Forum Engelberg 16 septembre 2015 Musée Olympique

## Création, justice climatique et justice sociale : le retour de la question des valeurs

## Denis Müller

La foi chrétienne est une proposition de sens pour la vie en commun et pour le bien commun qui nous réunit et nous tient lieu d'idéal. C'est seulement à partir de cette perspective spirituelle et religieuse que l'on peut comprendre la pertinence d'une approche chrétienne de l'écologie et de l'environnement.

La foi chrétienne, trinitaire, conjugue la triple perspective du Dieu créateur – le Père -, du Dieu libérateur – le Fils - et du Dieu réconciliateur et rédempteur – l'Esprit. Autrement dit nous avons une dette envers la création, un fondement dans le salut et une ouverture sur espérance.

La catégorie théologique de création est une interprétation inspirante et critique de la notion « neutre » de nature. Elle est inspirante, dans la mesure où elle donne du souffle à la compréhension du monde et de la place de l'homme dans la nature. Elle est critique, dans la mesure où elle récuse toute lecture romantique ou au contraire matérialiste voire scientiste de la nature. Quel est le sens plus précis de cette interprétation critique? On pourrait le formuler ainsi : La nature n'est pas une vérité en soi, tout dans la nature ne va pas automatiquement dans la bonne direction. Si on dit que la nature est une notion neutre, on veut dire qu'elle reste descriptive. On peut étendre cette notation à la science toute entière : ni la nature, comme objet, ni la science comme démarche ou comme méthode, ne disent à elles seules ce qui est vrai, ce qu'il y a lieu de tenir pour réel et encore moins comme normatif. Il ne faut pas succomber à une écologie romantique ou sentimentale mais pas non plus à un scientisme laïciste et auto-suffisant. Seule vaut une écologie intégrée. Intégrée est à comprendre dans un double sens: intégrée à une vision équilibrée de Dieu (création, réconciliation), intégrée à une vision globale de la réalité (écologique, mais aussi économique et politique). L'écologie ne sera intégrale qu'aux conditions de cette intégration critique, elle ne pourra, elle ne devra jamais devenir une écologie intégraliste ou intégriste.

L'encyclique Laudato si' est très marquée par cette notion d'équilibre, notion à la fois philosophique, théologique et éthique. Cet équilibre concerne aussi la place de l'homme dans la création, son statut de créature à la fois incarnée et responsable. Dans nos propres termes, nous aimerions parler ici d'un anthropocentrisme modéré ou mitigé. Une juste pensée écologique doit en effet échapper aux erreurs symétriques du biocentrisme absolu et de l'anthropocentrisme radical, que l'Encyclique désigne comme « anthropocentrisme déviant » (no 69). Ce qui est très fort et très juste, dans l'Encyclique, c'est la manière dont l'être humain - le sujet, mais aussi le citoyen - est tenu doublement responsable envers la création. L'homme a une responsabilité indéniable envers les dommages que subit, de par sa faute, la création. C'est l'homme qui fait injustice au climat et à la maison sœur, c'est l'homme - l'homme et la femme s'entend - qui porte atteinte à la biodiversité, c'est l'homme, Adam et Eve, qui attente à la vie des animaux sans limites et sans mesure. Or c'est justement cette « culpabilité » de fait qui légitime l'appel à une responsabilité morale de l'individu, du citoyen et des institutions humaines, sociales et internationales. J'admire en particulier la finesse et la force des passages de l'Encyclique où sont décortiquées les contradictions et les impasses de l'anthropocentrisme moderne (nos 115-116). Non seulement le pape dénonce « la grande démesure anthropocentrique » (116) qui a mené à la crise écologique - ce qui permet de parler des racines humaines de cette crise, mais il souligne, positivement, qu' « il n'a a pas d'écologie sans anthropologie adéquate » (118), et c'est bien pour cette raison qu'il ne faut pas chercher dans les déviations de l'anthropocentrisme des raisons de verser dans le biocentrisme.

