le précède et c'est pour cela qu'elle (la théologie chrétienne) s'oppose au destin et au déterminisme. L'existence humaine est théologiquement positive, l'homme n'étant ni à son origine ni son origine. Il est l'image de cet Autre.

Et cet homme tendu vers l'autre, comment exerce-t-il sa vocation à répondre « à » et « de », dans la perspective concrète de la « *diaconie écologique* » ?

II.3.1. Promotion de la notion de responsabilité

53 BIRCH, C., *Op. cit.*, p. 45.

54 *Ibid.*, p. 107.

55 FUCHS, E., *Op. cit.*, p. 107.

56 HAGENBUCHER-SACRIPANTI, F., *Op. cit.*, p. 51.

Qu'est-ce que la responsabilité, et comment s'exprime-t-elle dans le champs écologique ?

Eric Fuchs pense que le modèle classique de la Réforme, clé d'interprétation éthique de l'Écriture, est composé de trois éléments qui forment un système :

« (...) une certaine compréhension de l'homme (anthropologie), une forte valorisation de la Loi (nomologie) et une concentration sur la figure du Christ comme paradigme éthique (christologie) »⁵⁷.

Ici se trouvent résumées trois propositions essentielles (qu'Eric Fuchs se plaît à appeler *reconnaisances*) auxquelles nous avons fait allusion dans les lignes précédentes, ce sont : *la prééminence, l'interdépendance et la responsabilité*. L'homme est un être créé. Il se meut dans un univers qui l'a précédé et qui l'a formé, un univers qui le porte à se tourner vers. D'où l'interdépendance, laquelle le situe en constante tension à répondre à autrui. Toute l'expérience humaine se joue dans la gestion de « *l'affrontement à la limite qui peut soit conduire au refus et à la violence, soit ouvrir à la dimension de l'altérité* ».⁵⁸

L'éthique comme responsabilité personnelle concerne la prise en compte de la réalité corporelle : c'est la responsabilité envers soi. Le corps doit être maintenu en vie et en bonne santé. Le corps a des droits qu'il faut protéger. C'est pour cela que Dietrich Bonhoeffer s'est élevé au milieu du 20^e siècle contre la conception d'un certain protestantisme qui tendait à négliger le corps :

« La vie corporelle que nous recevons sans y être pour rien porte en elle le droit à la conservation (...) Parce que les droits s'éteignent avec la vie, la conservation de la vie corporelle est la base de tous les droits naturels et revêt ainsi une importance particulière. La vie corporelle est une valeur en soi »⁵⁹.

Elle s'exprime dans les joies du corps : l'habitation, l'alimentation, l'habillement, le repos, les jeux, la sexualité qui sont les avant-goûts de la joie éternelle (*Eccl. 2 : 24 ; 3 : 12 ; 9 : 7*).

Le désir légitime de satisfaction des joies du corps se doit d'être mû par l'exercice du sens de responsabilité. En effet, appelé à répondre à et *de*, l'homme est responsable de ses actes.

Théologiquement, l'homme Sartrien n'existe pas, c'est-à-dire l'homme qui est le produit de ce qu'il veut être ou devenir. Autrement dit, l'homme qui fait ce qu'il veut faire. L'homme est un don et un projet fondé sur la toute-puissance d'un autre. Dans la recherche d'une efficiente assumption de sa responsabilité, il est tenu d'être au clair quant aux notions d'*orthopraxis* et d'*orthodoxie*. L'*orthopraxis*, le vécu juste ou la pratique juste, vise à restituer la dignité à l'être humain et à dénoncer toute entreprise avilissant l'homme et réduisant ses sphères d'expression et ses droits. Elle est une action qui se déploie tout en vérifiant sa conformité à l'intention du départ. Elle se veut réfléchie, donc susceptible d'évaluation. L'*orthopraxis* est mue par le souci d'efficacité en vue du changement, de la transformation.

Elle relève de l'éthique de la responsabilité, laquelle s'oppose à l'éthique de conviction qui, elle, est un dogmatisme aveugle, carré, catégorique et prompt à condamner. Elle vise à incarner l'orthodoxie, l'opinion juste, la doctrine droite, juste⁶⁰. Elle renvoie à « un anthropocentrisme éthique, un

57 FUCHS, E., « Actualité de l'Éthique protestante », in *Études Théologiques et Religieuses*, t. 68, 1993/2, Montpellier, 1993, p. 205.

58 *Ibid.*, p. 206.

59 BONOEFFER, D., *Éthique*, Labor et Fides, Genève, 1965, pp 124-125.

60 Cf. ZOE-OBIANGA, J.-S., « Le Cercle herméneutique », in *Séminaire de Méthodologie, 2^e Année de D.E.T.A.*, F.T.P., Yaoundé, 2001.

anthropocentrisme de la responsabilité, où l'humanité n'est au centre qu'en tant qu'elle accepte sa responsabilité »⁶¹.

CONCLUSION

La gestion du paradoxe fait de la « **nécessité absolue de consommer** » et de celle de la « **nécessité absolue de se développer** » implique des attitudes et des comportements neufs de l'homme à l'égard de la création. L'attitude majeure consiste en l'accréditation de la thèse de l'extension de la notion du « prochain » à toute la création. Elle suppose et ordonne une réelle conversion des hommes et des femmes à l'incarnation du Christ Jésus pour une assomption responsable de leur humanité. C'est le prix à payer pour l'effectuation d'un développement raisonnable qui tienne compte de l'utopie de la sauvegarde de la création.

Tout cela suppose l'exigence et la mise en route des prérequis de la sauvegarde de la création que sont :

- Une éthique écologique ;
- Une éthique de vie ;
- La vie comme projet de Dieu ;
- La vie comme une réalité à respecter ;
- Une éthique de l'humain ;
- La promotion de la notion de responsabilité.

