

Ecoféminisme chrétien : des voix nécessaires !

L'écoféminisme est en pleine efflorescence. Son projet est d'unir l'écologie et le féminisme. Né dans les années 1970, présent aux quatre coins du monde, il constitue à la fois un champ de recherche, un mouvement militant et un espace d'expérimentation sociale. Pluriel, il est composé de nombreuses approches qu'on peut regrouper en deux grands courants, souvent en tension : social-matérialiste et culturel-spirituel. Avec cependant une intuition fédératrice : il existe des liens étroits entre l'oppression des femmes et la destruction de la nature.

La racine de cette domination croisée réside dans une vision du monde dualiste,

anthropocentrique et androcentrique héritée de la civilisation grecque, des monothéismes et de la modernité occidentale. Dieu a été masculinisé et exilé dans une transcendance loin de la nature. Celle-ci a été désenchantée, réduite à sa dimension matérielle et féminisée. Quant aux femmes, elles ont été associées à la nature, donc infériorisées par rapport aux hommes identifiés à la culture.

Dans sa théologie et ses structures institutionnelles, la tradition chrétienne est très marquée par cette culture patriarcale et dualiste. Au point que des théologiennes comme Mary Daly et Carol Christ ont fini par se déclarer « postchrétiennes ». Elles ont



© 123RF.com

rejoint les rangs des écoféministes spirituelles néopaïennes pour qui parler d'écoféminisme chrétien est un oxymore, une contradiction dans les termes. Toutes les théologiennes ne sont pas de cet avis. De grandes figures comme Rosemary Radford Ruether, Ivone Gebara et Sally McFague ont, depuis les années 1970, montré qu'un écoféminisme chrétien est possible. Elles ont procédé à une relecture critique, créative et souvent décoiffante du corpus biblique et théologique. Une revisitation à partir de l'expérience des femmes (y compris de leur corps et sexualité), des nouveaux récits cosmologiques scientifiques (par exemple, l'hypothèse Gaïa) et de modes de connaissance plus sensibles et intuitifs. Il s'agit en particulier de sortir du langage masculin consacré – dans lequel le mystère de Dieu-e a été emprisonné jusqu'à devenir une idéologie – et de redonner un visage féminin et cosmique à la Trinité et au Christ. Une manière d'ouvrir un nouvel imaginaire plus en phase avec la sensibilité d'aujourd'hui, de réintégrer les femmes et la Terre dans la sphère du sacré en réaffirmant la présence de Dieu dans le vivant.

Ces mises en question ont, globalement et jusqu'ici, été ignorées ou rejetées par

l'establishment théologique. Pour preuve, l'absence de toute dimension féminine dans l'encyclique *Laudato si'* dont on fête le dixième anniversaire. Il est donc temps de découvrir et écouter les voix de l'écoféminisme chrétien. C'est pour cela qu'avec *Gaïa et Dieu-e* (Atelier), nous avons désiré leur consacrer une anthologie. Une première dans l'édition francophone.

Pour nous, un écoféminisme chrétien est non seulement possible, mais nécessaire si le christianisme entend répondre de manière significative aux enjeux actuels. En rouvrant l'horizon, déplaçant les lignes, construisant des ponts avec la science et d'autres traditions de sagesse, il nous appelle à explorer des chemins de libération et de guérison, d'empowerment et de justice. Sa visée, éthique et politique, est d'une actualité brûlante : soutenir la résistance aux « systèmes de violence économique, militaire et écologique qui menacent de défaire le tissu même de la vie sur la planète Terre » (Ruether) et nourrir les engagements pour l'avènement de sociétés et d'Églises postpatriarcales et respectueuses du vivant. □ **Michel Maxime Egger et Charlotte Luyckx**

Gaïa et Dieu.e Un écoféminisme chrétien est possible

Gaïa et Dieu.e explore la rencontre entre l'écoféminisme et le christianisme. Publié en mai par les Editions de l'Atelier, il rassemble les réflexions visionnaires de grandes théologiennes d'horizons divers, du Nord et du Sud : 33 textes de 17 autrices, écrits entre

1983 et 2019. Préfacé par la Brésilienne Ivone Gebara, le livre fait l'objet d'une introduction substantielle de Charlotte Luyckx et Michel Maxime Egger, qui ont conçu et traduit cette anthologie. Les bonnes feuilles qui suivent sont extraites de cette introduction qui comprend, outre ces passages, une présentation de l'écoféminisme en général – notamment de ses courants spirituels – des enjeux et principes de l'écoféminisme chrétien, des relectures anthropologiques et eschatologiques.

Relectures thé@logiques : Dieu·e et la création

Un premier champ de réflexion touche à la représentation de Dieu et de son lien avec la création. Comme le dit Gebara, « *l'écologie exige une nouvelle manière de penser Dieu*¹ ». Chaque nouveau défi pour la Terre et l'humanité appelle à « *vivre et comprendre le mystère de Dieu* » à frais nouveaux.

Il s'agit ici de déconstruire le concept de Dieu pour invalider un discours théologique justifiant un ordre social hiérarchique, inéquitable et oppressif, et de développer une vision non dualiste, non anthropocentrique et non androcentrique qui permette de retisser de manière pacifique et harmonieuse les relations avec la Terre dévastée et les humains opprimés, en particulier les femmes. Pour Gebara, un tel travail de libération est une « exigence de la foi² ».

