



**57^e congrès annuel de
la Société canadienne de théologie (SCT)**

**78^e congrès annuel
de l'Association catholique d'études bibliques au Canada (ACÉBAC)**

24-27 mai 2022

**Au temps de la crise écologique.
Approches exégétiques et théologiques**

***Problématique, programme, résumés
des présentations et renseignements divers.***

**Congrès en ligne – plateforme Zoom –
*Lien communiqué aux personnes inscrites***

Programme des activités

Mardi 24 mai

8h15 Ouverture de la salle Zoom générale – Échanges informels

8h45 Accueil et consignes diverses

9h00 Mots de bienvenue : Denise Couture, présidente de la SCT
Martha Acosta Valle, présidente de l'ACÉBAC

9h10 Annonce de la conférence publique de la soirée

9h15 Salle Zoom générale Présidence : Francis Daoust
Conférence en plénière

Alain Gignac (Institut d'études religieuses, Université de Montréal)

« Création » souffrante, asservie, libérée, solidaire, espérante.... Comment l'énonciation de Rm 8,18-30 peut-elle rencontrer son sujet aujourd'hui ?

10h00 Questions et échanges

10h30 Pause

10h45 Salle A Présidence : Étienne Pouliot
Atelier 1 – Pertinence de la théologie face à l'urgence écologique

Louis Perron (Faculté de philosophie, Université Saint-Paul)

Événementialité de la foi et événementialité écologique.

Alphonse Diongo Otshumbe Université Laval)

La théologie du cosmos d'Adolphe Gesché à l'heure de l'urgence écologique.

10h45 Salle B Présidence : Anne-Marie Chapleau
Atelier 2 – Altérité et enjeux écologiques : regards néotestamentaires.

Karolle Saint Jean - (Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval):

Critique écologique d'un texte anthropocentrique : lire He 9 pour penser le sort des animaux sacrifiés.

Sébastien Doane - (Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval)
L'Agneau que donc je suis: devenir disciple en Jean comme devenir animal et plante.

Joseph Brito (Department of Religions and Cultures, Concordia University)
Travailleur migrant, globalisation, et économie verte : lecture marginale des travailleurs de la onzième heure (Matthieu 20, 1-16).

12h15 Fin de la matinée

18h30 Ouverture de la salle Zoom générale – Échanges informels

19h00 Conférence publique

Présidence : Louis Perron

Alain Deneault (Faculté de philosophie, Université de Moncton)

L'économie de la nature et l'économie de la foi : l'écologie politique comme parti pris spirituel

20h00 Questions et échanges

20h30 Fin de la première journée

Mercredi 25 mai

8h15 Ouverture de la salle Zoom générale – Échanges informels

8h45 Accueil et consignes diverses

9h00 Salle Zoom générale
Conférence en plénière

Présidence : Mounia Ait Kabboura

Jonathan Durand Folco (Faculté des sciences humaines, Université Saint-Paul)

La théorie critique des vertus face à la crise écologique: esquisse d'une nouvelle éthique de la relation au monde

09h45 Questions – Échanges

10h15 Pause

10h30 Salle A

Présidence : Nadia-Elena Vacaru

Atelier 3 – Nature et domination en modernité

Jean-François Roussel (Institut d'études religieuses, Université de Montréal)
Une structure de domination du monde vivant : La doctrine de la découverte

Mohamed-Chérif Ferjani (Sciences politiques et Études arabes, Université Lumière Lyon-2)
La pandémie covid 19 : une catastrophe inscrite dans le rapport entre l'humain et la nature.

Marc Imbeault (Collège militaire royal de Saint-Jean)
Rationalisme et crise écologique.

10h30 Salle B

Présidence : Karolle Saint Jean

Atelier 4 – Posture et responsabilité au temps des grands bouleversements

Rodolfo F. Luna (Oblate School of Theology, San Antonio)
« L'insolence des vivres » (1 Jn 2,16) : La première épître johannique au regard de la crise écologique.

Anne-Marie Chapleau (Institut de formation théologique et pastorale, Chicoutimi)
Veiller ici et maintenant. Une lecture énonciative de Mc 13.

Jimmy Carbonneau (Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval)
Une lecture écoresponsable de Lc 12, 48 fondée sur les qualités de l'abbé au chapitre 2 dans la Règle de Benoît de Nursie.

12h00 Pause du midi

13h30 Réunion conjointe des deux associations. Thèmes des prochains congrès.

15h30 Fin de la seconde journée

Judi 26 mai

8h15 Ouverture de la salle Zoom générale – Échanges informels

8h45 Accueil et consignes diverses

9h00 Salle A
Atelier 5 – Écologie et islam

Présidence : Martin Bellerose

Mounia Ait Kabboura (Centre CELAT, Université Laval)
Fragilité et responsabilité. Pour une éthique islamique de l'écologie.

Florence Ollivry (École Pratique des Hautes Études (PSL)/Université de Montréal)
Dominer ou contempler? Place et rôle de l'être humain au sein du monde naturel selon quelques exégètes mystiques du Coran.

9h00 Salle B
Atelier 6 – Perspectives féministes et éthiques

Présidence : Anne Létourneau

Nathalie Tremblay (Sciences des religions / Études féministes, UQAM)
La théologie de la Création au cœur de l'écospiritualité des « green sisters »

Mireille D'Astous (Centre de recherche en santé publique, Université de Montréal)
L'approche "Une seule santé": apport interdisciplinaire de la bioéthique

10h15 Pause

10h30 Salle A Présidence : Jean Grou

Atelier 7 – Dépasser l'anthropocentrisme et le spécisme

David Renault (Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval)

Un ricin pour Jonas : la divine ironie d'une éco-conscience ?

François Doyon (Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval)

« Ils ont tous un souffle identique : la supériorité de l'homme sur la bête est nulle »
Repenser l'(anti)spécisme avec Qohélet 3, 16-21

Bertrand Rolin (École doctorale de théologie et sciences religieuses, Université de Strasbourg)

Perspectives d'une lecture non-anthropocentrée du Livre de Job

10h30 Salle B Présidence : Martha Acosta Valle

Atelier 8 – Hors thème en exégèse

Michel Gourgues (Collège universitaire dominicain d'Ottawa)

La parabole du grand repas (Lc 14,16-24), ou la résistance à l'allégorisation. Un siècle de piétinements.

12h00 Pause du midi

13h30 Salle principale Présidence : Jean-François Roussel
Plénière

Denise Couture (Institut d'études religieuses, Université de Montréal)

Déconstruire l'image de la « maison commune » : critique féministe de l'encyclique Laudato si'.

14h45 Pause

15h00 Assemblées générales statutaires des deux associations

17h00 Fin de la troisième journée

Vendredi 27 mai

8h15 Ouverture de la salle Zoom générale – Accueil et consignes.

8h45 Salle Zoom générale

Présidence : Alain Gignac

Panel de clôture du congrès : Les animaux dans les textes de sagesse de la bible hébraïque

Jean-Jacques Lavoie (Département de sciences des religions, UQÀM)

Étude de la zoo-poétique du livre de Qohélet.

Anne Létourneau (Institut d'études religieuses, Université de Montréal)

Le zarzâr motnaîm, entre coq et lévrier : exploration d'un hapax en Pr 30,31 à partir des études animales et de l'histoire de la réception.

Laurence Darsigny-Trépanier (Département de sciences des religions UQÀM)

« Comme un bœuf, il va vers l'abattoir » : animalité, passivité et sacrifice en Pr 7,22-23.

Olivier Roy-Turgeon (IÉR – Université de Montréal)

« Suis-je l'océan ou un tannîn pour que tu me mettes sous garde? » : exploration du tannîn de Job 7,12 à l'aune de l'idéologie royale.

10h05 Questions et échanges

10h30 Pause

10h45 Salle Zoom générale

Remontée et bilan du congrès, évaluation et annonces pour 2023.