D'autres traits parmi les plus remarquables de Laudato Si' concernent la corrélation que tisse le texte pontifical entre les grandes thématiques scientifiques de l'écologie et le thème éthique de la « destination commune des biens » (nos 93-95). Il ne nous faut jamais oublier, comme pourrait nous y inciter la pression des échéances électorales, que l'écologie n'est pas d'abord une bannière un ou un idéal, mais une science de la nature, comme le montre très bien le pape. Par contre, on passe au langage moral lorsque l'on désigne le climat comme bien commun ou lorsque on milite pour une « justice climatique » qui soit en même temps une justice politique et économique (cf. l'importance de l'eau, elle aussi traitée de bien commun¹, et

Nous avons consacré plusieurs articles à la question du Bien commun et du Bien; cf. notamment « Bien commun, conflits d'intérêts et délibération éthique », *Ethique publique*, Montréal, printemps 2004, vol.6, n°1, p. 100-104; « Bien/Biens », in : *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne* 

de l''énergie, à partager équitablement. Nous sommes ici en total accord intellectuel et en profonde communion spirituelle avec la perspective de Laudato Si', dans cet équilibre remarquable et rigoureux qu'a souligné Mgr Sarondo. L'idée de justice climatique est relativement nouvelle, elle a notamment été développée au sein du Conseil œcuménique des Eglises². Elle n'est pas à comprendre comme une justice naturaliste, inhérente au climat ou aux choses elles-mêmes : c'est l'homme qui est responsable de promouvoir cette justice-là, contre les injustices climatiques et les pollutions dont il est lui-même largement et principalement responsable.

Comme le souligne en effet très bien l'encyclique du pape François, il convient de penser ensemble le souci de la planète et le souci des plus faibles, en termes plus théoriques : la dialectique fine qui réunit la justice climatique à la justice sociale.

Nous prenons ici position pour une certaine conception de cette dialectique. Il ne s'agit pas de neutraliser la justice sociale en la sacrifiant sur l'autel d'une justice environnementale idéalisée et absolutisée. L'écologie n'est pas une science désincarnée et déshumanisée<sup>3</sup>. L'écologie morale et spirituelle, de son côté, est au service de l'homme, devant Dieu. Elle reconnaît sa juste place à l'homme au cœur de la Création.

Cette problématique fait rejaillir et rebondir la question des valeurs, sur laquelle nous aimerions mettre ici l'accent.

(avec Laurent Lemoine et Eric Gaziaux dir.), Paris, Cerf, 2013, p. 294-300.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Voir notamment Guillermo Kerber, « Une crise mondialisée. *Oikos* et *krisis*: une perspective latino-américaine », in Denis Müller-Ghislain Waterlot dir., *Faire face à la crise*, Revue d'éthique et de théologie morale Hors-Série 2013, p.255-261.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Cf. Bernard Feltz, « Ecologie », in Laurent Lemoine, Eric Gaziaux, Denis Müller dir., *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 672-680. L'auteur renvoie également à d'autres articles du même Dictionnaire comme Humanité, Création, Loi Naturelle ou Nature. Sur la notion de Loi naturelle en perspective protestante, voir nos remarques « La loi 'naturelle' au risque de l'instabilité évangélique. Prescriptum protestant à un concept en miettes », RETM Hors-Série 7, 2010, p. 13-30.

## Eclairage chrétien des valeurs humaines et Bien commun

L'enseignement social des Eglises et des groupes chrétiens (comme disait le protestant Troeltsch) renvoie à un ensemble de valeurs<sup>4</sup>. Comment se présente la tâche de l'éthique théologique face à la question des valeurs?

Il n'est pas question, d'abord, que l'éthique théologique substitue à l'éthique des valeurs un contre-modèle axiologique estimé original et supérieur. La tâche théologique consiste bien plutôt à éclairer de manière neuve la situation héritée du nihilisme. L'enjeu de ne sera donc pas de décliner une théorie autonome de valeurs prétendues chrétiennes, mais d'éclairer le débat sur les valeurs à la lumière de l'Evangile et du décentrement radical qu'il représente. Appliqué à notre thématique, l'écologie spirituelle, cela veut dire que la spiritualité chrétienne doit s'appuyer sur les connaissances scientifiques disponibles, aussi bien celle de l'écologie, de la chimie ou de la biologie que sur les sciences humaines et sociales. Elle les éclairera à la lumière de l'Evangile, comme en seront éclairées les valeurs humaines dont nous parlons ici.

Ainsi, la création permettra de mieux comprendre la nature, mais n'inventera pas une sur-nature, si du moins une telle surnature (je n'ai pas dit un surnaturel) devait se substituer à la nature ou au cosmos.