À cet égard, un point fondamental ressort des réflexions des thé@logiennes : nous ne voyons pas directement, mais à travers des images.

Tout ce que l'on peut dire de Dieu est de l'ordre de la métaphore, du symbole ou de l'analogie, eux-mêmes liés à une culture, une histoire et à des expériences personnelles et collectives. Ainsi, n'utiliser que le pronom masculin pour parler de Dieu, c'est le « penser de manière trop étroite³ ». Le réduire à des catégories qui ignorent la moitié de l'humanité, c'est travestir la vérité de son être, tomber dans

une forme d'« idolâtrie⁴ » et d'« idéologie religieuse⁵ ».

Sortir du modèle patriarcal

Les théologiennes féministes ont montré, en le contestant, comment le modèle de Dieu comme Père est patriarcal, androcentrique et sexiste. Intégrant cette critique, leurs consœurs écoféministes estiment qu'il est aussi source d'une brutalisation de la Terre. La métaphore avant tout masculine de Dieu est en effet souvent associée à deux caractéristiques : la monarchie et la transcendance. D'un côté, un Dieu dominant, au sommet de la grande chaîne de l'être, qui règne sur la création et que l'être humain – créé à son image (Gn 1, 27) – va imiter, légitimé par le commandement biblique de « soumettre les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toute la terre et toutes les petites bêtes qui remuent sur la terre » (Gn 1, 26-28). De l'autre, un « Tout autre », exilé dans des cieux plus ou moins inaccessibles, en dehors de la création qui, par là-même, se retrouve désenchantée, réduite à un objet et à sa matérialité, aisément transformable en stock de ressources. Cette transcendance, estime Rosemary Radford Ruether, n'est autre que « *la projection sur Dieu des schémas sociaux d'oppression des femmes, des pauvres et de la Terre*⁶ ».

Pour Heather Eaton, une telle vision masculine, hiérarchique et dualiste est « aveuglante ». Elle « exclut les femmes, tous les animaux non humains et la

1. Ivone Gebara, *Le mal au féminin. Réflexions théologiques à partir du féminisme*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 224.

2. *Ibidem*.

3. Dorothee Sölle, « Feministische Suche nach den Namen Gottes », *Gesammelte Werke, Band 9 : Gott denken*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2023, p. 265.

4. Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk, Toward a Feminist Theology*, Boston, Beacon Press, p. 66.

5. Dorothee Sölle, « Feministische Suche nach den Namen Gottes », *op. cit.*, p. 266.

6. Rosemary Radford Ruether, « Le Dieu des possibilités : l'immanence et la transcendance repensées », *Théologiques*, vol. 8, n° 2, automne 2000, p. 37.

terre de la sphère du sacré⁷ ». Il convient donc d'en prendre congé. Faut-il dès lors féminiser le divin, substituer le « elle » au « il », remplacer le « Dieu transcendant » par la « Déesse immanente », le « Père » par la « Grande Mère » ? La réponse des écoféministes chrétiennes n'est pas unilatérale. Certaines relèvent qu'une telle substitution ne redonne pas automatiquement du pouvoir aux femmes. Pour « faire avancer les relations humaines vers plus de justice⁸ », il s'agit avant tout de sortir d'un système de dominations, mais pas d'inverser les pôles où les dominées deviendraient les dominantes.

Toutefois, plusieurs écoféministes chrétiennes proposent une exploration de métaphores féminines de Dieu (matrice primordiale, Sagesse ou Sophia, Dieu comme mère...) pour élargir notre compréhension et rééquilibrer notre univers symbolique. La plupart inscrivent ce travail dans une double démarche. D'une part, ainsi que nous l'avons évoqué plus haut à propos du langage, elles adoptent une approche apophatique qui rappelle que toute métaphore est limitée et inadéquate, Dieu étant au-delà des genres et de ce que nous pouvons en dire. D'autre part, elles s'engagent sur la voie du panenthéisme, qui réconcilie la transcendance et l'immanence.

Le panenthéisme consiste à « voir le Créateur dans la création, la source de toute existence dans et à travers ce qui en émane⁹ », ou, pour le dire autrement, à « reconnaître la présence de Dieu dans le monde et celle du monde en Dieu¹⁰ ». Une « *présence permanente dans tout l'espace et le temps, [...] palpable*

*et corporelle*¹¹ ». Le panenthéisme, en ce sens, « réinscrit le cosmos dans le royaume du sacré¹² ». Il permet un dépassement des dualismes. Dieu contient la nature et il l'habite. Il est actif dans la vie, l'histoire et l'évolution du vivant, sans toutefois se confondre avec elles.

Même s'ils sont souvent dissociés ou juxtaposés dans les écrits écoféministes chrétiens, le dépassement de la vision androcentrique de Dieu et celui de sa transcendance sont en réalité profondément interreliés. Cette interconnexion est précisément l'une des plus-values de l'écoféminisme par rapport aux théologies féministe et verte. Ainsi que l'affirme Ruether, « *exorciser l'esprit démoniaque du sexisme dans l'Église conduit à une révolution qui, en fin de compte, doit transformer notre modèle de Dieu en relation avec la création*¹³ ». Les textes de l'anthologie proposent une série de pistes et d'images pour construire un modèle à la fois plus inclusif et panenthéiste de Dieu-e comme source d'une relation plus juste entre hommes et femmes, et avec le reste du vivant.