12h15 Fin du congrès conjoint 2022

Résumé des communications

(Les présentateurs sont classés par ordre alphabétique)

Mounia Ait Kabboura

Centre CELAT-Université Laval

Fragilité et responsabilité. Pour une éthique islamique de l'écologie

Le principe de responsabilité développé par Hans Jonas soulève plusieurs questions sur le rapport de l'Homme à la nature et la crise du sens. On se demande si la crise écologique n'est pas l'expression majeure de la crise du sens à laquelle nous sommes actuellement confrontés? Une crise due à la conception moderne de l'Homme et de la nature, le penseur et l'objet pensé (Descartes). L'Homme habité par la pensée technique et mené par le progrès soumet les êtres vivants ainsi que la matière inerte, considérée comme irrationnelle et inférieure, à ses besoins et à ses désirs les plus débridés. Et la question qui semble urgente est de savoir comment protéger la nature de l'action destructive de l'Homme. Autrement dit, comment être responsable dans ce monde fragile et périssable ? Pour répondre à cette question, Paul Ricœur suggère de revoir le principe de responsabilité (Jonas) en corrélation avec la conscience du fragile et celle du tragique. La différence entre ces deux consciences « réside dans leur rapport différent à la responsabilité ». Le tragique « évoque une situation où l'homme prend douloureusement conscience d'un destin ou d'une fatalité qui pèse sur sa vie, sa nature ou sa condition même ». Tandis que le fragile « appelle au contraire à l'action, en vertu d'un lien intrinsèque avec l'idée de responsabilité », une action orientée vers le futur pour répondre à la question « Que ferons-nous de cet être fragile, que ferons-nous pour lui ? ».

Cette communication propose d'exploiter le paradigme ricoeurien de responsabilité /fragilité pour examiner quatre principes fondamentaux de l'éthique islamique. Il s'agit de la souveraineté ontologique de l'Homme, le jeûne, le sacrifice de sang et la procréation sans restriction. Le souci d'examiner ces principes et de leur donner un nouveau sens vient de fait que les musulmans, (1/4 de la population mondiale), font partie prenante de la situation écologique. Et, par conséquent, un repositionnement de l'éthique islamique semble essentiel pour contribuer à une éthique de responsabilité écologique. La compréhension ancestrale de ces principes est contre-productive, surtout dans le temps de mutation écologique. Elle emprisonne l'action religieuse et culturelle dans l'esprit de VIII^e siècle. Cependant, la réalité planétaire des ancêtres n'est pas celle des musulmans d'aujourd'hui, sur le plan démographique, de proportion de consommation et de pollution.

Joseph E. Brito

Université Concordia

Travailleur migrant, globalisation, et économie verte : Lecture marginale des travailleurs de la onzième heure (Matthieu 20, 1-16).

La proposition suivante part d'une lecture Latin X (par le biais d'une stratégie corrélationnelle) afin d'interpréter la parabole des travailleurs de la onzième heure (Matthieu 20,1-16) et aborder les inégalités socio-économique soulignées par plusieurs dans l'exégèse de ce passage. Sous la thématique de l'écologie, nul ne peut parler d'écologie ou prétendre vouloir protéger la planète sans s'attaquer aux inégalités économiques engendrées par la globalisation, les effets de surproduction dans un monde capitaliste, l'exploitation envers les pays en voie de développement, ainsi que les effets économiques sur les populations en marge. Un des effets d'une telle exploitation des pays du sud est la sollicitation de travailleurs migrants pour combler les besoins des pays privilégiés sans porter attention à leurs situations précaires tant du côté économique, social, que politique. Partant d'une analyse socio-historique de la condition des ouvriers durant l'Antiquité romaine, la recherche suivante soulignera premièrement la condition délicate et marginale des travailleurs agricoles. Dans un deuxième temps, l'analyse du texte soulignera la thématique dominante du travail ainsi que des richesses en parallèle avec le récit du jeune riche (Matthieu 19,16-30). Dans un dernier temps, cette étude fera une corrélation avec les inégalités existantes au Canada auprès des travailleurs migrants à la lumière de l'exégèse proposée.

Jimmy Carbonneau

Université Laval

Une lecture écoresponsable de Lc 12, 48 fondée sur les qualités de l'abbé au chapitre 2 dans la Règle de Benoît de Nursie

Le constat écologique nous accule à nous-mêmes ; seule la conversion de nos mœurs sauvera l'espèce humaine.

Dès 1972, Meadows a calculé que le développement technologique ne suffirait pas ; une évolution de nos comportements devenait la seule issue. Contestées à l'époque, l'étude et ses conclusions, une modélisation statistique des ressources terrestres, ont pourtant été confirmées 30 ans (Meadows 2004) et 50 ans plus tard (Herrington 2021). Pire, le point de bascule est maintenant estimé à 2030 plutôt que 2050 ! Pour agir face à cette crise, trop de gens attendent des mesures externes telles des innovations technologiques, des règlements et des lois. Notre salut écologique ne dépendrait-il que des autorités ? En occurrence, le verset Lc 12, 48 est souvent interprété comme une échelle d'imputabilité pour les personnes en charge (Smit 1989). Pourtant, les exégètes Bergant et Robert (1989) jugent que sa portée est beaucoup plus grande et inclut tous ceux à qui des charismes ont été accordés.

Ce verset composé de 3 segments est habituellement lu de manière linéaire comme un crescendo en dons et responsabilité. Toutefois, à la lumière des études comportementales, une lecture en

« V », à l'image d'un embranchement (d'un choix), nous semble plus juste. D'un côté, le segment court, un cul-de-sac, où l'ignorance et l'inaction ne soustraient pas du courroux. De l'autre côté, un chemin d'éveil et d'action : un processus de prise de conscience à travers lequel la personne se responsabilise et passe à l'action.

En effet, nous savons que la spiritualité évolue en fonction des comportements et non, l'inverse (Freyer 2018). De plus, Wells (2011) a démontré que le sentiment de responsabilité constitue le facteur le plus déterminant dans l'adoption de comportements écoresponsables. Et l'évolution de nos comportements est la clé de voûte pour une réduction de notre empreinte écologique (van de Ven 2018).

Ainsi, connaissance, conscience et action semblent former les assises des paraboles sur la vigilance (Lc 12, 35 - 48). Ignorance et inaction ne sauraient soustraire des coups (v. 48). Voués à l'éveil et l'action, comment agir ? Une lecture bénédictine appert instructive. Les moines bénédictins, et particulièrement, les cisterciens, sont réputés pour leur agriculture et leur adaptation à divers milieux écologiques (Lekai 1957, Pacaut 1993 et Gobry 1997). De surcroît, la lecture du v. 48 dans le contexte des qualités de l'abbé (RB 2) implique toute la communauté (Mohrmann 1962).

En somme, cette lecture en « V » du v. 48, propre à Luc, nous sort d'une eschatologie apocalyptique (De Wit 2013) et nous ouvre une voie participative où la liberté et l'imputabilité humaines sont mises à profit (Valerio 2008 et Adams 2010). Cette lecture écologiste, cohérente avec nos connaissances, est notre seule voie d'avenir sur la Terre et ouvre le christianisme à une alliance redécouverte et renouvelée !

Anne-Marie Chapleau Institut de formation théologique et pastorale de Chicoutimi
Veiller ici et maintenant. Une lecture énonciative de Mc 13.

Le discours eschatologique de Mc 13, avec ses accents apocalyptiques, convoque des figures effrayantes de guerres, d'affliction et de bouleversements cosmiques qui peuvent facilement évoquer, pour ses lectrices et ses lecteurs, le monde dévasté qui sera de plus en plus le leur. Cependant, une lecture sémiotique guidée par la « voix » qui produit le texte, construit sa forme et assure en permanence sa cohésion ramène ceux qui s'y engagent à l'« ici et maintenant » de l'accueil des propositions de sens qu'elle leur adresse. Car cette voix ne cherche pas à projeter ses lecteurs dans un futur, fut-il symbolique. Dans le cas précis de Mc 13, elle ne vise pas non plus à leur proposer une eschatologie précise, mais à déployer devant eux un réseau relationnel et à indiquer la posture qui permet de s'y inscrire : la vigilance ou la veille. C'est du moins l'hypothèse qu'examinera cette communication. La première partie de présentation sera consacrée à la lecture proprement dite du texte en puisant aux ressources de la sémiotique énonciative. Cette lecture sera en quelque sorte un exercice d'obéissance ou d'ajustement souple à la place que la voix du texte, par la manière dont elle parle, désigne à ses lecteurs. Cet exercice devrait conduire à entendre certains des « appels de sens » du texte, autrement dit à entrer dans sa signifiante. Dans un second temps, plus bref, l'attention se portera sur ce que ces appels de sens peuvent provoquer chez le

lecteur et la lectrice qui les entendent tout en portant des yeux horrifiés sur « l'Abomination de la Désolation » (Mc 13,14) qui s'étend sur tout l'écoumène. Quand le tissu de la vie se déchire, quand le train du « progrès » poursuit sa course folle vers l'abîme, quand l'espoir d'un dernier sursaut salutaire s'amenuise, la question de la posture à adopter se pose avec une acuité nouvelle. L'accueil, au plus intime de la chair, d'une parole venue d'ailleurs devient alors une question proprement existentielle.

