

Sauvegarder la maison commune

Taking care of the common home

Cuidar da casa comum

FRANÇOIS EUVÉ *

Abstract

The phrase “on care of our common home” is the subtitle of the encyclical *Laudato si’*. The notion of “care” can be understood as the preservation of the creative capacities found in the various components of creation. The notion of the “common home” is not clearly defined, but can be understood in terms of a salvation promised to all creatures, a salvation that consists in universal communion. This also leads us to take the Earth seriously and to ensure that the diversity of its components contributes to the construction of the “common home”. The theology of incarnation emphasises the plurality of expressions of God’s presence in the created world. This plurality is at the service of the communion of all.

Keywords: Care; Covenant; Common; Ecology; *Laudato si’*.

Résumé

L’expression « sauvegarder la maison commune » est le sous-titre de l’encyclique *Laudato si’*. La notion de « sauvegarde » peut se comprendre comme la préservation des capacités créatrices qui se trouvent dans les

* Professor da Faculdade de Teologia do Centre Sèvres, Paris ; doutor em Teologia e em Física ; <http://orcid.org/0000-0002-3831-8896>; francois.euve@centresevres.com.

diverses composantes de la création. Quant à la notion de « maison commune », elle n'est pas clairement définie mais elle peut se comprendre sous l'horizon d'un salut promis à toutes les créatures, un salut qui consiste dans la communion universelle. Cela nous conduit aussi à prendre la terre au sérieux et à faire en sorte que la diversité de ses composantes contribue à la construction de la « maison commune ». La théologie de l'incarnation souligne la pluralité des expressions de la présence de Dieu au sein du monde créé. Cette pluralité est au service de la communion de tous.

Mots-clés : Alliance ; Commun ; Écologie ; *Laudato si'* ; Sauvegarde.

Resumo

A expressão «cuidar da casa comum» é o subtítulo da encíclica *Laudato si'*. A noção de «cuidado» pode ser entendida como a preservação das capacidades criativas que se encontram nos diversos componentes da criação. Quanto à noção de «casa comum», não está claramente definida, mas pode ser compreendida sob o horizonte de uma salvação prometida a todas as criaturas, uma salvação que consiste na comunhão universal. Isso também nos convida a levar a Terra a sério e a garantir que a diversidade dos seus componentes contribua para a construção da «casa comum». A teologia da encarnação enfatiza a pluralidade de expressões da presença de Deus no mundo criado. Esta pluralidade está ao serviço da comunhão de todos.

Palavras-chave: Aliança; Comum; Ecologia; *Laudato si'*; Salvaguarda; Cuidado.

Introduction

L'encyclique *Laudato si'* (LS) du pape François, publiée en juin 2015, se fixe comme programme, indiqué dans le sous-titre, de « sauvegarder la maison commune ». L'expression de « maison commune » se rencontre à plusieurs reprises dans le texte, sans que son sens soit toujours précisément défini. Tout au plus peut-on relever qu'elle qualifie la Terre, souvent « maltraitée par l'humanité » (LS 53), ou transformée en « dépotoir » (LS

21). Du fait d'une action humaine mal orientée, la maison commune « se détériore » (LS 61), elle devient moins habitable, en particulier au détriment des plus démunis. Dans le propos du pape, l'enjeu est donc avant tout de préserver les conditions d'habitabilité de la planète en évitant toute dégradation. L'action humaine fait peser une menace sur l'avenir, particulièrement sur les êtres, humains mais aussi non-humains, qui ont moins de ressources pour se défendre. « Sauvegarder » la maison commune, c'est *prendre soin des plus pauvres sans lesquels il n'est pas possible d'envisager un avenir commun*. L'insistance sur le « commun » dit bien que le salut de la création doit impliquer l'ensemble des créatures et non pas seulement quelques « élus » qui pourraient profiter du salut sans se sentir concernés par la destinée des autres, tout particulièrement de ceux qu'ils estiment « réprouvés ».

Il faut s'arrêter brièvement sur l'image de la maison. Parler de « maison », c'est mettre l'accent sur un lieu d'habitation, « la ville qui nous héberge et nous unit » (LS 151). Plus que sur le lieu, la localisation, voire l'enracinement (une thématique sur laquelle nous reviendrons), l'accent est mis ici sur ce qui est commun, ce qui unit, ce qui est partagé. Dans le sens traditionnel, la maison (ou la « maisonnée ») rassemble une même famille, qui peut être étendue aux domestiques, voire aux animaux familiers... On sait que le grec *oikos* est l'étymologie du mot « écologie », une science conçue initialement comme la perception des interdépendances entre un organisme et son environnement. La démarche écologique nous rend sensible au fait que les êtres qui composent le monde sont intimement reliés les uns aux autres. Même ceux qui paraissent les plus autonomes tirent leur existence des liens qui les unissent au milieu dans lequel ils résident.