Réappropriation de la tradition

Du côté de la réappropriation de la tradition, on peut noter plusieurs axes.

La matrice primordiale

Premièrement, à partir de sa propre expérience mystique, mais aussi en s'inspirant des religions de l'ancien Proche-Orient et de Paul Tillich, Ruether parle de

7. Heather Eaton, *Introducing Ecofeminist Theologies*, London & New York, T&T Clark International, p. 77.

8. Ivone Gebara, *Le mal au féminin*, op. cit., p. 223.

9. Sallie McFague, *The Body of God. An Ecological Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 1987, p. 133-134.

10. Ivone Gebara, *Le mal au féminin*, op. cit., p. 223.

11. Sallie McFague, *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Minneapolis, Fortress Press, 1987, p. 69.

12. Heather Eaton, *Introducing Ecofeminist Theologies*, op. cit., p. 97.

13. Rosemary Radford Ruether, *New Woman, New Earth. Sexist Ideologies & Human Liberation*, Minneapolis, The Seabury Press, 1975 p. 83.

Dieu-e comme de la « source créatrice », « la Matrice primordiale, le fondement de l'être et du nouvel être¹⁴ », le « grand ventre dans lequel toutes choses, dieux et humains, ciel et terre, êtres humains et non humains, sont engendrés¹⁵ ». Cette « Matrice créative continue du tout¹⁶ », « à partir de laquelle tout ce qui est évolue¹⁷ » est pour elle « l'image humaine fondamentale du divin¹⁸ ». Elle « englobe à la fois les racines du substrat matériel de notre existence (la matière) et le potentiel créatif infiniment nouveau (l'esprit)¹⁹ ». Elle vient compléter le langage masculin du Dieu rédempteur. Tenir ensemble le Dieu rédempteur et le Dieu matriciel, affirmer qu'ils ne font qu'un, permet de reconnecter la libération (spirituelle et historique) avec le monde naturel.

La Trinité

Deuxièmement, on retrouve en partie cette vision dans une compréhension renouvelée de la Trinité. Celle-ci doit évoluer pour – dans le contexte actuel, qui n'est pas celui du IV^e siècle où elle a été formalisée – pouvoir « révéler son extraordinaire richesse²⁰ ». La tâche est double. D'abord, libérer la Trinité de ses œillères androcentriques, avec « ses deux egos masculins désincarnés [le Père et le Fils], médiatisés par l'Esprit²¹ ». Une piste pour cela est de se souvenir que l'Esprit

saint, qui flotte sur les eaux au début de la Genèse, est féminin en hébreu (*ruab*). Ensuite, faire redescendre la Trinité de sa sphère céleste vers la Terre, pour la relier à notre vécu quotidien, à l'histoire et à toute la création. Là aussi, l'Esprit saint joue un rôle clé. Il est le « *flux incessant et dynamique de puissance divine qui soutient l'univers et fait naître la vie*²² ». Il est « l'énergie revitalisante qui renouvelle la face de la Terre²³ » en permettant au vivant de se déployer dans son extraordinaire richesse et diversité. Dans cette double perspective, matrice créatrice de la vie, « *la Trinité est l'expression du mystère multiple et unique qui nous enveloppe, nous constitue et auquel nous participons sans cesse*²⁴ ». Communauté d'amour, elle symbolise « *la dynamique de la vie elle-même en tant que processus de créativité interrelationnelle vitale*²⁵ » à tous les niveaux de la toile du vivant. Gebara voit dans les caractéristiques du mode d'être trinitaire – la mutualité et la communion dans la diversité et l'entraide – un modèle pour la création d'une « citoyenneté cosmique et terrestre », une « nouvelle conscience individuelle et collective » qui doit naître et grandir en nous si nous voulons pouvoir « *surmonter plus efficacement les formes de racisme, de xénophobie, de marginalisation, de violence, de machisme, si présentes dans notre culture*²⁶ ».

14. Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Boston, Beacon, 1993, p. 85.

15. *Ibid.*, p. 48.

16. Rosemary Radford Ruether, *Gaia & God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1992, p. 253.

17. Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk*, *op. cit.*, p. 71.

18. *Ibid.*, p. 48.

19. *Ibid.*, p. 71.

20. Ivone Gebara, *Le mal au féminin*, *op. cit.*, p. 224.

21. Rosemary Radford Ruether, « Le Dieu des possibilités : l'immanence et la transcendance repensées », *op. cit.*, p. 46.

22. Elizabeth A. Johnson, *Women, Earth, and Creator Spirit*, New York, Paulist Press, 1993, p. 42.

23. *Ibid.*, p. 43.

24. Ivone Gebara, « La Trinidad vista desde una perspectiva ecofeminista », in *Mujeres sanando la tierra*, Santiago de Chile, Sello Azul, 1999, p. 32.

25. Rosemary Radford Ruether, « Le Dieu des possibilités : l'immanence et la transcendance repensées », *op. cit.*, p. 46.

26. Ivone Gebara, « The Trinity and Human Experience. An Ecofeminist Approach », in Rosemary Radford Ruether (ed.), *Woman Healing Earth. Third World Women On Ecology, Feminism, and Religion*, Maryknoll N.Y., Orbis Books, 1996 p. 17-18.