Mohamed-Chérif Ferjani

Université Lumière–Lyon 2

La pandémie COVID 19 : une catastrophe inscrite dans le rapport entre l'humain et la nature

La pandémie Covid19 s'inscrit dans un cycle d'épidémies liées à la mondialisation du néolibéralisme. Les délocalisations et le développement de l'élevage industriel dans des régions jusqu'ici préservées, sans aucune protection pour les populations et pour l'environnement, sont à l'origine de la multiplication des épidémies dont le rythme s'accélère depuis les années 1980. Depuis cette date, le nombre des épidémies a connu une croissance de 400%. L'origine de ce phénomène remonte au début du néolithique, mais il s'est amplifié avec les révolutions scientifiques et techniques depuis la fin du Moyen âge. Heidegger, attribue à Descartes la responsabilité de ce péché originel de la modernité en précisant que la science moderne est en son essence « technique », du fait qu'elle est devenue, avec Galilée et Kepler, un « projet mathématique » de maîtrise de la nature. Tout est devenu avec cette science un simple objet de l'impérialisme de la volonté humaine pour qui le monde n'est plus qu'un réservoir de moyens d'étendre sa domination. La raison humaine elle-même serait devenue un instrument de cette volonté qui n'a plus pour finalité l'émancipation de l'humain et sa réalisation, mais la domination sans limites sur le monde. Hélas !, comme le remarqua Hannah Arendt, cette perception prémonitoire des méfaits de « l'arraisonement » soumettant la raison et la science à « la volonté de volonté » de tout dominer, n'a pas permis à l'auteur de la critique la plus radicale de la technique, comme essence du projet prométhéen de « l'homme moderne », de voir dans le nazisme une extension à la gestion des affaires humaines de cette volonté de domination. Sans passer de la critique du projet prométhéen de « l'homme moderne » au rejet de la démocratie, d'autres penseurs ont pointé les dérives des progrès techniques mettant en danger les équilibres écologiques. Ainsi, Michel Serres appela à un « contrat naturel » comme complément nécessaire du renouvellement du contrat pour « élever la Nature au rang de sujet de droit », pour que « nos politiques et notre droit vivent avec et dans le monde, par lui, pour lui et de lui » et pour que cessent « les blessures de l'homme coupé de l'univers et [...] les gémissements de la nature exploitée par l'homme », selon l'expression de Richard Bergeron.

Denise Couture

Université de Montréal

Déconstruire l'image de la « maison commune » : critique féministe de l'encyclique Laudato si'

Selon Bruno Latour, l'augmentation vertigineuse des inégalités entre les humains depuis quarante ans, les politiques de dérégulations de l'État-providence mises en place au cours de la même période et l'entreprise systématique de négation des changements climatiques (climato négationnisme ou climato-scepticisme), représentent sous trois manifestations le seul et même phénomène du choix de la non-solidarité par les élites (*Où atterrir ?* Paris, La Découverte, 2017).

C'est dans ce contexte que parut la lettre encyclique du pape François *Sur la sauvegarde de la maison commune* (*Laudato si'*, 2015). Elle fut reçue positivement, même acclamée, sur la scène mondiale, pour le lien étroit construit entre l'économie et l'écologie et pour son appel à la reconnaissance des changements climatiques.

D'un point de vue d'écothéologie féministe, cette communication proposera une remise en question de quelques options fondamentales de *Laudato si'*, dont son image phare de la « maison commune », à partir de considérations provenant de trois domaines :

- L'étude de courants de pensée écologiques de droite ou (ultra)conservateurs. Quels sont leurs origines, leurs principales positions, leurs lieux de diffusion ? Assez spontanément, on associe les discours écologiques à des approches progressistes. En oublierait-on de déconstruire les prémices conservatrices de discours écologiques de droite ? *Laudato si'* s'inscrirait-elle dans ce corpus ? De quelle manière ?
- L'analyse de discours de climatologues. Leur concept de « zone critique » (l'espace de quelques kilomètres à la verticale entre les roches et la couche atmosphérique) invite à centrer l'attention sur les interactions devenues actives entre les humains et les agents naturels dans cette zone. Comment cela conduit-il à l'abandon de l'image de la nature ou de la création comme un contenant dans lequel se trouvent les humains, telle une « maison » ?
- Les critiques féministes de l'encyclique *Laudato si'*. Comment montrent-elles que « la maison commune » qui y est énoncée est une maison patriarcale ? Quelles en sont les conséquences ?

La pensée, citoyenne ou universitaire, serait en retard sur les changements rapides que nous vivons (Rosi Braidotti). Nous aurions un rattrapage conceptuel à effectuer pour penser les défis de ce temps de « Nouveau Régime Climatique » (Bruno Latour). Cette communication vise à y contribuer par une déconstruction de l'image de la « maison commune », très largement adoptée en écothéologie catholique sur les traces de *Laudato si'*, et par une ouverture à des images alternatives.

Laurence Darsigny-Trépanier

UQAM

« Comme un bœuf, il va vers l'abattoir » : animalité, passivité et sacrifice en Pr 7,22-23

Les versets 22 et 23 du chapitre 7 du livre des Proverbes présentent les conséquences fatales d'une liaison entre un jeune homme et « l'autre femme ». On compare ce jeune homme, que l'instructeur de sagesse met en garde, à différents animaux, les uns à la suite des autres, ceux-ci – bœuf, cerf (?), oiseau – illustrant la naïveté d'un jeune garçon qui avait pourtant été averti des dangers qu'il risquait d'encourir. Mais est-ce la seule information qui nous est transmise par le biais de ces comparaisons animalières? Y a-t-il plus à comprendre derrière ces images de bœuf mené vers l'abattoir, de cerf ligoté et d'oiseau pris dans un piège?

Dans cette présentation, je m'attarderai brièvement aux enjeux de critique textuelle qui rendent la compréhension de ces versets encore plus difficile et qui permettent différentes traductions. Puis, je montrerai que les comparaisons des v. 22-23 confirment le caractère passif du jeune homme face aux actions de la femme et que la comparaison à un bœuf au v. 22 nous éclaire quant à la signification du sacrifice mentionné au v. 14. Autrement dit, j'établirai un lien entre, d'une part, le sacrifice, le repas et les connotations sexuelles qui lui sont généralement associées et, d'autre part, la comparaison du jeune garçon à un bœuf. Ce lien me permettra de conclure que le jeune homme est non seulement la victime des attentes sexuelles de la femme, mais qu'il est également la victime offerte en sacrifice. En résumé, le jeune homme est loin de se douter que la pièce de résistance de ce repas, c'est lui.

Mireille D'Astous

Université Laval

L'approche « Une seule santé » : apport interdisciplinaire de la bioéthique

La bioéthique interdisciplinaire s'accorde la possibilité de se distancier de la théologie dominante et autres disciplines l'excluant de son curriculum. La théologie sécularisée n'apparaît pas comme une incohérence ou une impossibilité pour la théologie féministe. La bioéthique interdisciplinaire ne va pas de soi: comment maintenir un dialogue visant la compréhension d'une vision du monde et de l'humain ayant des assises scientifiques et dont la portée est multiple : portée pratique, en santé mondiale, épistémique, sociale, économique, juridique, morale, et éventuellement théologique.