BIBLIOGRAPHIE

BABEL, Henry, *La Pensée d'Albert SCHWEITZER*, Ed. H. MESSEILLER, Neuchâtel, sd. ;

BEAUCHAMP, André, *Pour une sagesse de l'environnement*, Novalis, Ottawa, 1991 ;

BIRCH, C., "Une éthique de la vie dans une perspective écologique", in *Science sans conscience. Foi, science et avenir de l'homme*, Labor et Fides, Genève, 1980 ;

BONOEFFER, Dietrich., *Ethique*, Labor et Fides, Genève, 1965 ;

BOSCH, D., *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Karthala et autres, Paris, 1995 ;

⁶¹ ABEL, O., « Le défi de l'homme à la nature », Dialogue entre Olivier Abel et Jacques Friedel, in *Les Protestants face au XXI^e s., Actes du Colloque du 50^{ème} anniversaire du Journal « Réforme »*, Labor et Fides, Genève, 1995, p. 112.

- CARREZ, M. et MOREL, F., *Dictionnaire Grec-Français du Nouveau Testament*, Labor et Fides, Genève, 1988 ;
- COLLECTIF, *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, tome 1, Sous la direction de Westphal, Imprimeries réunies, Valence-sur-Rhone, 1935 ;
- COLLECTIF, *Les Philosophes par les textes, De Platon à Sartre*, Nathan, Paris, 1989 ;
- D. MOUNCE, W., *The Analytical lexicon to the Greek New Testament*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1993 ;
- DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, Le Livre de poche, Librairie Générale Française, Paris, 1973 ;
- FUCHS, Eric, « Actualité de l'Ethique protestante », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, t. 68, 1993/2, Montpellier, 1993 ;
- FUCHS, Eric, *L'Ethique protestante. Histoire et enjeux*, Les Bergers et les Mages/Labor et Fides, Paris/Genève, 1990 ;
- GOBRY, Iv., *S^t François d'Assise et l'esprit franciscain*, Ed. du Seuil, Paris, 1957 ;
- GUSDORF, G., *Traité de l'Existence morale*, Paris, 1949 ;
- JOY, C. R., *Albert Schweitzer. Une anthologie*, Payot, Paris, 1950 ;
- KÄ MANA, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, KARTHALA, CETA, CLE, HAHO, Paris, Nairobi, Yaoundé, Lomé, 1994 ;
- KANGUE EWANE, Fabien, « L'incontournable retour aux sources », in *Ecovox Dossier* N° 9, Juillet-Septembre 1996 ;
- KANGUDI, Kabwatila, « Inculturation et libération en théologie africaine », in *Théologie africaine. Bilan et perspectives, Actes de la Dix-septième Semaine Théologique de Kinshasa, 2-8 avril 1989*, Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa, 1989 ;
- LEGASSE, S., « *Et qui est mon prochain ?* », Cerf, Paris, 1989 ;
- Le Robert, *Dictionnaire alphabétique de la langue française*, Le Robert, Paris, 1981 ;
- MOLTMANN, J., *Dieu dans la création*, Les Editions, du Cerf, Paris, 1988 ;
- NICOLE, J.-M. (1991). *Précis de Doctrine Chrétienne*, Institut Biblique de Nogent, Nogent-sur-Marne, 1998 ;
- NJOUENWET KOP, B., *L'Eglise face au problème de l'écologie : une étude éthique pour la sauvegarde de la création*, Mémoire de Maîtrise, F.T.P., Yaoundé, 1996 ;
- NSOUAMI, Patrice, *L'Eglise Evangélique du Congo et l'herméneutique de la sauvegarde de l'environnement*, Mémoire de Maîtrise en Théologie, Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé, Yaoundé, 1998 ;
- NSOUAMI, Patrice, *La sauvegarde de la création, Défi du Conseil Œcuménique des Eglises.*

- Essai sur une vision chrétienne de l'écologie**, Editions ICES, Paris, 2008 ;
- OLIVIER, Abel, « Le défi de l'homme à la nature », Dialogue entre Olivier Abel et Jacques Friedel, in **Les Protestants face au XXI^e s., Actes du Colloque du 50^{ème} anniversaire du Journal « Réforme »**, Labor et Fides, Genève, 1995 ;
- PERROT, Ch., **Jésus et l'histoire**, Collection « Jésus et Jésus-Christ », N° 11, Desclée, Paris, 1979 ;
- SCHÄEFFER-GUIGNIER, Otto, « Le concept de nature en Ethique de l'Environnement », in **Ethique et Nature**, Labor et Fides, Genève, 1992 ;
- SCHWEITZER, A., **Kultur und Ethik. Kulturphilosophie**, Zweiter Teil, 1923;
- SCHWEITZER, A., **Ma Vie et ma pensée**, Albin Michel, Paris, 1960 ;
- TEMPELS, Placide (R.P.), **La Philosophie Bantoue**, Présence africaine, Paris, 1949 ;
- TSHIAMALENGA, N., « La vision Ntu de l'homme. Essai de philosophie linguistique et anthropologique », in **Cahiers des Religions Africaines**, vol. 7, 14 , 1973 ;
- WASWANDI Kakule, « Ethique africaine et morale chrétienne ou inculturation de l'éthique chrétienne », in **Théologie africaine, Bilan et perspectives. Actes de la Dix-septième Semaine Théologique de Kinshasa, 2-8 avril 1989**, Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa, 1989 ;
- ZOE-OBIANGA, J.-S., « Le Cercle herméneutique », in **Séminaire de Méthodologie, 2^e Année de DETA**, F.T.P., Yaoundé, 2001 ;

Rév. Dr Patrice NSOUAMI