Ensuite, comme nous l'avons annoncé, l'éthique théologique peut contribuer à préciser le statut anthropologique et philosophique de la quête axiologique ou de la recherche des valeurs<sup>5</sup>. Les valeurs pourront apparaître, sur le fond de l'essentielle finitude de l'homme créé, comme des orientations ou des références d'autant plus nécessaires et utiles qu'elles ne sont pas absolues. Ainsi, une relativisation des valeurs vient-elle parer au double piège de l'absolutisation ontologique ou écologique ou du relativisme découlant d'un perspectivisme absolu.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Voir notre article « Valeurs », in Laurent Lemoine, Eric Gaziaux, Denis Müller dir., *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 2043-2057. Nous en reprenons quelques éléments dans la suite de cet exposé.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Voir sur cette problématique notre recueil d'articles *Convocation et provocation de l'éthique. Dialogues philosophiques et théologiques*, Münster, Lit Verlag, 2014.

Classiquement, l'éthique théologique aborde la question des valeurs selon quatre modèles systématiques dominants. Elle peut se contenter de lui dénier toute pertinence, à partir d'une insistance radicale sur la justification par la foi seule<sup>6</sup>; elle peut prendre appui sur une ontologie des valeurs, métaphysiquement fondée, pour l'ancrer dans une théologie de la création<sup>7</sup>; une autre possibilité (qui peut être vue comme une variante de la démarche précédente) consiste à fonder l'éthique sociale, au plan philosophique, sur une doctrine des Biens dont il s'agira ensuite de montrer l'enracinement théologique<sup>8</sup>; elle peut, enfin, s'interroger (de manière plus franchement théologique que Scheler par exemple) sur la fonction de l'idée de Dieu et de ses implications proprement théologiques dans la thématique axiologique.

La critique intransigeante des valeurs par certains penseurs protestants, chez Jüngel notamment<sup>9</sup> signifie en fait le refus de toute approche théologique de l'éthique sociale. Elle s'origine dans une conception dualiste de la justification par la foi seule et de la sanctification comme lieu légitime de l'agir chrétien. Dès lors, elle apparaît comme une radicalisation indue des positions véritables de Luther, chez qui l'autonomie des valeurs mondaines n'était nullement supprimée par la thèse théologique de la justification par la foi seule. Jüngel confond en réalité le statut sotériologique (ultime) du thème de la justification par la foi seule et la question éthique (avant-dernière) du fondement de l'agir humain. Tout agir humain n'est pas fatalement orienté vers une auto-justification prométhéenne du sujet éthique. À la lumière de la justification par la foi, il est au contraire possible d'affirmer à la fois que l'agir humain a une valeur positive comme tel (thèse de l'autonomie relative) et que la libération offerte coram deo dans la foi (indépendamment des œuvres de la loi) appelle une action

<sup>9</sup> Wertlose Wahrheit, op. cit.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> C'est l'optique d'Eberhard Jüngel dans son article « Leben aus Gerechtigkeit - Gottes Handeln - menschliches Tun », in *Wertlose Wahrheit*, Munich, Kaiser, 1990, p. 346-364. Jüngel reprend le thème de la tyrannie des valeurs cher à Carl Schmitt.

Cette figure argumentative correspond grosso modo aux thèses traditionnelles de l'éthique catholique mais se retrouve également dans certaines conceptions luthériennes. Jüngel voit dans cette manière de fonder les valeurs la quintessence de l'attitude catholique en théologie. Nous divergeons fortement de lui sur ce point.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Thèse soutenue par F. D. Schleiermacher et reprise, sous des formes diverses, par R. Rothe et par E. Troeltsch.

chrétiennement responsable (la foi sans les œuvres est morte). Cela veut dire aussi que l'articulation du discours philosophique et du discours théologique doit éviter les écueils d'un antagonisme frontal comme celui mis en œuvre notamment par Jüngel. Par contre, le thème spécifiquement théologique et fortement protestant de la justification par la foi nous oblige à mieux saisir l'originalité d'un point de vue croyant sur l'éthique commune. S'il ne conduit pas, comme le pense Jüngel, à un refus principiel d'une éthique des valeurs, il nous protège effectivement contre toute moralisation indue de la foi. Cette fonction critique du lieu théologique central de la Réforme est donc essentielle pour qui entend valoriser le renouveau éthique actuel sans succomber à une réduction du contenu de la foi à sa seule signification morale.