En ce sens, je propose de présenter l'approche « Une seule santé », ou « One Health » (en anglais). Un biais anthropocentrique courant réduit la santé à la santé humaine. L'approche « Une seule santé » conceptualise à la fois la santé humaine, la santé animale et la santé environnementale, et ses interconnexions. L'approche « Une seule santé » a des assises épistémiques scientifiques, notamment en médecine vétérinaire. En santé publique, elle pose des défis quant aux méthodes et aux processus de surveillance des maladies infectieuses. La pandémie COVID-19 a rappelé sa pertinence, notamment à ce qui a trait à l'origine zoonotique du virus et aux réservoirs non humains du virus.

D'un point de vue pragmatique en santé humaine, animale et environnementale, il est nécessaire de promouvoir l'approche scientifique « Une seule santé ». Or, plusieurs barrières se profilent: comment assurer la collaboration, la communication et des liens structurels alors qu'il y a fragmentation des disciplines, des organisations et du savoir? En santé publique et en santé mondiale, des équipes transdisciplinaires identifient des enjeux pratiques, et participent au travail d'expertise par leurs recherches et recommandations. Je participe moi-même à un tel projet au postdoctorat, où j'y perfectionne notamment des méthodologies qualitatives incluant des dialogues délibératifs.

Mon questionnement sera le suivant : Comment l'approche « Une seule santé » peut-elle fournir un enracinement scientifique, à partir duquel s'élabore des positionnements sociaux, politiques et de bioéthique? Comment déployer l'interdisciplinarité et la transdisciplinarité de l'approche « Une seule santé » en bioéthique?

Voici quelques premières pistes, à titre d'exemple. En santé mondiale, l'approche « Une seule santé » s'articule aux objectifs de développement durable : la prévention des maladies infectieuses et des pandémies oblige à rappeler les facteurs de risques comme la fragilisation des écosystèmes, ce à quoi cherche à répondre le développement de communautés durables, des modèles d'économies circulaires, et la réduction des changements climatiques et de leurs impacts.

Alain Deneault

Université de Moncton

L'économie de la nature et l'économie de la foi : l'écologie politique comme parti pris spirituel

À l'époque où n'existent, telles qu'on les connaît maintenant, ni la notion d'écologie ni les sciences économiques, l'« économie de la nature », qui les précède toutes deux, se représente comme le dessein du Souverain Créateur. Les scientifiques de la nature qui usent de cette notion y voient le fait d'une organisation des différents éléments du monde voulue par Dieu. Mais leurs adversaires théoriques, les premiers « économistes », s'en remettent eux aussi à la théologie pour fonder un rapport à la nature de type impérial et anthropocentrique. Ils jeteront ainsi les bases du régime extractiviste, productiviste et capitaliste qui est le nôtre aujourd'hui.

Alphonse Diongo Otshumbe

Université Laval

La Théologie du cosmos D'Adolphe Gesché à l'heure de l'urgence écologique

Depuis quelques décennies, la position de l'être humain dans le cosmos et son rapport à la nature, au cosmos sont de plus en plus au cœur des interrogations. Ces rapports entre l'être humain et le cosmos exigent une nouvelle sagesse d'habiter le monde. C'est ce que propose Adolphe Gesché à travers sa théologie du cosmos. Il estime que cette théologie est nécessaire et indispensable à l'heure actuelle. Elle a un véritable soubassement éthique. L'une de ses tâches est l'urgence de rendre à l'homme le cosmos qui est son lieu propre. Dieu a créé la terre comme lieu de l'homme. L'en déposséder est donc attenter à l'un de ses droits imprescriptibles, peut-être à son droit majeur.

La particularité, et même peut-être, l'originalité de cette théologie du cosmos à l'heure actuelle, se trouveraient dans l'articulation harmonieuse que Gesché opère entre l'éthique et la dogmatique. Il associe le geste éthique à la rédemption. L'acte moral (restituer à l'homme le cosmos) rejoint l'acte rédempteur. Le cosmos est construit pour un salut, pour un destin, pour un accomplissement. La théologie du cosmos permettrait aussi de réfléchir sur la médiation des matières (pain, vin, eau) utilisées dans certains sacrements, et qui nous proviennent du cosmos. Mettre en exergue la médiation de ces matières utilisées dans la liturgie permettrait de souligner davantage l'incidence que la théologie du cosmos pourrait avoir sur la théologie sacramentaire.

Pour finir, cette théologie représente, aux yeux de Gesché, un véritable enjeu civilisationnel et vital. Pour lui, « l'homme pour être homme, a un besoin vital du cosmos : il doit habiter, manger, aimer, vivre, admirer. Le peut-il en se confinant en lui-même ? »¹¹

La présente proposition d'article tâchera de présenter « la théologie du cosmos » de Gesché qui nous invite à bien articuler éthique et dogmatique du cosmos, cosmologie et anthropologie et à déceler l'impact que cette théologie (du cosmos) pourrait avoir sur la théologie sacramentaire.

¹¹ Adolphe Gesché, *Dieu pour penser, IV, Le cosmos*, Paris, Cerf, 1994, P. 30. On lira aussi avec intérêt Gérard Siegwalt, *Le défi scientifique. L'ébranlement de la civilisation moderne - l'Université et la théologie- et la sauvegarde de la création. Ecrits théologiques III*, Paris, Cerf, 2015.

Sébastien Doane

Université Laval

L'Agneau que donc je suis: devenir disciple en Jean comme devenir animal et plante

L'animal que donc je suis de Jacques Derrida a stimulé un virage interdisciplinaire important dans l'étude des animaux en exégèse (Stone 2018; Strommen 2018). Le regard d'une petite chatte sur le corps nu du philosophe est à l'origine d'une remise en question de la séparation cartésienne entre l'animal et l'humain, la nature et la culture, le corps et l'esprit. Dans leur première rencontre avec Jésus, les disciples de Jean sont invités à contempler la divinalité de Jésus : « Fixant son regard sur Jésus qui marchait, il dit : voici l'agneau de Dieu. » (Jn 1,36; aussi 1,29) Les premiers disciples de cet agneau entrent dans un mouvement analogue à Derrida. Le titre de la conférence du philosophe porte un aspect ontologique en rapport avec celui de Descartes, mais il est aussi à comprendre comme le verbe suivre (p. 93-94). Quel animal suis-je? Quel est l'animal que je suis? Lire Jean peut transformer les corps des disciples qui regardent l'agneau en suivant cette figure à quatre pattes pour devenir les brebis du bon berger (10,2-16; 21,15-17).

Moore (2017) présente Jésus en Jean comme un animal non humain (agneau 1,36; 1,29; 3,14), un végétal (Je suis la vigne 15,1.5), un produit végétal modifié (je suis le pain 6,35; 6,41.48.51, je suis la porte 10,7.9), de la radiation électromagnétique (je suis la lumière 8,12; 9,5). Par son attention à la matérialité ontologique de ce qui est habituellement interprété comme des métaphores, Moore développe une christologie animal/végétal/inorganique novatrice. Ma présentation poursuit cette réflexion en décrivant le devenir-disciple en Jean pour expliciter les considérations écologiques qui en découlent. Suivre l'agneau mène les lecteurs.trices à boire Jésus, l'eau (7,37) pour que de leur corps coulent des fleuves d'eau vive (7,38). Le corps de Jésus est le pain de vie; quiconque vient à lui n'aura plus faim ou soif (6,35). Jésus est la nourriture de ses disciples. Son corps brisé et son sang versé affectent les autres corps des personnes qui deviennent ce qu'ils mangent. Jésus et ses disciples sont aussi des végétaux. Comme branche, les disciples portent du fruit et demeurent sur Jésus la vigne (15,4). En mangeant Jésus végétal transformé (pain 6,5), en consommant sa viande et son sang animal, les disciples demeurent en lui et lui en eux (6,56).