Il ne s'agit pas seulement de « sauvegarder » (portugais : *cuidar*, renvoyant au verbe employé en Gn 2,15), mais aussi de « construire » (LS 13). Autrement dit, il ne s'agit pas de limiter l'action humaine à une conservation ou à une préservation, comme si nous avions affaire à une nature idéale, déjà harmonieuse. L'œuvre créatrice se poursuit, une œuvre à laquelle toutes les créatures sont invitées à participer. Cela introduit un

élément dynamique que l'image de la sauvegarde n'induit pas spontanément. Nous pouvons en déduire que la « maison commune » n'est pas un donné déjà présent à conserver en bon état. S'il y a bien un donné, issu du geste créateur initial de Dieu, c'est l'amorce d'un processus qui se poursuit au cours de l'histoire. L'initiative divine donne naissance à d'autres initiatives dans le but d'accomplir ce que portait en germe le commencement.

Toujours en suivant *Laudato si'*, on peut relever enfin le rapprochement qui est fait entre « maison commune » et « don du Père » (LS 155). La maison n'est pas d'abord ce que nous avons construit mais ce que nous recevons comme un don. Sauvegarder ce don, c'est préserver la fécondité qu'il contient ¹.

1. Retour sur terre

L'un des enjeux de la crise écologique est de nous contraindre à « revenir sur terre », à retourner aux « choses mêmes » prises dans leur concrétude la plus immédiate. Comme l'écrivait Michel Serres au moment où la conscience commençait à se prendre d'un nécessaire changement d'orientation, « la rivière, le feu et la boue se rappellent à nous ² ». La civilisation moderne, dont l'une des conséquences est la dégradation de la « maison commune », se fonde sur une vision idéalisée du monde : la vérité des choses est à chercher dans leur traduction selon un formalisme mathématique. Comme Husserl l'avait perçu, les choses sont remplacées par des « idéalités » mathématiques, ce qui en rend plus aisée la manipulation. La phénoménologie nous avait déjà invités à revenir aux choses mêmes.

¹ L'expression de « maison commune » fait penser à la formule employée par Mikhaïl Gorbatchev dès 1984 : « L'Europe est notre maison commune ». Il espérait que son projet favoriserait l'émergence de relations nouvelles et apaisées avec les démocraties populaires, fondées désormais sur la confiance et non plus la force ou la menace de la force. Ce projet a échoué probablement par manque de compréhension mutuelle, c'est-à-dire de capacité de « décentration » (volonté d'imposer un modèle occidental à la partie orientale). Une analogie qui donne à penser...

² Michel Serres, *Le Contrat naturel* (Paris: François Bourin, 1990), 15.

Pour être à la hauteur de la situation présente, ce qui nous est demandé n'est pas seulement une conversion spirituelle, mais la prise en considération du monde dans ses dimensions les plus concrètes, les plus matérielles. Avant même de se mettre à l'écoute de la Parole de Dieu, *Laudato si'* procède d'un examen phénoménologique, sous la forme d'un état des lieux de la planète. Cela résonne avec l'invitation de Bruno Latour de « revenir sur terre » : il nous faut redécouvrir l'espace, le lieu, souvent négligé au profit du temps ou, plus précisément, d'une vision qui nous projette d'emblée dans le futur (dans le « Grand récit de l'émancipation ») en occultant la perception du moment présent et en nous empêchant d'habiter pleinement le monde. Ce « Grand récit » remplace la connaissance effective de la terre par un modèle idéal, imaginaire, élaboré à partir des désirs humains.

La perception concrète, expérimentale, du monde, s'oppose à la vision abstraite, détachée, au « point de vue de Sirius ³ ». On ne peut pas connaître le monde depuis le « Grand Dehors ⁴ », car nous n'assistons pas à un spectacle que nous regarderions de l'extérieur ⁵. En tant que groupe de vivants parmi d'autres groupes de vivants, nous sommes impliqués, « embarqués » dans la même aventure. Notre connaissance des êtres du monde ne peut être détachée de la manière avec laquelle nous nous rapportons à eux. Elle ne peut être parfaitement « objective » au sens d'un regard qui resterait extérieur à son objet, comme s'il ne pouvait entretenir aucune relation avec lui alors que le processus de connaissance lui-même suppose un certain type de relation (sous la forme d'un échange d'énergie, par exemple).

Dans une perspective chrétienne, cette insistance sur la terre se heurte à une objection. Le chrétien ne doit-il pas plutôt penser au ciel, viser le ciel ? Selon les mots de l'encyclique, la « maison commune » est

³ Ce que Dominique Lecourt appelait, pour critiquer cette posture, « la place de Dieu » : préface à Gilles Cohen-Tannoudji, *Les Constantes universelles* (Paris: Hachette, 1998), 22.