Le modèle ontologique suppose la constitution d'une théorie métaphysique, qu'elle passe par les médiations subtiles de la phénoménologie, comme chez Max Scheler, ou qu'elle emprunte les voies de l'argumentation téléologique, comme chez Hans Jonas. Non seulement ce type de théorie se heurte aux difficultés internes à tout projet métaphysique, mais, de plus, il ne paraît pas capable de résoudre la question du statut et du rôle de la conviction religieuse en jeu dans de telles opérations: l'éthique matériale des valeurs de Scheler est inséparable de sa vision catholique particulière de la hiérarchie des valeurs<sup>10</sup> et l'éthique de la responsabilité de Jonas apparaît comme la transposition sécularisée de sa conception juive de Dieu.

Dans l'imposant modèle proposé par Schleiermacher, et repris à des titres divers par Rothe et Troeltsch, l'éthique philosophique culmine dans une analyse des Biens tels qu'ils se dégagent de la dialectique de la raison et de la nature. Un fondement large est ainsi fourni à l'éthique sociale; par contre, le passage à l'éthique chrétienne s'avère tout autant difficile que dans les modèles précédents. La *Christliche Sitte –* l'éthique chrétienne, comme nous disons aujourd'hui – se limite en effet, pour Schleiermacher, à une *description* de la conscience religieuse en termes éthiques. Alors que la doctrine des Biens semblait permettre une approche positive de l'éthique sociale dans sa

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Après avoir situé la distinction du sacré et du profane au niveau supérieur des modalités axiologiques, Max Scheler précise que la valeur supérieure de la personne humaine présuppose l'idée de Dieu comme personne infinie (*Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, Paris, Gallimard, 1955, p. 128 et 587).

pluridimensionnalité culturelle et politique, l'éthique chrétienne se replie sur l'expérience religieuse de l'individu. Elle ne tient pas suffisamment compte de la question de Dieu comme tel.

Seule une éthique théologique partant explicitement de l'idée de Dieu (et du Dieu trinitaire, qui plus est) et de ses implications théologiques paraît à même d'honorer la double exigence de l'autonomie des valeurs humaines et de leur relationalité. Mais cela suppose, dans le traitement même de l'idée de Dieu, une dialectique correcte du thème de la création et de celui du salut. Nous retrouvons donc notre problématique initiale. Une insistance unilatérale sur la sotériologie (comme dans l'interprétation de la justification par la foi seule chez Jüngel) évacue la consistance propre du thème du Dieu créateur, avec ce qu'elle implique de respect pour l'autonomie des productions et de l'agir des créatures. À partir de l'idée d'un Dieu créateur, toute thèse affirmant la capacité absolue de l'homme de créer ses propres valeurs apparaît comme idolâtre et illusoire; mais la limite ainsi assignée à la prétention humaine d'autonomie radicale trouve son expression ultime dans le lieu théologique incontournable de la justification par la foi. Ici, il apparaît en pleine lumière que la finitude de l'homme ne tient pas seulement à la distance ontologique entre le Créateur et la créature, mais qu'elle se voit redoublée dramatiquement dans l'expérience historique du mal et de la faute, théologiquement qualifiée comme expérience du péché. Pourtant, cette dé-valorisation radicale de la prétention de l'homme à constituer à ses yeux sa propre valeur et la valeur- en- soi ne conduit pas au refus de la question des valeurs, pas plus qu'elle ne dévalorise la problématique de la création et de la nature objet de nos réflexions du jour.

Au contraire, l'appel à la transcendance de Dieu s'avère relancer un déploiement humain des valeurs comme *orientations concrètes de la vie éthique*. En termes pauliniens, la libération offerte en Christ – expression de l'amour inconditionné – libère la liberté (Galates 5,1-11); ce retournement historique est la condition de possibilité d'une recréation, on pourrait même dire d'un retour de l'image glorieuse de l'homme et des valeurs qui lui sont attachées, par-delà l'expérience dramatique du mal et de la faute<sup>11</sup>. Il faut déployer ici de manière complémentaire les éléments cosmiques de la christologie des épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens. Ce qui se joue dans l'événement

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Cf. l'étude fondamentale de Christoph Gestrich, *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt*, Tübingen, Mohr, 1989.

christique n'est autre, en effet, que l'attestation du Créateur au cœur de l'histoire humaine, la victoire promise de l'amour sur la mort, la haine, la violence et l'injustice. Cette attestation n'a rien d'un simple rétablissement du *status quo ante*, elle signifie bien plutôt l'irruption d'une surabondance dépassant encore la générosité de l'origine. Elle constitue la base d'une théologie généreuse de la Création et d'une prise en compte responsable des enjeux écologiques, environnementaux et sociaux.