La Sagesse ou Sophia

Troisièmement, les thé@logiennes invitent à redécouvrir la Sagesse (Sophia). Plusieurs voient dans cette figure une bonne alternative à Gaïa pour penser Dieu·e bibliquement dans un contexte écologique. Pour Celia Deane-Drummond, elle offre un « visage féminin de Dieu se manifestant dans la communauté complexe de toutes les créatures et dans notre parenté avec elles²⁷ ». Elle permet ainsi de réaffirmer le féminin dans la Trinité tout entière, sans le limiter au seul Esprit saint. Donatrice de vie et médiatrice entre la Terre et le Ciel, elle corrige la relation hiérarchique et dichotomique entre un divin transcendant et la création. C'est ce que montrent Mary C. Grey, qui souligne son lien profond avec la Terre, et Mary Judith Ress qui évoque une « *Sagesse soutenance qui est partout et qui imprègne l'univers*²⁸ ». [...]

Le Christ cosmique

La Sagesse – c'est une quatrième piste – aide à s'affranchir d'une conception trop masculine et humaine du Christ. En associant les deux figures, certaines thé@logiennes renouent avec un courant du christianisme primitif qui, à la fin du 1^{er} siècle, voyait dans Jésus une incarnation de la Sophia, dont il était le fils, le messenger et le prophète. Autrement dit, Jésus serait la Sainte Sagesse faite chair, la révélation de sa présence d'amour dans le monde, mais aussi la manifestation de son action créatrice et libératrice. Ce n'est que dans un deuxième temps, sous l'influence de Philon d'Alexandrie (1^{er} siècle), que le Logos (masculin) – exalté dans le prologue de l'évangile de Jean – aurait supplanté la

Sagesse (féminine). Elizabeth Johnson lie cette évacuation de la Sophia au développement du sexisme et des structures patriarcales dans les communautés chrétiennes, qui va notamment se traduire par l'exclusion des femmes des ministères.

Les écoféministes chrétiennes renouent également avec la tradition du Christ cosmique. Dans son approche, Ruether se réfère en particulier à certains textes comme l'hymne aux Colossiens (1, 15-20) ainsi qu'à Irénée de Lyon (II^e siècle) avec sa vision du Christ comme récapitulation de toute la création. Johnson, quant à elle, s'inspire du théologien danois Nils Gregersen et de sa notion d'« incarnation profonde », écho à l'écologie profonde d'Arne Naess. Sallie McFague parle, elle, de christologie prophétique, sacramentelle et « incarnationnelle ». Dans ces diverses approches, le Christ ne s'est pas seulement fait chair humaine – et encore moins de sexe masculin – mais cosmique. De sa naissance à sa résurrection, en passant par son baptême, sa transfiguration et sa mort sur la croix, il porte, incorpore et embrasse toute la toile du vivant – du micro- au macroscopique – avec son évolution, ses relations d'interdépendance, ses règnes, ses composantes physiques, chimiques et biologiques, tout ce qui est fragile, vulnérable et périssable. Dieu·e, par son incarnation, participe à la vie de toutes les créatures en leur permettant de participer à la sienne. Il les accompagne dans leur naissance, leur vie, leurs joies et leurs peines, et jusque dans leur mort. Il souffre avec elle – modèle de compassion – et leur apporte réconfort, force et espérance par sa présence discrète, humble et silencieuse. Il les fait participer à sa résurrection. Celle-ci manifeste une vie en abondance, plus forte que la mort car pleine de la puissance de Dieu·e.

27. Celia Deane-Drummond, *Ecothéologies*, Paris, Editions jésuites, 2024, p. 298.

28. Mary Judith Ress, « Sabiduría que sostiene. Renombrando el misterio último desde una perspectiva ecofeminista », *Con-spirando*, 38/01, Santiago de Chile, 2001, p. 43.



Refondation de la tradition

Dieu-e comme mère

Dans l'axe de la refondation, d'autres pistes sont explorées pour sortir du modèle patriarcal, masculin, hiérarchique et transcendant, et rééquilibrer le langage paternel prévalent.

Ainsi, en quête d'un imaginaire alternatif de Dieu-e, McFague explore la métaphore

de « Dieu comme mère ». Il s'agit, pour elle, d'« *une puissante image pour exprimer l'interconnexion de toute vie, qui est une composante centrale à la fois d'une sensibilité holistique et d'une compréhension de la foi chrétienne en tant que vision inclusive d'accomplissement*²⁹ ». Denise Veillette y voit une « *révolution intellectuelle et de foi*³⁰ », une invitation à « croire autrement ». Louise Mélançon souligne l'importance de préciser que « *Dieu n'agit pas simplement comme une mère, mais qu'il est une mère*³¹ ». Une manière d'éviter le piège consistant à simplement ajouter à Dieu-e un « côté » féminin – identifié par exemple à l'Esprit saint – ou des dimensions et qualités présumément féminines comme la miséricorde, la douceur, la tendresse ou encore la compassion.

Ce genre d'approche, proposé par des théologiens qui se veulent ouverts aux questionnements féministes, ne suffit pas à réaliser le changement requis. On peut en effet « féminiser » Dieu-e sans remettre fondamentalement en cause le cadre conceptuel patriarcal ni éliminer le « *monopole masculin du discours sur Dieu*³² ».