⁴ Bruno Latour, *Où atterrir?* (Paris: La Découverte, 2017), 88.

⁵ Cf. Bruno Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique* (Paris: La Découverte, 2015), 145.

aussi « la nouvelle Jérusalem » (LS 243), celle qui, selon l'Apocalypse « descend du ciel, d'auprès de Dieu » (Ap 21,10). La cité nouvelle, qui marque l'accomplissement du dessein créateur de Dieu, n'émerge pas de la terre. À la différence de la visée progressiste classique, elle n'est pas simplement le résultat des constructions humaines. Nous parlions plus haut de « construction » en suggérant l'existence d'un processus dynamique auquel toutes les créatures sont invitées à coopérer. Cela ne signifie pas que cette action commune débouchera nécessairement sur la réalisation de la « cité idéale ». Mais, pour autant, l'action concrète, matérielle, de transformation du monde, ne s'en trouve pas nécessairement dévalorisée. Il faut s'en expliquer.

Un courant dominant dans la spiritualité chrétienne des temps modernes tend à dévaloriser le travail humain au profit de l'accomplissement d'une vie spirituelle par le détachement à l'égard du monde. C'est l'objection à laquelle s'est heurté Pierre Teilhard de Chardin. Il a eu très tôt l'intuition que la vie chrétienne comportait une dimension d'incarnation qui ne pouvait pas se satisfaire de la seule contemplation du « ciel ». Le livre dans lequel il tente de traduire sa propre expérience spirituelle, *Le Milieu divin*, écrit en 1927 mais publié seulement trente ans plus tard, s'affronte directement à cette question. Il l'ouvre par l'objection qu'un certain christianisme adresse à la valeur du travail humain : le Credo chrétien n'invite-t-il pas à se désintéresser d'un monde « vicié ou caduc »⁶ ? On trouve en effet une riche littérature qui se déploie autour du thème du « *contemptus mundi* ». L'idéal de la vie chrétienne serait la fuite du monde et le refuge au désert à l'exemple des premiers moines égyptiens. Sans aller jusqu'à ces extrêmes, une vision intermédiaire pouvait se contenter de purifier l'intention de l'action sans conférer de valeur significative ou « salvifique » aux réalisations concrètes, aux fruits de l'action humaine : « Rien de ces découvertes ni de ces créations n'entrera dans les pierres dont est construite la Jérusalem nouvelle », proclame la

⁶ Pierre Teilhard de Chardin, *Le Milieu divin* (Paris: Seuil, 1957), 4.

spiritualité classique telle que Teilhard la transcrit ⁷. Elle invite à ne pas s'attacher à la « grossière enveloppe des œuvres humaines » qui ne sont que « paille, combustible ou poterie fragile ⁸ ».

Une telle position est-elle à la hauteur du message chrétien tel qu'il se formule dans l'Évangile du « Verbe incarné » ? Sans nier toute valeur à la démarche monastique qui, dans la distance qu'elle prend à l'égard du monde, met en valeur le fait que le monde dans son état présent est encore loin de la Jérusalem de la fin des temps, on ne peut la présenter comme l'idéal ou la référence de la vie chrétienne. Comme l'écrit Teilhard, « la divinisation de notre effort par la valeur de l'intention qui s'y pose infuse une âme précieuse à toutes nos actions ; mais *elle ne donne pas à leur corps l'espoir d'une résurrection* ⁹ ».

Avant même de parler de résurrection, la justification de la prise au sérieux de la terre se trouve dans la doctrine de l'incarnation. Le fait que Dieu ait pris « chair » et pas seulement une apparence corporelle, valorise fortement la matière du monde à l'encontre des dualismes qui marquent toute pensée qui cherche à se libérer de la pesanteur des choses. Le dualisme de la chair et de l'esprit, de la matière et de l'âme, quels que soient les mots que l'on emploie, est une attitude finalement assez commune. Sa formalisation philosophique marquera profondément la pensée chrétienne et se situe à l'arrière-plan de la topographie moderne dans sa visée d'idéalisation des choses du monde, comme rappelé ci-dessus.

Le prologue de Jean, si sensible à l'incarnation du *Logos*, dit : « il est venu dans son propre bien » (*eis ta idia*, Jn 1,11). C'est pour cela que, selon Adolphe Gesché, nous devons nous préoccuper de la terre : « si la terre est ainsi demeure du Logos, c'est pour cette raison [...] que nous chrétiens [...] avons à sauvegarder cette terre », c'est-à-dire « assurer, respecter et parachever cette demeure du Verbe ¹⁰ ». Les réalités terrestres, matérielles, et même jusqu'au cosmos dans son ensemble, sont marquées

⁷ Teilhard, *Le Milieu divin*, 37.