Le Jésus animal/plante/objet de Jean reconfigure ses lecteurs.trices en révélant que nous sommes toujours déjà plus qu'humains. Suivre le *logos* devenu *sarx* mène à une hybridité corporelle anti-anthropocentrique des disciples. Cette interprétation hyperlittérale déstabilise la hiérarchie animale (Chen 2012). Lire Jean permet un contact renouvelé avec l'environnement qui n'est pas un endroit où l'on vit, mais ce qui forme notre identité corporelle. La pensée cartésienne a érigé des frontières entre l'humanité, l'animalité et le divin qui semblent naturelles, mais pourtant, elles sont des constructions sociales fluides. Traverser ses frontières par la lecture d'un texte ancien aide à développer une réponse créative à notre crise environnementale par la prise de conscience d'une connexion spirituelle avec ce qui nous entoure et qui nous forme.

François Doyon

Université Laval

« Ils ont tous un souffle identique : la supériorité de l'homme sur la bête est nulle ». Repenser l'(anti)spécisme avec Qohélet 3, 16-21.

La notion de spécisme – la discrimination éthique fondée sur l'appartenance à une espèce, le parti pris en faveur d'intérêts mineurs de membres de sa propre espèce et à l'encontre d'intérêts majeurs de membres d'autres espèces – est une notion de plus en plus présente dans les débats sur la défense des animaux. Des défenseurs des animaux affirment que l'importance que prend la notion de spécisme au sein du mouvement animaliste actuel et de la crise écologique est une manifestation d'un phénomène ancien qui remonte à l'Antiquité grecque. La croyance en la transmigration des âmes (métempsychose) de philosophes comme Pythagore, Empédocle, Platon, Plutarque ou Porphyre montre que l'idée d'une continuité spirituelle entre les êtres humains et les animaux existait dans l'Antiquité grecque. L'idée existait-elle aussi chez certains rédacteurs des textes bibliques ? Il est aisé de trouver des passages bibliques pour justifier la thèse selon laquelle le judéo-christianisme est coupable de spécisme. Mais une relecture plus attentive pourrait montrer que le spécisme n'a pas contaminé toutes les pages de la Bible. Ma communication examinera le cas de Qohélet 3, 16-21. Après une mise en contexte historico-critique du livre de Qohélet, je procéderai à une analyse comparative entre Qohélet 3, 16-21 et le discours antispéciste actuel afin de voir si la Bible ne pourrait pas, à l'instar de certaines philosophies grecques, inspirer un plus grand respect des animaux.

Jonathan Durand Folco

Université Saint Paul

La théorie critique des vertus face à la crise écologique: esquisse d'une nouvelle éthique de la relation au monde.

Dans cette communication, nous proposerons une version remaniée de l'éthique des vertus d'inspiration néo-aristotélicienne, revisitée par la théorie critique de Alasdair MacIntyre, Lisa Tessman et Hartmut Rosa. Nous exposerons ensuite en quoi une éthique des vertus *critique*, c'est-à-dire sensible aux rapports sociaux et systèmes de domination comme le capitalisme, le colonialisme et l'accélération sociale, permet d'identifier les causes systémiques de la destruction environnementale. Après avoir identifié les « vices écologiques » imbriqués dans nos structures sociales, institutions, pratiques et formes de vie, nous esquisserons en contrepartie des « vertus écologiques » qui permettraient de nouer d'autres relations aux mondes humains et non-humains. Enfin, comme toute vertu s'enracine à l'intérieur de pratiques sociales acquises et de contextes culturels complexes, nous montrerons qu'une théorie critique des vertus débouche aussi sur un projet de transformation sociale orienté par une conception plurielle de la vie bonne.

Rodolfo Felices Luna

Oblate School of Theology

« L'insolence des vivres » (1 Jn 2,16) : La première épître johannique au regard de la crise écologique.

La première lettre dite de Jean établit un triple rapport au temps : le temps de la révélation, accompli (« la Vie – zôé – s'est manifestée » 1,2) ; le temps de la crise, présent (« c'est la dernière heure » 2,18) ; l'éternité à venir (« celui qui fait la volonté de Dieu demeure pour l'éternité » 2,17). Aujourd'hui, lectrices et lecteurs de cette lettre se rappellent ce moment privilégié de la révélation néotestamentaire ; elles et ils vivent au temps de la crise écologique ; elles et ils se demandent ce que peut bien signifier l'éternité, conscient.e.s de la précarité de notre situation et de l'épuisement du temps qui nous reste. Cette communication déploiera une lecture éco-critique de 1 Jean, en suivant les 6 principes d'éco-justice élaborés par l'Earth Bible Project (Habel 2000). Nous nous concentrerons sur les versets 2,16-18, qui dévoilent plus explicitement l'eschatologie de la lettre et son rapport au monde. Le *kosmos* est marqué par la convoitise et la vantardise, mais il est passager, il ne fait que passer (*paragetai*). Alors que celui qui fait la volonté de Dieu est appelé à demeurer pour l'éternité, il convient de se demander si d'autres agents en dehors des humains font la volonté de Dieu. L'extension du salut au-delà du genre humain mérite réflexion, vu notamment la tenace persévérance du monde naturel à suivre les lois qui le régissent, tandis que le monde des humains est corrompu par une avidité presque surnaturelle, qui l'éloigne de Dieu. L'humanité a-t-elle brûlé son temps dans le monde ? La course effrénée à la production, l'accumulation et la consommation des biens n'a-t-elle pas dévisagé la beauté et l'harmonie de la création ? Au moyen d'une traduction originale du verset 2,16, nous chercherons à débusquer ce que lire 1 Jean par temps de crise écologique peut comporter de révélateur. Bien au-delà de ce cas précis dans le Nouveau Testament, c'est toute l'eschatologie chrétienne qui est à repenser de fond en comble. Vers quel avenir avons-nous les mains tendues ?

Alain Gignac

Université de Montréal

« "Création" souffrante, asservie, libérée, solidaire, espérante.... Comment l'énonciation de Rm 8,18-30 peut-elle rencontrer son sujet aujourd'hui ? »

Je propose de revisiter Rm 8,18-30, c'est-à-dire « revisiter » au sens propre, en partant du point où j'étais arrivé dans mon commentaire de la lettre aux Romains¹² :

« Il va sans dire que l'astrophysique actuelle, avec l'horizon cosmologique relativement limité qu'elle suggère comme échéance pour l'existence de la planète (3 milliards d'années), ainsi que la conscientisation écologique de plus en plus vive face aux désordres causés par la pollution, apportent une nouvelle perspective qui, tout à la fois, donne du relief

¹² Alain Gignac, (2014), *L'Épître aux Romains*, Paris, Cerf (Commentaire biblique. Nouveau Testament 6, p. 314-324.

au discours paulinien et le relativise. [Rm 8,18-30 est] un des seuls textes du NT où s'exprime si clairement la solidarité « création / humanité », et en même temps, son caractère anthropocentrique l'expose évidemment à la critique : n'est-ce pas là l'expression d'un terrible orgueil ou d'une dérisoire futilité ? La seule pertinence du texte réside dans le regard de foi qu'il propose, et sa prétention n'est rien d'autre que celle de la foi : au cœur de la souffrance, cosmos et humanité liés l'un à l'autre peuvent espérer ensemble le salut, car Dieu les « appelle selon son dessein » (v. 28). L'assertion « toutes choses œuvrent ensemble en vue du bien » ne saurait relever de l'évidence, sous peine de verser dans un triomphalisme insensé. Cette assurance n'a de fondement que celui de la foi. Pour une réflexion plus approfondie, voir l'essai significatif de Hunt, Horrell et Southgate.» (Gignac, p. 321). »

Autrement dit, en m'appuyant sur les observations exégétiques bien condensées dans mon commentaire, j'essaierai d'aller plus loin : d'une part, en discutant plus étroitement avec les auteurs qui lisent le texte en contrechamp de la crise écologique (comme Hunt, Horrell et Southgate); d'autre part, en analysant plus finement le jeu discursif qui interpelle le sujet lecteur (avec son énonciation et ses allusions narratives). Comment recevoir un texte prémoderne en (post)modernité, par delà la lecture moderne anthropocentrique?

Michel Gourgues

Collège universitaire dominicain

« La parabole du grand repas (Lc 14,16-24), ou la résistance à l'allégorisation. Un siècle de piétinements ».