Dans une approche qui se veut holistique et actuelle, McFague met en relief trois fonctions symboliques de Dieu-e comme mère. D'abord, elle donne et transmet la vie. Ensuite, elle nourrit ses créatures et entretient leur existence. Enfin, elle veille à leur épanouissement en les éduquant et

29. Sallie McFague, *Models of God*, op. cit., p. 100.

30. Denise Veillette, « Exister, penser, croire autrement. Thématique religieuse féministe de la revue *Concilium* », *Recherches féministes*, 3 (2), 1990, p. 45.

31. Louise Mélançon, « Je crois en Dieu-e. La théologie féministe et la question du pouvoir », *Théologiques*, vol. 8, no 2, automne 2000, p. 90.

32. Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk*, op. cit., p. 67.

les guidant. Ces trois fonctions, c'est en cela qu'elles participent de l'écoféminisme, sont cosmocentriques. Elles ne concernent pas uniquement l'espèce et les êtres humains, mais l'ensemble de la création, toutes les formes de vie. Le moteur de leur accomplissement est l'amour. Un amour créatif et agapique, « qui souligne l'interdépendance de la vie sous toutes ses formes, le désir d'être avec d'autres êtres dans leurs besoins et leur joie³³ ». « Révolutionnaire » car « non hiérarchique », incluant jusqu'aux derniers et aux plus petits, il est « libérateur », « unificateur » et « réunificateur ». McFague complète « Dieu comme mère » par « Dieu comme parent ». La métaphore parentale sert surtout de contexte au modèle maternel. Le don de l'amour, indissociable du désir et du don de la vie, vaut aussi bien pour le père que pour la mère. Selon Ruether, « *les parents symbolisent les racines, le sentiment d'être ancré dans l'univers grâce à celles et ceux qui nous ont précédés et qui sont à l'origine de notre existence*³⁴ ».

En même temps, McFague et Ruether sont conscientes des limites de cet imaginaire maternel et paternel. Puissant pour exprimer l'amour créatif de Dieu-e, utile et légitime en ce qu'il offre une représentation plus inclusive et plénière de Dieu-e, il n'est pas suffisant. Il peut en effet –risque subtil et inconscient – être « étouffant », « prolonger l'infantilisme spirituel » qui « *fait de l'autonomie et de l'affirmation du libre arbitre un péché*³⁵ ».

Sans nier l'intérêt d'un autre langage, Ruether propose de penser Dieu-e au-delà du genre. Sortir du dualisme certes, mais sans inverser les pôles dominants. Pour parler de

Dieu-e, il faut un « langage inclusif », fondé non sur des abstractions, mais sur « *les images et les expériences des deux sexes*³⁶ ». Dans cette optique, Dieu-e est en même temps mère et père. Ou, mieux encore, il n'est ni mère ni père. « *Dieu est à la fois masculin et féminin, et ni masculin ni féminin*³⁷ ». Un point souligné par Dorothee Sölle, qui invite à comprendre le divin « en termes de relation harmonieuse et dynamique entre des contraires³⁸ ».

Le monde comme corps de Dieu-e

Du côté de la relation à la création, la métaphore qui découle de l'image de Dieu-e comme mère est celle de la « création comme corps de Dieu ». Elle est développée notamment par Grace Jantzen³⁹, « en incorporant l'idée de Dieu en tant que divinité féminine⁴⁰ », et par McFague, en opposition à la vision du monde comme royaume de Dieu. Celle-ci découle du modèle monarchique, toujours guetté par le dualisme en ce qu'il présuppose un souverain distant qui crée le monde dans une forme d'extériorité, soit par sa parole, soit en le façonnant avec ses mains. À l'inverse, « *Dieu donne naissance à son "corps", c'est-à-dire à la vie, tout comme nous donnons naissance à des enfants*⁴¹ ». On est donc ici dans une grande proximité, « *physique et au-delà du physique*⁴² ».

La métaphore de la création comme corps de Dieu-e a notamment deux conséquences.

36. *Ibid.*, p. 67.

37. *Ibidem*.

38. Dorothee Sölle, « Feministische Suche nach den Namen Gottes », *op. cit.*, p. 266.

39. Grace Jantzen, *God's World, God's Body*, London, DLT, 1984.

40. Celia Deane-Drummond, *Écothéologie*, *op. cit.*, p. 283, en référence à Grace Jantzen, *Becoming Divine. Towards a Feminist Philosophy of religion*, Manchester, Manchester University Press, 1998.

41. Sallie McFague, *Models of God*, *op. cit.*, p. 111.

42. *Ibid.*, p. 112.

33. Sallie McFague, *Models of God*, *op. cit.*, p. 103.

34. Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk*, *op. cit.*, p. 69.

35. *Ibidem*.

D'une part, elle rejoint par un autre bout la compassion déjà évoquée du Christ cosmique. Car si le monde, qui est son corps, est blessé et dévasté, Dieu-e souffre avec lui. Il ressent – y compris corporellement – « *la douleur que ressentent les parties de la création affectées par le mal*⁴³ ». D'autre part, elle permet de s'affranchir d'une longue tradition chrétienne de « *dénigrement du corps, du physique et de la matière* », liée à une peur et à un rejet de la sexualité, lesquels ont contribué à l'oppression des femmes « *en les considérant comme des tentatrices sexuelles* ». « *Le modèle du monde comme corps de Dieu signifie que Dieu aime les corps* » et que ceux-ci – indissociables de l'esprit – « *valent la peine d'être aimés, notamment sexuellement*⁴⁴ ». Il en découle la nécessité d'une grande attention aux besoins fondamentaux de l'existence corporelle et l'obligation d'en prendre soin. [...]