⁸ Teilhard, *Le Milieu divin*, 38.

⁹ Teilhard, *Le Milieu divin*, 39.

¹⁰ Adolphe Gesché, *Dieu pour penser. IV. Le cosmos* (Paris: Cerf, 1994), 89.

par la présence de Dieu. L'insistance traditionnelle sur la transcendance divine, tout à fait légitime s'il s'agit de se démarquer du panthéisme, ne doit pas faire oublier la dimension d'immanence, peut-être mieux signifiée par la présence de l'Esprit qui « emplit tout ». Dieu est présent, non seulement dans son temple, mais, plus largement, dans tout le pays, « comme la mer que comblent les eaux » (Is 11,9).

Une autre manière de parler de cela est de souligner l'importance de la catégorie de l'alliance dans le corpus biblique. On sait que, selon Karl Barth, l'alliance est le « fondement interne » de la création. L'établissement de l'alliance ne succède pas au geste créateur de Dieu. Création et alliance sont comme les deux faces d'une même pièce : « Que l'alliance soit le but de la création ne constitue pas un caractère qui viendrait s'ajouter après coup seulement à la réalité créée [...] mais ce fait caractérise au contraire déjà la création comme telle et, par conséquent, la nature et l'existence de la créature elle-même ¹¹ ». Il ne peut y avoir de création sans alliance, comme dans les schémas où le Créateur se serait retiré de sa création, une fois le monde créé. Le « retrait » divin est une image qui valorise la liberté et l'autonomie des créatures, mais risque de faire oublier que l'horizon de la création est le Dieu « tout en tous » selon l'expression de Paul (1 Co 15,28). Les péripéties de l'alliance accompagnent toute l'histoire du peuple d'Israël mais son extension excède le monde humain. Dès la fin du déluge, une alliance est établie avec l'ensemble des créatures, ce que suggèrent d'autres textes comme la restauration de l'union au début du livre d'Osée : « Je conclurai pour eux en ce jour-là une alliance avec les bêtes des champs, les oiseaux du ciel, les reptiles du sol » (Os 2,20). La description des temps messianiques au chapitre 11 du livre d'Isaïe montre la réconciliation des créatures à la fin des temps (« le loup habitera avec l'agneau... »), ce qui peut être

¹¹ Karl Barth, *Dogmatique*, volume III, tome 1, tr. fr. Fernand Ryser (Genève: Labor et Fides, 1960), 247.

interprété comme l'établissement d'une alliance universelle, toute violence ayant définitivement disparu. Souligner l'importance de la notion d'alliance entre en résonance avec la prise de conscience des liens qui unissent les composantes du monde, ce que la perspective écologique a permis de retrouver.

Si l'on écarte tout dualisme hiérarchique, il est possible de donner un sens nouveau au couple traditionnel du « ciel » et de la « terre », mentionné dès le début de la Genèse. Sa présence en tête du premier récit de création en souligne l'importance, à condition de se défier de l'interprétation dualisante qui se présente volontiers à l'esprit. Il ne faut jamais perdre de vue que, dans la démarche biblique, les distinctions ou les séparations, nécessaires pour sortir de la confusion du « tohu-bohu » primordial, n'ont de valeur qu'à se mettre au service de la réconciliation finale. La communion se nourrit de différences, mais les différences n'ont pas de valeur en elles-mêmes. Le couple du ciel et de la terre n'est en aucune façon un couple d'opposés, comme s'il fallait choisir entre les deux termes ou mettre l'un en dépendance de l'autre. La distinction indique qu'un terme n'est pas immédiatement réductible à l'autre. Il est préférable d'y voir une polarité que manifestent les récits bibliques où la terre et le ciel communiquent (pensons à l'échelle de Jacob : « des anges de Dieu y montaient et descendaient », Gn 28,12). Une circulation s'établit entre ces différents lieux, grâce aux médiations angéliques, sans que ces lieux perdent leurs caractéristiques propres. Comme dans le champ de la christologie, on pourrait parler d'une « communication des idiomes » (le mot « idiome » vient de la racine « *idios* » qui signifie « propre »). La communication ne supprime pas les différences mais elle les met au service de la communion. Le fait qu'après sa résurrection, Jésus est séparé de ses disciples et « emporté au ciel » (Lc 24,51) ne signifie pas que nos regards doivent rester fixés sur le ciel (cf. Ac 1,11), comme s'il s'agissait du lieu idéal ou de la patrie authentique. C'est plutôt que le monde de Dieu et le monde des créatures sont désormais en communication constante, tout en restant distincts. Il n'y a pas de confusion entre les deux, mais une circulation qui construit un monde nouveau.