L'exposé portera sur la signification de la parabole intrigante de Lc 14,16-24 dans le texte final de l'évangile lucanien. Il situera d'abord la parabole dans son lieu d'insertion, la première partie du chapitre 14, en montrant les liens qu'elle entretient en particulier avec l'exhortation de Jésus en 14,12-14. Après quoi, par mode d'échantillonnage recouvrant en gros un demi-siècle, des années 1960 à 2020, il tentera de retracer l'état actuel de la recherche et de voir où en est la lecture allégorique dominante et certaines des difficultés qu'elle soulève. On pourra alors se demander si la prise au sérieux de l'environnement lucanien et, plus largement, de la théologie du troisième évangile ne suggère pas une autre lecture de la parabole.

Marc Imbeault
Rationalisme et crise écologique

Collège militaire royal de Saint-Jean

La pensée du philosophe Martin Heidegger sur le monde technique est caractérisée par une approche qui s'apparente à l'ancienne doctrine des « deux vérités » professée par Averroès au Moyen âge. Heidegger distingue, en effet, deux niveaux de vérité : l'ontique et l'ontologique. La vérité ontique s'attache à la connaissance de l'essence des choses, elle naît en même temps que la métaphysique et se prolonge dans la science moderne pour aboutir à la domination de la technique sur le monde contemporain. La vérité ontique – et donc la métaphysique, la science et la technique – en recouvre et en masque une autre, plus fondamentale selon Heidegger, et oubliée en même temps que la philosophie véritable, qui résiderait dans la pensée du sens de l'être, laquelle s'inscrit toujours dans l'horizon temporel de la finitude. Sur cette lancée, Heidegger en vient à remettre en question la modernité tout entière et, surtout, l'importance qu'elle accorde à la raison. Heidegger est, en un sens, écologiste puisqu'il soutient que le monde moderne en s'érigeant comme maître et possesseur de la nature (comme le professe Descartes) entraîne l'être humain à l'écart de sa vocation caractéristique relative à l'élucidation du sens de l'être.

Dans cette communication, je propose une approche différente, inspirée du rationalisme, pour montrer qu'il n'y a pas « deux vérités » mais plusieurs points de vue possibles sur la réalité et que la technologie pourrait bien être la meilleure (sinon la seule) piste de solution s'offrant à l'humanité pour affronter avec succès les nombreux défis auxquels elle devra faire face au XXI^e siècle et au-delà. Je propose, en ce sens, de discuter, entre autres, le texte intitulé *Le mythe moderne du progrès*, publié en 2018 par Jacques Bouveresse, où l'auteur discute plusieurs enjeux contemporains relatifs à la survie de la planète et aux inégalités sociales, tout en montrant comment il est possible d'y réfléchir rationnellement en écartant certains mythes modernes comme celui du progrès.

Jean-Jacques Lavoie
Étude de la zoo-poétique du livre de Qohélet

UQÀM

Cette communication vise à explorer les passages du livre de Qohélet qui évoquent directement ou indirectement le monde animal, et ce, dans le but de répondre aux questions suivantes. Comment Qohélet conçoit-il les rapports entre le monde humain et le monde animal, deux mondes qui ne se laissent pas homogénéiser? S'agit-il d'un rapport qui met l'accent sur les différences entre ces deux mondes ou sur leurs ressemblances? Ces rapports sont-ils envisagés sous l'angle d'une coexistence pacifique ou conflictuelle? Entre les humains et les animaux, y a-t-il un rapport de cohabitation ou de domination? Autrement dit, pour emprunter une terminologie contemporaine, doit-on qualifier le livre de Qohélet d'anthropocentrique ou d'antispéciste? Les réponses à ces questions, on le verra, vont nous permettre de découvrir, d'une part, que les frontières entre le monde animal et le monde humain sont poreuses et, d'autre part, qu'il existe des rapports de domination dans chacun de ces

deux mondes et entre ces deux mondes, des rapports qui ne sont pas étrangers à la théologie de Qohélet.

Anne Létourneau

Université de Montréal

Le zarzâr motnaîm, entre coq et lévrier : exploration d'un hapax en Pr 30,31 à partir des études animales et de l'histoire de la réception

L'animal désigné par l'expression *zarzâr motnaîm* (v.31) dans l'aphorisme numérique de Pr 30,29-31, aux côtés du lion, du bouc et du roi, a donné bien du fil à retordre aux interprètes du texte massorétique du livre des Proverbes. Même le célèbre commentateur Rashi a admis ne pas connaître l'identité de cet animal dont le texte souligne, comme pour ses compagnons, la démarche et l'association avec la royauté. Loin d'être un simple enjeu technique de traduction, je soutiens que l'identité du *zarzâr* mérite notre attention pour interpréter l'aphorisme à l'étude dans son entièreté. Les versets 29 à 31 construisent en effet une représentation sapientiale de la royauté qui s'appuie fortement sur les corps d'une série d'animaux mâles (non humains). Ce sont donc des métaphores animales genrées qui sont employées pour dire (et célébrer) le roi humain, sa souveraineté, mais aussi sa masculinité. Dans le cadre de cette communication, je propose donc d'explorer les interprétations et réceptions plurielles de cet animal *hapaxique* dans les versions (notamment les différents codices de la Septante), la littérature rabbinique et l'exégèse contemporaine (Forti 2007; Fox 2009; Rendsburg 2016). Il s'agira de considérer chaque fois les effets d'une identité animale (coq, lévrier, pie, léopard, etc.) sur l'interprétation de Pr 30,29-31 en gardant en tête le réseau animalier dans lequel vient s'inscrire cette créature dans le texte à l'étude, ainsi que les apports de la zoo-archéologie du Levant ancien. Finalement, à partir de l'approche de l'indistinction en études animales (Calarco 2015), je tâcherai d'offrir quelques pistes de réflexion sur cette brève vignette numérique et animalière, en particulier le pouvoir royal masculin que la mise en relation de quatre animaux – 3 non humains et 1 humain – contribue à signifier.

Florence Ollivry

Université de Montréal

Dominer ou contempler? Place et rôle de l'être humain au sein du monde naturel selon quelques exégètes mystiques du Coran.

Quels doivent être la place et le rôle de l'être humain au sein du monde créé? Ce problème théologique revêt aujourd'hui une importance cruciale au vu d'un contexte de crise environnementale qui requiert que l'on redonne à la question écologique sa profondeur théologique et spirituelle. À l'heure où le dialogue interculturel apparaît comme une dimension essentielle de la protection environnementale, la rareté des références aux religions non chrétiennes dans les discours écologistes retient pourtant l'attention. Ainsi, il apparaît salutaire de s'écarter des réflexions occidentalocentrées et d'opérer un décentrement vers d'autres traditions. Je porterai ici mon attention en direction de l'histoire de la pensée en islam, afin de comprendre comment ce

problème théologique y a été abordé et circonscrirai mon propos à l'exégèse du Coran dans le soufisme classique (IX^e-XIV^es. E.C.).

Je m'intéresserai tout d'abord à quelques versets décisifs : l'humain se trouve établi comme le « représentant de Dieu sur terre » (Coran 2 :30), bien qu'il soit injuste et insensé (Coran 33 : 72). Les anges s'en indignent et s'en inquiètent, mais Dieu leur répond : « Je sais ce que vous ne savez pas » (Coran 2 : 30). J'étudierai l'exégèse de ces versets qui insistent sur la condition paradoxale de l'humain.

J'analyserai ensuite le statut conféré aux animaux : ces derniers sont-ils capables de louer Dieu ou, comme l'écrit Ibn 'Arabî (m.1240), de prodiguer un enseignement spirituel? À quelle condition la consommation de la chair animale est-elle licite? Plus largement, au plan éthique, quels sont les droits et les devoirs des croyants vis-à-vis des autres règnes ?

Enfin, la vocation de l'être humain ne serait-elle pas, comme l'écrit Ibn Barrajân (m. 1141), de devenir un exégète, un contemplateur des signes de Dieu dans le monde ? Pour cet auteur, le Coran explique le cosmos et si le cosmos explique le Coran; le Coran transcrit (*tadwînî*) correspond au Coran de la création (*takwînî*).