Engagements éthiques et politiques

Les visions symbolico-culturelles des théologiennes sur les relations entre Dieu-e, les femmes, les hommes et la nature, ont des implications éthiques et politiques. Si elles contribuent à éveiller et cultiver une conscience et une sensibilité nouvelles au vivant, à la présence de Dieu-e dans la nature, à la juste place de l'être humain dans la création, elles soutiennent et nourrissent également la résistance à toutes les formes d'oppression, le changement de paradigme vers un avenir désirable, la transformation des structures de pouvoir ainsi que les réponses aux impacts destructeurs de la mondialisation et aux addictions du consumérisme. Dans cet engagement, deux mots ressortent du corpus écoféministe chrétien : la libération et la justice.

43. *Ibid.*, p. 75.

44. *Ibid.*, p. 74.

Dynamiques de libération

Sölle l'affirme avec force : « *Au commencement était la libération*⁴⁵. » Celle-ci, comme le dit Ruether, fait « *intrinsèquement partie du sens de la rédemption*⁴⁶ ». Il s'agit en particulier de « se libérer de la servitude à la destruction de notre sœur et mère, la Terre⁴⁷ ». Par leurs réflexions et leurs actions, nombre d'autrices présentes dans cet ouvrage incarnent une théologie de la libération écoféministe. Elle est au cœur également du livre de Grey, *Sacred Longings*⁴⁸, qui propose une série de pistes spirituelles, mystiques et bibliques pour la nourrir.

Dans cette volonté d'unir théorie et engagement, l'écoféminisme chrétien a créé beaucoup de liens avec la théologie de la libération, en particulier latino-américaine. Elle l'a fait cependant de manière critique. En effet, ainsi que le souligne Gebara, à quelques exceptions comme Leonardo Boff, une grande partie de cette théologie n'est ni féministe ni écologique. Elle n'a pas mis en question de manière fondamentale l'anthropologie et la cosmologie patriarcales sur lesquelles repose le christianisme.

Justice écologique et sociale

Le but de la libération est la justice. Celle-ci est ou doit être à la fois sociale et écologique, car les atteintes au vivant sont étroitement corrélées aux inégalités sociales et aux souffrances des plus défavorisés : femmes,

45. Cité par Heather Eaton, *Introduction Ecofeminist Theologies*, *op. cit.*, p. 78.

46. Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk*, *op. cit.*, p. 214-215.

47. Rosemary Radford Ruether, « Paradoxes of Human Hope : The Messianic Horizon of Church and Society », *Theological Studies*, 33, June 1972, p. 241.

48. Mary C. Grey, *Sacred Longings. Ecofeminist Theology and Globalization*, London, SCM Press, 2003.

esclaves, paysan·nes, minorités ethniques et autres travailleuses et travailleurs. Ainsi, tout en relevant les tensions ou conflits qui peuvent exister entre les deux, Ruether souligne la nécessité d'articuler justice sociale et durabilité écologique, option préférentielle pour les pauvres et libération de la Terre. Chacune est nécessaire à la réalisation de l'autre et toutes sont incontournables pour relever les défis actuels. Il est faux et insuffisant de croire que la crise écologique peut être résolue uniquement « *en adoptant une nouvelle éthique personnelle et une vision du monde fondée sur la symbiose et l'appréciation de la nature*⁴⁹ ». Il convient de reconnaître et intégrer la critique des systèmes qui conditionnent l'exploitation du vivant : « *La domination sociale est le chaînon manquant dans la question de la domination de la nature*⁵⁰. » Ruether parle à cet égard abondamment d'écojustice. La visée est, au-delà des solutions techniques, de parvenir à « *une relation guérie entre hommes et femmes, entre classes et nations, et entre les humains et la Terre*⁵¹ ». Une manière de définir ce que l'on peut entendre par le « royaume de Dieu ».

L'écojustice repose sur un certain nombre de principes et de valeurs qui affleurent à travers les textes de l'anthologie, en particulier l'équité, le remplacement de la démesure, de la toute-puissance et de l'obsession de la croissance illimitée par une culture qui accepte les limites, la vulnérabilité et la finitude. McFague souligne la volonté de « permettre à d'autres de naître » et de s'épanouir, de « *prendre soin de toutes les formes de vie afin qu'elles*

*puissent prospérer*⁵² ». Ce souci est pour elle une manifestation de la « parentalité universelle », expression empruntée au philosophe Jonathan Schell et dans laquelle elle voit un « modèle très approprié à notre époque ». Il s'agit, par un amour qui se veut juste et inclusif, de « *répondre aux besoins les plus élémentaires de toutes les créatures*⁵³ », y compris des générations futures, humaines et des autres espèces.

En se fondant sur l'unité et la cohérence socio-écologique de la création évoquée dans la littérature hébraïque pré-exilique, Ruether précise qu'une telle éthique doit en outre faire partie d'une nouvelle conscience où notre psyché et notre manière de symboliser les relations entre le divin, les femmes, les hommes et la Terre sont transformées. En ce sens, la spiritualité et l'écojustice représentent « les aspects intérieur et extérieur d'un même processus de conversion et de transformation⁵⁴ ».