La différence entre le ciel et la terre est rappelée par Adolphe Gesché en référence au psaume 113,24 : « Le ciel appartient au Seigneur ; la terre il l'a donnée aux fils des hommes ». La terre est notre demeure, mais elle n'est pas que cela. Nous ne sommes plus dans la topographie antique (« platonicienne ») où l'homme aspirait à quitter la pesanteur terrestre, se « dématérialiser », se séparer du « tombeau » du corps (*sôma – sêma*), afin de rejoindre les hauteurs des cieux. La terre est aussi devenue la demeure du Logos divin.

L'attachement à la terre n'est en aucune manière une façon de la sacraliser. La créature se distingue du Créateur et par là-même manifeste son autonomie relative. La distinction est au service d'une liberté dont le moment d'indépendance est la phase nécessaire qui garantit que la communion n'est pas la fusion d'entités indistinctes. La libre circulation entre le ciel et la terre est une anticipation de la communion à venir. Nous retrouvons ici la dimension du temps, si centrale dans la démarche biblique où Dieu se révèle dans une histoire. La prise en compte de l'état présent suscite l'attente du temps à venir et éveille l'énergie qui fera que chaque créature contribuera à cette venue.

2. Demeurer ensemble

Un examen des occurrences évangéliques de l'image de la maison permet d'enrichir le propos précédent. Une dualité d'approche s'y observe. Un premier accent est mis sur l'idée de stabilité qu'exprime le verbe demeurer, sur lequel nous reviendrons bientôt. C'est la première demande des disciples : « maître, où demeures-tu ? ». Lors de l'envoi des disciples en mission, il leur sera demandé de ne pas passer « de maison en maison ». En dépit de l'itinérance qui fera l'objet de la remarque suivante, l'annonce de la bonne nouvelle suppose un minimum de stabilité, de résidence en un lieu. Le disciple s'assoit autour de la table commune. Plus tard, lorsque le Maître sera parti, les disciples se rassembleront dans des maisons où ils célébreront sa « présence réelle », figure du banquet messianique.

En attendant, la condition est largement itinérante : « les renards ont des terriers et les oiseaux du ciel ont des nids, mais le Fils de l'homme n'a pas où poser la tête » (Lc 9,58). Jésus est sans cesse en mouvement ; il parcourt tout le pays de ville en village. À sa suite, la condition du disciple est mobile. L'épître aux Hébreux affirme que « nous n'avons pas ici-bas de cité permanente » (Hb 13,14).

C'est là une reprise du grand mouvement biblique, amorcé par le départ d'Abraham vers un pays qui lui était inconnu. Les déplacements sont incessants. L'Exode vise bien à atteindre une « terre promise », mais l'installation conserve toujours un caractère provisoire, ce que l'histoire ultérieure s'emploiera à démontrer. Même le temple de Jérusalem n'est pas éternel.

Tel est l'état présent du monde. *Laudato si'* le rappelle : « Entretiens, nous nous unissons pour prendre en charge cette maison qui nous a été confiée, en sachant que tout ce qui est bon en elle sera assumé dans la fête céleste. » (244).

Un détour par l'emploi du verbe « demeurer » (*menein*) dans l'évangile de Jean peut apporter quelques éléments supplémentaires à notre réflexion. On sait qu'il est présent dès le début de la narration évangélique dans la mention de l'Esprit qui « demeure » sur Jésus (Jn 1,32-33). Cela revient immédiatement dans la question que les disciples de Jean adresse à Jésus qui leur avait été présenté comme « l'agneau de Dieu » : « maître, où demeures-tu ? » (Jn 1,38).

On y perçoit d'abord, ce qui ne saurait surprendre, une opposition entre ce qui passe et ce qui demeure, ce qui est transitoire et ce qui est voué à subsister : « Travaillez, non pour la nourriture qui périt, mais pour celle qui demeure pour la vie éternelle » (Jn 6,27). Une distinction est à faire entre ce qui est voué à disparaître définitivement, ce qui n'a aucune vraie consistance, et ce qui reste. L'image de la nourriture, qui par essence est destinée à être consommée plutôt que conservée (on peut penser à la manne que les Hébreux ne pouvait pas conserver dans leurs réserves sauf le jour du shabbat), indique que l'accent n'est pas mis tant sur la permanence que sur l'effet produit dans la durée. La bonne nourriture est celle

qui est assimilée de sorte à renforcer l'organisme. Sa valeur vient de sa capacité à porter un fruit généreux et durable ¹².

Plus profondément, le verbe « demeurer » ne s'applique pas seulement à la personne individuelle (« où demeures-tu? »), mais il engage une relation : il s'agit de demeurer *avec* (cf. Jn 1,39 : « ils demeurèrent auprès de lui – *par'auto* ») ou, encore mieux, demeurer *dans*. Le verbe dit une relation intime, vitale, de l'ordre de l'amour, de la communion totale, qui fait revenir le symbole de la nourriture : « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang demeure en moi, et je demeure en lui » (Jn 6,56). Elle est de type filial : « l'esclave ne demeure pas toujours dans la maison ; le fils y demeure toujours » (Jn 8,35).