Au fil de l'analyse, les vues de ces commentateurs concernant la place et le rôle de l'être humain – entre domination et contemplation – seront étudiées et nous verrons dans quelle mesure elles éclairent un problème théologique universel qui se pose aujourd'hui avec acuité au vu de l'actualité écologique. Plus concrètement, quelques initiatives d'inspiration soufies dans le domaine du développement durable seront présentées. Tout au long de cette communication, la tradition biblique sera évoquée, en contrepoint; en guise d'ouverture, un échange avec les participant·e·s sera proposé.

Louis Perron

Université Saint Paul

Événementialité de la foi et événementialité écologique.

En quoi l'Évangile peut-il être *bonne nouvelle* dans le contexte de la crise écologique? En quoi la crise peut-elle être *kairos* de salut, aujourd'hui? Comment l'événementialité évangélique peut-elle se manifester dans l'événementialité de cette crise? En quoi celle-ci peut-elle interpeller une lecture croyante? On répondra à ces questions suivant trois affirmations :

1. La crise écologique manifeste la nature et l'ensemble du cosmos comme *lieu* de l'événementialité créatrice de Dieu. Cette événementialité constitue l'ensemble de la réalité (y compris l'être humain) comme création, comme fait de Dieu, comme réalité théologique. Le cosmos est le fruit du processus instaurateur divin compris comme l'événement de l'incessant passage du néant à l'être. Ouvert et dynamique, ce processus se tient sous l'horizon de la promesse eschatologique d'une réussite intégrale du projet créateur. La création se tient sous la garde du Dieu de la vie. Au sein même de la crise écologique, Dieu ne cesse d'être Dieu

pour, avec, dans et par sa création. Relié à l'ensemble du réel, il poursuit son œuvre créatrice, dans une solidarité indéfectible à l'ensemble du vivant. Il est le Seigneur de la création.

2. S'il en va, dans la crise écologique, du salut même de la planète, alors il faut affirmer que cette crise est le *lieu* du salut de Dieu, de la venue salvifique de Dieu dans la crise, au cœur même de la déperdition, de la dérélition, du péril. Au cœur de la création bafouée, défigurée, se tient Dieu en acte de salut. L'Incarnation assume la création et l'inscrit dans la dynamique de la création nouvelle. La Résurrection signe la co-appartenance de la création et du salut.
3. La crise écologique est un *kairos* : elle fait de l'événementialité présente le *lieu* d'un devoir-être et d'une responsabilité. L'humain doit répondre de l'ensemble de la création devant Dieu et devant l'ensemble de la communauté vivante. L'appel à la responsabilité éthique qu'il éprouve envers soi-même s'étend à l'ensemble de la création. Cette responsabilité est celle d'assumer l'instauration cosmique dans l'action instauratrice humaine, en prolongeant l'effort du cosmos vers l'être. L'action humaine comme histoire est le relais par lequel s'accomplit l'événementialité cosmique. Les efforts humains pour surmonter la crise s'inscrivent dans l'histoire du salut. Ainsi s'affirme la co-appartenance éthico-sotériologique de l'humain et du vivant dans une même solidarité de destin.

L'événement de la crise écologique est assumé dans l'événementialité du salut, via l'événementialité propre au cosmos et à l'histoire humaine.

David Renault

Université Laval

Un ricin pour Jonas : la divine ironie d'une éco-conscience ?

Le livre de Jonas donne une place de choix aux actants non-humains : après le vent menaçant, la mer en colère, le poisson avaleur-sauveteur et les bêtes de Ninive qui se repentent dans le jeûne et la prière, c'est le ricin qui entre en scène, juste avant l'intervention destructrice du vers, du vent d'est et du soleil. Dans le paradigme de la crise écologique, ces personnages font plus que servir l'intrigue, ils permettent de (re)définir la cible de la satire comme « l'anthropocentrisme ».

À cet égard, la figure du ricin est des plus intéressantes. Face à la menace d'extinction annoncée, hommes et bêtes font front commun, à l'exception du récalcitrant Jonas. Insensible aux voix prophétiques du cosmos, il préfère mourir que changer. Qui pourra « le délivrer de son mal » (4,6) ? C'est au ricin que revient cette tâche toute messianique. Il combattra l'injustice au prix de sa vie. Le ricin n'est plus, mais sa voix se fait toujours entendre : Yahvé laisse entendre que Jonas a finalement eu « pitié du ricin » (4,10). Cet éveil soudain à l'éco-conscience sonne-t-il le glas d'un anthropocentrisme maladif, comme l'affirme Tribble ? Le contexte narratif semble plutôt indiquer une posture fortement ironique. Je souhaite explorer la manière dont cette perspective influence la lecture polyphonique de la finale du récit. Pourquoi le divin ironiste invoque-t-il le ricin comme arbitre-médiateur ? Le végétal silencieux n'est-il que la victime d'une instrumentalisation pédagogique ? N'a-t-il pas lui-même un message à faire entendre au cœur de cette bataille éco-théologique ?

La dernière scène du récit (4,5-11) sera relue dans le cadre méthodologique d'Habel : en renonçant aux biais des lectures anthropocentriques (*suspicion*), je m'identifierai au personnage non-humain du ricin (*identification*) pour souligner la pertinence de cette figure narrative dans l'articulation d'une herméneutique écologique et chrétienne (*retrieval*).

Bertrand Rolin

Université de Strasbourg

Perspectives d'une lecture non-anthropocentrée du Livre de Job

L'exégèse du livre de Job illustre un point de bascule dans la façon d'appréhender les textes bibliques, en particulier les passages et mentions non plus centrés sur l'être humain mais relatifs à l'ensemble de la création. Cette relecture alimente une perspective écologiste – encouragée par la lettre encyclique *Laudato Si* – qui enrichit la théologie.

La dimension très anthropocentrée de la lecture du livre de Job a conduit à une incompréhension de sa portée générale. La réponse de Dieu à Job, aux chapitres 38 à 41, a été accueillie avec le plus grand scepticisme, comme l'avait relevé J. Lévêque (1970). Ces chapitres ont été à dessein marginalisés dans les travaux historico-critiques (Jastrow -1920-, Mac Kenzie -1959-), nourrissant une suspicion d'inauthenticité. Ils ont même paru légitimer l'ouverture d'un procès contre un Dieu arbitraire et tyrannique (C.G. Jung -1952-), à l'instar de celui mené par Job. Cette marginalisation conduit à l'inverse à une survalorisation du discours d'Elihu (Jb 32-37), compris comme la résolution du problème posé par le sort de Job, préalable à son rétablissement.

Les travaux d'Othmar Keel (1978) autour de la représentation de l'animal dans les sociétés du Proche-Orient antique ou de Norman Habel (2014), prenant appui sur David Clines (2011) et proposant une herméneutique écologique appliquée au livre de Job, consomment une rupture avec cette conception anthropocentrée. De surcroît, l'intérêt du livre de Job est également de constituer un aiguillon par rapport à cette définition de nouvelles méthodes de relecture des textes bibliques plus attentives à la place des créatures non-humaines. En effet, les propos des amis de Job contiennent également des propos cosmogoniques ou des mentions de la vie sauvage qui présentent des similarités de style ou de champs lexicaux, mais qui seront *in fine* désavoués par Yahvé. Les rédacteurs du livre de Job ont ainsi introduit une hiérarchie entre des discours relatifs à la création.

Une autre perspective du livre de Job est d'entrer en résonance avec des problématiques très actuelles de la question écologique. Le chemin d'angoisse que traverse Job peut être une figure de référence pour une génération saisie d'éco-anxiété. N'est-elle pas une autre expression de la « souffrance de l'innocent » et de la « clameur des opprimés » (G. Gutiérrez, 1986) ? Le livre de Job offre également une méditation sur les droits de la création (par exemple Jb 38,26 ; 39,5-6), sur la justice de Dieu et la place des « méchants » (Jb 38,15), au regard de la beauté du vivant. Enfin, le dépassement d'une idéologie de la rétribution interpelle la praxis de l'engagement social et écologiste.