Luttes sans frontières

Le passage de la théologie à l'éthique et au politique conduit à l'action. L'écoféminisme se veut une *praxis*, dans un va-et-vient en constante évolution entre la théorie et la pratique, les deux se nourrissant mutuellement. Il prend tout son sens et sa fécondité dans son incarnation, sa mise en œuvre très concrète dans la chair du monde, en prise avec les souffrances et oppressions qui affectent notamment le vivant et les femmes, en solidarité avec tous les êtres laissés-pour-compte. Il tire sa force de son ancrage dans des corps et des territoires. Gebara, qui a travaillé avec les femmes dans les bidonvilles de Recife (Brésil), le rappelle

49. Rosemary Radford Ruether, *To Change The World. Christology and Cultural Criticism*, New York, Crossroad, 1981, p. 60.

50. *Ibid.*, p. 59.

51. Rosemary Radford Ruether, *Gaia & God*, op. cit., p. 1.

52. Sallie McFague, *Models of God*, op. cit., p. 122.

53. *Ibid.*, p. 107.

54. Rosemary Radford Ruether, *Gaia & God*, op. cit., p. 4.

vigoureusement : « *L'écoféminisme est né de la vie quotidienne, du partage jour après jour entre les gens, de la cohabitation avec les ordures dans les rues, les mauvaises odeurs, le manque d'égouts et d'eau potable, la malnutrition et les soins de santé insuffisants. La question écoféministe naît de l'absence de collecte municipale des déchets, de la multiplication des rats, des cafards et des moustiques, et des plaies sur la peau des enfants. Cela est vrai parce que ce sont généralement les femmes qui doivent gérer les problèmes quotidiens de survie : garder la maison propre, nourrir et laver les enfants*⁵⁵. » Les enjeux féministes et écologiques auxquels l'écoféminisme répond ne touchent pas seulement les femmes privilégiées du Nord, comme l'affirment certaines voix critiques. Ils concernent de larges pans des sociétés, aussi au Sud, ainsi que le rappellent Aruna Gnanadason (Inde), Ackermann et Joyner (Afrique du Sud) dans notre anthologie. Cela vaut en particulier pour l'écoféminisme chrétien, sachant que 25 % de la population mondiale se rattachent au christianisme. Cette réalité et la nécessité d'écouter les clameurs des pauvres constituent un argument important en sa faveur. [...]

Chemins spirituels

Espaces de célébration

Une manière de donner du souffle à ces luttes et de les lier à la spiritualité, c'est de les exprimer à travers des symboles tels que l'eau, la terre, le feu ou l'air. Notamment dans des célébrations aux formes très diverses, festives, rituelles et liturgiques. Elles peuvent porter sur les grandes étapes de la vie, les merveilles du cosmos, les dons de la Terre

55. Ivone Gebara, *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*, Minneapolis, Fortress Press, 1999, p. 2.

et Ciel, des moments importants – heureux ou douloureux – de la vie personnelle et communautaire.

Quelles que soient leurs formes et leurs objets, les célébrations servent à créer du lien, à rassembler à partir d'une ouverture à l'essentiel, à affirmer le caractère sacré de la création, à nourrir – par la mobilisation de toutes les dimensions de l'être – les relations fondamentales à soi, aux autres, au vivant et au divin, donc à soutenir des processus de communion, de résilience et de solidarité. Elles peuvent être en cela des pratiques d'éveil de la sensibilité écologique, de guérison de la Terre et de promotion de la justice. [...]

Comme le dit Gebara, « nous sommes invités par la vie elle-même à apprendre à célébrer au-delà des frontières religieuses établies », à « transcender les vieilles frontières qui ont créé tant de divisions dans l'histoire de l'humanité ⁵⁶ ». Il convient pour cela de « créer des symboles propres à tous les peuples, qui expriment ce qui est commun et appartient à notre chair humaine collective. Le but est de surmonter les divisions, les impositions et les exclusivités qui marquent l'histoire de l'humanité sous l'égide du patriarcat, surtout religieux⁵⁷ ».

Convergences dans l'amour

On a là une belle expression de l'esprit profondément œcuménique, intertraditionnel et transreligieux qui anime les thé@logiennes. Loin de s'opposer à l'écoféminisme spirituel non chrétien, l'écoféminisme chrétien cherche au contraire à construire des ponts. Parce que

56. Ivone Gebara, « La Trinidad vista desde una perspectiva ecofeminista », in *Mujeres sanando la tierra*, Santiago de Chile, Sello Azul, 1999 », op. cit., p. 40.

57. *Ibid.*, p. 39.



© 123RF.com

le terrain est miné, sa visée est de penser avec le cœur et pas uniquement avec des concepts, de déployer une vision intégrative plutôt que de se replier sur des identités closes. Des divergences existent, certes, mais les axes théologiques et pratiques que nous avons présentés font ressortir un « terreau » commun de conscience, d'intuitions partagées et de processus semblables dans la recherche de réponses ainsi que dans la résistance aux « systèmes de violence économique, militaire et écologique qui menacent de défaire le tissu même de la vie sur la planète Terre⁵⁸ ».

58. Rosemary Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine*, Berkeley, Los Angeles, London,

Ruether constatait « une grande convergence entre les différentes voies d'interprétation d'une spiritualité écoféministe⁵⁹ ». Elle voyait une forme de « communauté émergente » au service de la vie, reposant sur « des visions du divin, de l'humanité, de la Terre et de leurs relations, qui, si elles ne sont pas exactement les mêmes, présentent de nombreuses similitudes⁶⁰ ».