C'est surtout le discours après la cène qui exprime cela clairement : « Demeurez en moi, et je demeurerai en vous. Comme le sarment ne peut de lui-même porter du fruit, s'il ne demeure attaché au cep, ainsi vous ne le pouvez non plus, si vous ne demeurez en moi » (Jn 15,4). Plus que sur le lieu, l'accent est mis sur l'être-avec, en opposition au « demeurer seul » qui ne porte aucun fruit. C'est une condition de fécondité : « pour que votre fruit demeure » (Jn 15,16). Demeurer dans la maison commune revient à tisser un réseau relationnel qui porte du fruit. Une fois encore, nous percevons la centralité de la catégorie biblique de l'alliance.

3. Faire du commun

Dans l'expression « maison commune », l'accent porte sur le qualificatif : il s'agit de « faire du commun ». C'est le point d'insistance dans la mesure où le salut chrétien est communion universelle, Dieu « tout en tous » (1 Co 15,28).

Par contraste, le déficit de la civilisation moderne, c'est qu'elle tend à l'atomisation, à l'individualisation, à la dispersion dans des entités qui se

¹² On peut évoquer ici la réflexion du jeune Pierre Teilhard de Chardin à propos de la recherche d'une « consistance » authentique. Après l'avoir cherchée dans la dureté de la pierre ou du métal, il la trouve paradoxalement dans l'apparente fragilité de la vie. La consistance qu'elle représente vient de ce qu'en dépit de sa fragilité, elle est promesse de fécondité : cf. Pierre Teilhard de Chardin, « Le cœur de la matière, » in *Œuvres*, tome XIII (Paris: Seuil, 1973).

trouvent vite en opposition. Le diagnostic est partagé par Bruno Latour : nous sommes « rendus fous par l'absence d'un *monde commun* à partager ¹³ » ; « il n'y a plus l'idéal d'un monde partagé par ce qu'on appelait jusque là l'«Occident» ¹⁴ ». Cela renvoie à la notion de bien commun qui indique que l'homme (et plus largement, toute créature) est un être social, c'est-à-dire relationnel.

Il y a dans toute personne, peut-être aussi plus largement dans tout être, une aspiration à faire du commun. Que les rencontres effectives soient parfois difficiles, voire conflictuelles, qu'il existe une tentation fréquente de se replier sur soi (individuellement ou collectivement), ne suppriment pas cette aspiration qui se manifeste par la multiplication des réseaux d'échange ou des institutions qui permettent de renforcer la vie commune.

Si la science de l'écologie attire l'attention sur les interdépendances qui relient les êtres vivants entre eux et à leur environnement, la crise écologique aide à prendre conscience à quel point nous sommes solidaires. Nous partageons un même habitat, même si certains habitants ont davantage de moyens pour se protéger des nuisances. Comme la pandémie de Covid-19, le réchauffement climatique est un phénomène planétaire auquel il est difficile d'échapper. Si certaines pollutions sont locales et n'affectent pas nécessairement les territoires voisins, il n'en est pas de même de nouveaux phénomènes qui, même s'ils sont inégalement ressentis (les phénomènes extrêmes comme les tempêtes ou les incendies ne sont pas les mêmes partout), sont susceptibles de survenir en tout point du monde. Nous sommes désormais solidaires dans une destinée commune.

En outre, cela ne se borne pas à la seule humanité. Comme nous le rappellent les travaux sur la biodiversité, la solidarité est plus large. L'action humaine provoque la disparition de plusieurs espèces, ce qui affecte

¹³ Latour, *Où atterrir?*, 10.

¹⁴ Latour, *Où atterrir?*, 12.

en retour la vie de l'humanité. Cette question est maintenant amplement documentée.

La solidarité de fait ne dit pas encore qu'elle est un bien. On peut néanmoins penser que c'est un effort collectif qui permettra de régler un certain nombre de problèmes. Dans un contexte aussi globalisé, les solutions locales sont insuffisantes. En revanche, bien des entreprises montrent la fécondité des tâches menées ensemble. Le fruit attendu n'est pas seulement matériel ; il est aussi dans la communauté qui se construit dans le travail collectif. Les échanges tissent des liens qui font pressentir ce que pourrait être une communauté élargie à l'échelle de la planète, ce qui reste évidemment de l'ordre d'une utopie.