Nous ne faisons pas directement ici de l'*amour* une valeur, mais plutôt la condition de possibilité, l'ouverture gratuite et transcendante d'une nouvelle compréhension des valeurs humaines et communes à toute l'humanité que sont la liberté, la justice, la solidarité, la vérité et la beauté<sup>12</sup>. Si l'idée d'une hiérarchie des valeurs peut apparaître trop prétentieuse, celle d'une « anarchie des valeurs » (Paul Valadier) semble, au contraire, faire la part trop belle à un relativisme typiquement postmoderne. Ce n'est pas le moindre paradoxe, d'ailleurs, que le nihilisme, en sa radicalité, avait encore le mérite de témoigner pour une forme d'absolu<sup>13</sup>. Mais le relativisme, laissé à des contradictions internes, menace de faire triompher l'indifférence et le laxisme<sup>14</sup>.

Dans cet espace-temps eschatologiquement entrouvert, l'homme retrouve une responsabilité neuve et peut anticiper, souvent contre toute apparence factuelle, la splendeur du Royaume à venir, en pratiquant avec un sobre discernement des valeurs essentielles comme la liberté, la justice, la solidarité, la vérité et la beauté. En créant ainsi

Dans la reconstruction théologique de l'éthique sociale proposée par Arthur Rich (1994), la constitution fondamentale de l'être humain par la foi, l'espérance et l'amour, tient un tel rôle, pré-moral ou éthique (au sens de Paul Ricœur si l'on veut). Chez Wolfgang-Erich Müller (2001), la liberté, la justice et la solidarité sont elles aussi consécutives à l'amour.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> De mon point de vue, Nietzsche a voulu surmonter le nihilisme radical en retrouvant les conditions d'une affirmation de soi et de la vie ; la plupart du temps, les critiques du nietzchéisme se contentent de voir en lui un nihilisme plat.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Cf. le livre fondamental de Ruth Macklin, *Against relativism*. *Cultural Diversity and the Search for Ethical Universals in Medicine*, Oxford, Oxford University Press, 1999; j'en reprends l'idée de base dans mon article « Relativisme éthique et universalisme concret. Une question fondamentale, un enjeu pratique », *Ethique et Santé*, 2004, vol. 1 n°3, p. 120-124.

les conditions d'une réinstitution relative – parce que fondamentalement historique et eschatologique – des valeurs, l'éthique théologique peut apporter un éclairage stimulant sur la crise axiologique contemporaine et sur la soif d'absolu émergeant de l'expérience provocante et décapante du nihilisme. La crise écologique et la crise économique trouvent, dans cette analyse de la crise des valeurs, une lumière et une perspective singulières.

Ces valeurs n'apparaissent plus comme le résultat d'une exigence ontologique absolue ou, à l'inverse, comme l'expression d'un choix isolé de chaque subjectivité. Elles s'avèrent baliser la vie éthique elle-même, à titre de références constitutives, faisant l'objet d'un incessant débat: comme expressions récurrentes de l'ethos, elles précèdent tout acte normatif ; mais la vie éthique, comme processus de délibération sur les normes, soumet toujours à nouveau ces valeurs au test de leur fondation et à la question de leur implication mutuelle. Par exemple, la liberté, valeur première dans une perspective théologique protestante, ne peut jamais se couper de la justice, norme supérieure de toute vie en commun et expression éthique supérieure du Bien commun si souvent souligné par la morale catholique. Inversement, l'insistance catholique récente de ces vingt dernières années, dans l'enseignement du magistère, sur la priorité de la vérité sur la liberté (Veritatis Splendor, 1993), n'a de sens et de légitimité qu'à la condition de promouvoir une exaltation et non pas une dépréciation ou un déclassement de la liberté chrétienne conçue comme liberté des enfants de Dieu. De même, sur le plan économique, social et politique, il serait catastrophique de jouer le libéralisme contre les valeurs (traditionnellement socialistes ou humanistes) de la justice sociale et de la solidarité. Dans le débat actuel marqué par la crise du système financier international, il est important de ne jamais perdre de vue cette relationalité vivante des valeurs éthiques, relationalité qui constitue à notre avis la source de toute critique des idéologies réductrices dans leur tendance à amputer la réalité humaine d'une de ses dimensions et à rendre illisible son lien au Bien commun.

De même, on évitera de jouer l'écologie contre l'économie, ou la finance contre la nature, mais on gardera les yeux sur l'unité du réel et sur la dialectique de l'existence humaine, cœur du mystère christique et trinitaire du salut.