Ultimement, pour donner corps à tous ces possibles et accomplir ce que Joanna Macy appelle le « changement de cap », nous n'avons besoin « ni d'optimisme, ni de pessimisme », mais plutôt d'un « amour engagé », estime Ruether. En effet, « l'enracinement dans l'amour pour nos communautés de vie réelles et pour notre mère commune, Gaïa, peut nous enseigner une passion patiente, une passion qui ne s'épuise pas en une saison, mais peut être renouvelée saison après saison⁶¹ ». Cet amour engagé, qui découle du second commandement évangélique, n'est ni narcissique, ni sacrificiel, ni sentimental. Il est, pour reprendre l'expression de Starhawk, un « pouvoir-du-dedans » qui mobilise la vie et toutes les énergies créatrices de la Terre, « une puissance libre, vitalisante, non violente, qui est source de relations, de régénération, d'épanouissement⁶² ». [...]

Marche dans l'inconnu

L'écoféminisme, nous l'avons dit, est une forme d'écologie intégrale. Il a connu depuis une dizaine d'années un renouveau, en particulier dans ses formes spirituelles.

University of California Press, 2005., p. 308.

59. *Ibid.*, p. 307.

60. *Ibid.*, p. 308.

61. Rosemary Radford Ruether, *Gaia & God*, op. cit., p. 273.

62. Elizabeth Johnson citée par Louise Mélançon, « Je crois en Dieu-e La théologie féministe et la question du pouvoir », op. cit., p. 92.

Il participe – avec l'écospiritualité, l'écophilosophie et l'écopsychologie, courants très en vogue – des dynamiques qui cherchent à compléter les démarches de transition extérieure par une attention à la transition intérieure, c'est-à-dire à nourrir les transformations de comportement et les diverses formes d'engagement politique par un changement de conscience et de sensibilité. L'écoféminisme chrétien, dont on a vu la fécondité et la créativité jusqu'à la fin des années 1990, ne connaît pas encore un tel redéploiement. Il a pourtant, ainsi que le montre cet ouvrage, beaucoup à apporter pour nourrir et renouveler la réflexion et l'engagement sur les questions brûlantes et indissociables de l'écologie et du féminisme. Dans le monde chrétien, qui a besoin d'évoluer, mais aussi au-delà.

Même s'il a déjà quelques décennies d'âge, l'écoféminisme chrétien ne fait que commencer. Il reste plus que jamais d'actualité. Ses autrices ont ouvert des chantiers, déconstruit des cadres conceptuels patriarcaux et anti-écologiques, défriché, exploré et balisé des pistes théologiques et spirituelles pour se libérer des systèmes de domination, tracé des horizons de justice. Ces trésors de recherche et d'expérience sont là. Ils sont offerts, à disposition. Ils attendent que des personnes, des groupes, des communautés s'en emparent pour les incarner, les traduire dans des actes, les intégrer dans les structures sociales et ecclésiales, les faire rayonner et fructifier, mais aussi les approfondir et les actualiser. Pour aller plus loin.

Des thé@logiennes parlent de l'écoféminisme comme d'une voie spirituelle. C'est-à-dire un chemin ouvert à la liberté de l'Esprit « qui souffle librement où il veut » et dont « personne ne peut freiner le mouvement⁶³ ». Une démarche aussi « qui transforme

63. *Ibidem*.

intérieurement nos convictions » et, par là-même, « nous place dans un horizon plus large et plus libre », nous offre « un espace pour vivre attentivement et pour écouter, ce qui est la base de la lutte pour la libération⁶⁴ ». Un processus enfin de reliance à la Terre, aux autres et au divin : « En aimant Dieu, en écoutant sa voix, en restant uni à lui, notre vie sera féconde⁶⁵. »

Être écoféministe, c'est prendre des risques et être en marge, dit encore Halkes. Oser sortir des sentiers battus, quitter le connu pour entrer dans l'inconnu, « *se défaire aussi de tout ce qui nous a été imposé et nous a éloignées de nous-mêmes, afin d'accepter le vide qui peut se transformer en espace pour vivre de manière créatrice et créatrice*⁶⁶ ». Marcher avec d'autres dans l'espace mouvant et incertain entre l'ancien et le nouveau. « En vivant aux confins, nous pouvons voir les contours de la nouvelle Terre, pleine de promesses, mais l'atteindrons-nous un jour ?⁶⁷ ». □ **Charlotte Luyckx et Michel Maxim Egger**

Charlotte Luyckx est docteure en philosophie, chargée de cours invitée à l'UCLouvain et à l'UNamur en Belgique, et chercheuse indépendante. Elle a notamment écrit *Écophilosophie* (Academia, 2020) et co-dirigé *Écobiographies en Anthropocène* (Presses Universitaires de Louvain, 2024).

Michel Maxime Egger, sociologue et écothéologien, est auteur de plusieurs essais sur l'écospiritualité, l'écopsychologie et la transition intérieure, dont *La Terre comme soi-même* (Labor et Fides, 2012) et *Réenchâter notre relation au vivant* (Jouvence, 2020). Il anime le site www.trilogies.org

64. *Ibidem*.

65. *Ibidem*.

66. *Ibidem*.

67. *Ibidem*.