La communauté qui se bâtit n'est pas antinomique du maintien de la pluralité des instances qui la composent. Il s'agit de faire du commun avec des entités diverses. La tâche paraît difficile, ce qui fait naître la tentation de confondre communion et unanimité. C'est ce que le philosophe politique Michael Walzer appelle un « universalisme de surplomb », selon lequel le commun serait un modèle imposé d'en haut et de manière coercitive¹⁵. Un même schéma est imposé à toutes les composantes. Historiquement, cela peut se voir dans la manière selon laquelle, à l'époque coloniale, la forme civilisationnelle occidentale a été imposée au reste du monde. Dans le monde catholique, on sait à quel point le modèle romain a pu fonctionner de la même façon, que ce soit dans le domaine de la liturgie, de la formation théologique, des mœurs, etc.

À l'encontre, il s'agit de rester ouvert à « l'altérité vertigineuse des existants¹⁶ ». Pour Latour, la nature ne peut pas être un concept englobant qui définirait à l'avance ce que doit être ce commun. Respecter la diversité des composantes évoque l'image du polyèdre chère au pape François. Elle « reflète la confluence de tous les éléments partiels qui, en lui, conservent leur originalité¹⁷ ». De même que le Créateur est différent

¹⁵ Michael Walzer, *Pluralisme et Démocratie* (Paris: Esprit, 1997), 83.

¹⁶ Latour, *Face à Gaïa*, 50.

¹⁷ Pape François, *Evangelii gaudium*, 236.

des créatures, une différence qui en assure l'autonomie, les créatures sont différentes entre elles. Elles ne sont pas faites sur un modèle unique.

Il est fascinant de voir à quel point la connaissance que nous acquérons du comportement des animaux et même des plantes, nous découvre des systèmes de communication qui nous sont étrangers mais dans lesquels nous pouvons nous insérer, au moins partiellement. Des liens se tissent avec des êtres vivants qui restent pour autant très différents de nous.

À l'« universalisme de surplomb », Michael Walzer oppose ce qu'il appelle un « universalisme réitératif ». Cet universel n'est pas donné au point de départ mais il se construit au gré des rencontres, sans qu'il soit la réalisation d'un modèle préalable. C'est a posteriori que l'on peut reconnaître des cheminements communs. Walzer propose l'exemple de l'Exode du peuple hébreu. Loin d'être une péripétie singulière, il sert de toile de fond à l'histoire de ce peuple particulier puisque l'on y fait périodiquement référence, ne serait-ce qu'au moment de la fête de Pâques. Il sera repris dans l'histoire chrétienne qui lui donne une ampleur universelle. Ce n'est pas un modèle à imiter, mais la manière selon laquelle il est raconté peut entrer en résonance avec d'autres expériences et manifester ainsi une commune condition. À certains égards, l'Exode est inimitable, propre à Israël. Mais il peut faire écho à d'autres expériences qui permettront à d'autres peuples de se retrouver ensemble comme l'annoncent les prophètes : « L'exode hors d'Égypte libère Israël seulement, mais d'autres libérations sont possibles ¹⁸ ». La relecture de sa propre histoire fera percevoir *a posteriori* des traits qui résonnent avec le récit biblique.

On pourrait reprendre de Bruno Latour la notion de « composition ». La pluralité des points de vue peut se composer pour faire du commun. Plutôt que d'adopter l'illusoire position de surplomb qui voudrait dégager une vision globale des choses, il est préférable de multiplier les points de vue ¹⁹. Plutôt qu'un discours unique sur le monde (la

¹⁸ Walzer, *Pluralisme*, 88.

¹⁹ Latour, *Où atterrir?*, 123.

tentation « réductionniste » du discours scientifique), il est mieux de rassembler une pluralité de récits émanant d'une pluralité d'instances. La pluralité n'est pas comme telle source d'unité, mais sans elle, aucune unité viable ne serait possible.

Parler de « maison commune » suppose que la communion est préférable à la division. Cela suppose de reconnaître la dimension fondamentalement relationnelle des instances qui composent le monde, l'humain tout particulièrement. Ces instances sont en interdépendance (les personnes humaines entre elles mais aussi avec l'ensemble des composantes du cosmos). Cela ne revient pas à leur dénier toute autonomie, mais impose de dialectiser cette autonomie et cette interdépendance. « Dialectiser » signifie que ces deux aspects ne sont pas en opposition, comme s'il fallait choisir entre l'un et l'autre. Ils sont même connectés, au point que l'on pourrait reprendre la proposition de Karl Rahner : « autonomie et dépendance croissent en raison directe et non inverse ²⁰ » (il l'applique à la relation de la créature au Créateur, mais cela peut être généralisé à toute relation qui vise la communion d'amour).

Cela dit, même si l'on maintient un horizon commun, toute relation effective, dans la mesure où elle engage une altérité, comporte une part de confrontation. On sait à quel point la rencontre de l'autre, s'il est vraiment autre et non pas immédiatement réductible au familier, n'est pas toujours facile. L'autre peut être appréhendé comme un danger, une menace sur sa propre existence. Si nous souhaitons développer de bonnes relations avec la « nature », il nous faut reconnaître que certains de ses aspects (que l'on peut qualifier de « sauvages ») sont pour nous, au premier regard, menaçants.