Jean-François Roussel

Université de Montréal

Une structure de domination du monde vivant : La doctrine de la découverte

Terra nullius : « terre vacante ». Cette expression, qui désigne un concept juridique d'origine romaine, est associée à la « doctrine de la découverte ». Dans son rapport final, la Commission de vérité et réconciliation du Canada demandait l'abolition ou la répudiation de cette doctrine, faisant ainsi écho à des travaux et des militances autochtones du monde entier. Elle s'inscrit ainsi dans la foulée d'auteurs et autres instances autochtones qui réclament l'abolition ou la répudiation de la doctrine de la découverte. En effet, cette doctrine – qui en est bien une au sens juridique – est réputée trouver son origine dans des bulles papales, en particulier trois du 15^e siècle coïncidant avec le temps des explorations par des états européens.

Réputée avoir fortement entravé la reconnaissance de droits ancestraux des peuples autochtones, en droit international et dans la jurisprudence des états coloniaux jusqu'à aujourd'hui, notamment dans les Amériques et en Afrique, la doctrine de la découverte consacre aussi le pouvoir de s'approprier la terre et ses peuples – humains et autres qu'humains. Si ce thème relève du droit international, il se rapporte aussi à « une structure de domination » qui marque profondément l'imaginaire de la colonialité. L'objectif de la présentation est d'en faire une lecture écologique : la doctrine de la découverte n'atteint pas uniquement les rapports entre les humains colonisateurs et colonisés : elle détermine un imaginaire de la terre nouvellement découverte et de tous les êtres qui la peuplent, ainsi que le privilège du découvreur, seul véritable sujet de cette entreprise. Pour vérifier cela, je prendrai appui sur une littérature autochtone. La présentation s'efforcera d'ouvrir une alternative à l'imaginaire de la découverte.

Olivier Roy-Turgeon

Université de Montréal

« Suis-je l'océan ou un tannîn pour que tu me mettes sous garde? » : exploration du tannîn de Job 7,12 à l'aune de l'idéologie royale.

En Job 7,12, l'identification de Job au *tannîn* a de quoi surprendre. Le personnage est endeuillé et meurtri lorsqu'il interroge Dieu et prononce ces mots. Quels liens sont à établir entre sa condition et la nature hostile et belliqueuse de l'animal tel qu'il se présente dans ses multiples occurrences (Gn 1,21; Ex 7,9-10;12; Dt 32,33; Is 27,1; 51,9; Jr 51,34; Ez 29,3; 32,2; Ps 74, 13;148,7; Job 7,12)? Pour cette présentation, je souhaite explorer la nature de cette identification, au cœur de l'interpellation de Dieu par Job, en relançant la discussion sur cette créature et son rôle dans la Bible hébraïque. Cette communication vise trois objectifs. Tout d'abord, il sera question d'investiguer la nature du *tannîn* par un survol de ses différentes occurrences bibliques afin de proposer l'idée selon laquelle cet animal est généralement présenté comme un agent de perturbation cosmique. Il sera ensuite question de confronter cette première hypothèse aux autres manifestations textuelles du *tannîn* dans les textes ougaritiques, en particulier les *Cycles de Baal*, à la suite des

travaux de Diewert (1987) et de Jansen (1989). Cette étape me permettra de vérifier mon hypothèse en mettant en relief la proximité de ces deux récits, qui partage un vocabulaire ainsi qu'une imagerie commune. Je retournerai ensuite vers les diverses occurrences bibliques de l'animal en portant attention tout particulièrement aux autres identifications de la créature (Pharaon en Ez 29,3; 32,2 et Nabuchodonosor en Jr 51,34) ainsi qu'à ses différents adversaires, le plus souvent le Dieu souverain, mais également le royaume de Juda (Jr 51,34) et Pharaon (Ex 7,9-10.12). En effet, rappelons-le, la fonction principale de la royauté dans le Proche-Orient ancien est la médiation de l'ordre cosmique, une fonction que le Dieu créateur incarne par excellence. La mise en commun de ces différents indices me portera enfin à reconsidérer la position et les paroles de Job en 7,12 face à ce Dieu qui le fait souffrir. Ce dernier confondrait-il un simple humain avec un violent agent de perturbation cosmique?

Karolle Saint Jean

Université Laval

Critique écologique d'un texte anthropocentrique : lire He 9 pour penser le sort des animaux sacrifiés.

Les rituels sacrificiels présentés en He 9 sont aux antipodes du discours contemporain sur les droits et protection des animaux. Quelques chercheurs tels que Létourneau (2005) ; Singer (2002) (2013) et Habel (2008) sont d'avis que la mobilisation pour le bien-être des animaux s'inscrit sur plusieurs plans : politique, philosophique, éthique et morale. Ce besoin de repenser le rapport humain-animal s'arrime à la réflexion plus large portant sur la crise écologique. À en croire Lynn White (1967) la religion chrétienne serait responsable de cette crise.

L'épître aux Hébreux est connue pour sa prépondérance sacrificielle. De façon répétitive, en He 9, le sang des taureaux et des boucs sert d'instrument pour la réparation des fautes des humains en vue de rendre possible le rapprochement avec le divin. Cette orientation vers les besoins humains dans une visée salvifique place l'épître aux Hébreux parmi les textes anthropocentriques. Cette pratique de sacrifices d'animaux comporterait une incidence écologique qui interpelle une relecture de ce texte. L'idée d'écouter la « voix animale » dans le silence des sacrifices en He 9 trouve un écho chez Habel (2008) qui plaide pour une éco-exégèse biblique qui tient compte de la voix de la Terre (a voice previously unnoticed or suppressed (p.3., the Principle of voice).

Cette présentation est nourrie par la remarquable contribution de Jonathan Klawans (2006) qui examine les sacrifices des animaux selon le « principe de l'imitatio Dei ». Toutefois, elle décline son invitation qui suggère de réduire le sacrifice des animaux à ce principe unique. D'après Klawans, il faut éviter d'associer le sacrifice biblique à un meurtre.

Par un croisement entre la théorie de l'effet (Iser 1974) et l'intertextualité entre He 9, Ex 24 et Lv 16 et en considérant l'idée de Wénin (2020) qui affirme que l'écologie ne faisait pas partie des préoccupations du peuple Israël, cette présentation prend le risque d'amener He 9 hors des frontières de la liturgie pour franchir l'horizon écologique, même s'il faudra peut-être y revenir.

Nathalie Tremblay

UQAM

La théologie de la Création au cœur de l'écospiritualité des « green sisters »

Depuis le Concile Vatican II, les communautés religieuses ont réorienté leurs engagements dans la vie religieuse dans des initiatives se portant à la défense de la justice sociale, ce qui passe notamment par la préservation de l'environnement. Souvent considérée comme l'ancêtre de l'écoféminisme, Hildegarde de Bingen a posé les bases d'une théologie de la Création et elle exerce une influence sur la façon d'entrevoir des membres des communautés religieuses dites les « green sisters », leur engagement et leurs relations à la planète (McFarland; 2009). L'objectif poursuivi par cette présentation est de situer l'évolution de la théorie écoféministe, telle que pensée par les femmes mystiques du Moyen-Âge et les parallèles qu'on retrouve dans le mouvement des « green sisters ». Pour y parvenir, nous évoquerons les écrits de femmes mystiques du Moyen Âge telles que Hildegarde de Bingen sur la théologie de la Création (Feldmann, 1995).

Après avoir exposé les fondements conceptuels, théoriques et les revendications de l'écospiritualité, nous prendrons le temps de circonscrire l'évolution de l'écospiritualité dans l'univers contemporain actuel des « green sisters » (Parmentier et al., 2018 ; Couture, 2021). Cela permettra de documenter les similarités et les différences entre le discours des femmes mystiques du Moyen-Âge et les initiatives des green sisters dans des monastères du XXIe siècle. Je tenterai pour terminer cette présentation d'illustrer comment l'écospiritualité devient un moteur d'action pour les religieuses, à travers l'exemple d'initiatives écologiques développées par des communautés religieuses féminines au Canada et aux États-Unis.