Si l'on veut qu'une relation puisse s'élaborer en vue de construire la « maison commune », il importe que celui qui semble en première approche un adversaire ne devienne pas un ennemi. L'ennemi est ici entendu comme l'image inversée de soi, la menace radicale qu'il faudra

²⁰ Karl Rahner, *Traité fondamental de la foi: introduction au concept du christianisme* (Paris: Centurion, 1983), 96.

éliminer si l'on ne veut pas qu'elle nous élimine. Cela revient à renoncer à tout schème binaire, polarisé à l'extrême, au point que l'un des pôles devrait disparaître au terme du conflit. La « binarité » doit être complexifiée, ce qui suppose, sinon la reconnaissance d'une part de vérité dans la position adverse, au moins la capacité d'une recherche commune du chemin à suivre.

Si l'on prend l'exemple du monde animal, dont l'étrangereté est plus évidente, une meilleure connaissance peut aider à progresser dans la rencontre mutuelle. Il ne s'agit pas tant de comparer le comportement animal au comportement humain (apprendre aux chimpanzés le langage des signes, repérer de l'altruisme chez les grands singes, etc.), que de se laisser décentrer en tentant de percevoir le monde propre de l'animal (cf. anciennement les travaux de Jakob von Uexküll ²¹ ou, plus récemment, les entreprises de Baptiste Morizot dans le monde des loups ²²). Pour reprendre l'expression d'Aldo Leopold, il s'agit d'apprendre à « penser comme une montagne ²³ ».

Que signifie alors « sauvegarder la maison commune »? On peut comprendre l'expression comme la volonté de sauvegarder cette capacité. Comme l'écrit Adolphe Gesché, « Pré-server cette terre, c'est maintenant sauve-garder *d'avance* la *destinée* de cette terre. Très concrètement, c'est y préserver ce que j'appelle les *structures de capacité* qui y sont déposées en germe et dont la présence en elle, dès maintenant, va bien au-delà de la figure qui passe ²⁴ ». Ou encore : « C'est toute cette capacité de la nature à la grâce et au salut qu'il s'agit de sauvegarder et de préserver dans le monde. Notre démiurgie devient ici celle de garder un monde en structure d'éternité ²⁵ ». La fin de l'entreprise, la réalisation de la maison commune appartient à Dieu : « A Dieu de sauver ; à l'homme de garder ²⁶ ».

²¹ Jakob von Uexküll, *Milieu animal et Milieu humain* (1956) (Paris: Payot et Rivages, 2010).

²² Baptiste Morizot, *Les diplomates: cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant* (Marseille: Éditions Wildproject, 2016).

²³ Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables* (Paris: Aubier, 1996).

²⁴ Gesché, *Cosmos*, 106.

²⁵ Gesché, *Cosmos*, 108.

²⁶ Gesché, *Cosmos*, 102.

Bibliographie :

- Barth, Karl. *Dogmatique*. Volume III, tome 1. Tr. fr. Fernand Ryser. Genève: Labor et Fides, 1960.
- Gesché, Adolphe. *Dieu pour penser. IV. Le cosmos*. Paris: Cerf, 1994.
- Latour, Bruno. *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte, 2015.
- Latour, Bruno. *Où atterrir?*. Paris: La Découverte, 2017.
- Lecourt, Dominique. Préface à Gilles Cohen-Tannoudji, *Les Constantes universelles*. Paris: Hachette, « Pluriel », 1998.
- Leopold, Aldo. *Almanach d'un comté des sables*. Paris: Aubier, 1996.
- Morizot, Baptiste. *Les diplomates: cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*. Marseille: Éditions Wildproject, 2016.
- Pape François, *Evangelii gaudium*, 236.
- Rahner, Karl. *Traité fondamental de la foi: introduction au concept du christianisme*. Tr. fr. Gwendoline Jarczyk. Paris: Centurion, 1983.
- Teilhard de Chardin, Pierre. « Le cœur de la matière. » In *Œuvres*, tome XIII. Paris: Seuil, 1973.
- Teilhard de Chardin, Pierre. *Le Milieu divin: essai de vie intérieure*. Paris: Seuil, 1957.
- Serres, Michel. *Le Contrat naturel*. Paris: François Bourin, 1990.
- von Uexküll, Jakob. *Milieu animal et Milieu humain (1956)*. Tr. fr. Charles Martin-Freville. Paris: Payot et Rivages, 2010.
- Walzer, Michael. *Pluralisme et Démocratie*. Paris: Esprit, 1997.

Artigo submetido a 28.10.2021 e aprovado a 03.02.2022.

