

INTRODUCTION.

LA VIE AU CENTRE DES THÉOLOGIES

Présentation du volume par Jean-François ROUSSEL et Denise COUTURE
(Université de Montréal)

Comment penser théologiquement la vie?

Le rapport à la vie subit des transformations rapides. Dans ce temps de changement climatique et de sixième grande extinction des espèces, elle apparaît menacée. On conçoit désormais la Terre elle-même comme une entité vivante, brouillant ainsi les anciennes frontières entre le vivant et le non-vivant (Leonardo Boff). On reconnaît la responsabilité humaine dans la dégradation de cette vie que nous sommes, qui nous traverse, que nous habitons, cette vie avec laquelle nous sommes en relations multiples d'interdépendance.

Sur le plan sociopolitique, nous vivons dans un temps d'accroissement des inégalités entre les plus pauvres et les plus riches, une courbe contrebalancée par la mise en place d'actions mondiales concertées visant à réduire la pauvreté extrême et les violences endémiques. Les conditions matérielles de vie concrètes des humains deviennent un domaine principal de l'attention et des transformations en cours.

Dans son analyse de l'émergence des sciences humaines, Michel Foucault montre comment apparaissent avec elles de nouveaux modes de savoir sur le travail, sur le langage et sur la vie¹. La vie ! Elle se donne alors non plus seulement comme un domaine d'objets à classer mais comme une forme de la pensée. Elle se déplace pour devancer l'ontologie et, désormais, la « vie » peut précéder « l'être ». Dans ses œuvres ultérieures, Foucault aura montré comment, en modernité, la vie s'est muée en objet de gestion des États et des entreprises, le biopouvoir, et, sous un autre aspect, comment elle a pris une valeur déterminante qui conduit notamment à l'indignation devant les pertes de vie civile dans les nouvelles formes de guerre.

Penser la vie est devenue une tâche en sciences humaines ; elle y fait l'objet de discussions intenses. Ce qui nous intéresse particulièrement

1. Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines* (Bibliothèque des sciences humaines), Paris, Gallimard, 1966.

dans ce volume est le fait que nombre de théologies chrétiennes modernes aient placé la vie/la Vie au centre de leur élaboration.

Enrique Dussel (1934-) en a fait la clé de sa philosophie/théologie/politique latino-américaine de la libération. Il présente celle-ci comme une pensée de la matérialité de la vie². Penseur interdisciplinaire, originaire de Bolivie et universitaire ayant basé son travail au Mexique, E. Dussel figure parmi les pionniers d'un courant de philosophie proprement latino-américaine voulant se démarquer de la pensée européenne et occidentale. Il a produit une œuvre monumentale à travers l'écriture de quelques soixante livres. L'importance de sa pensée en Amérique latine se conjugue à sa pratique de dialogue actif et continu avec des philosophes européens, dont celui plus décisif avec Karl-Otto Apel.

Dans le but de rendre possible d'autres pensées, dont l'une latino-américaine, Dussel propose une déconstruction, voire une « destruction » de la philosophie eurocentrée qui s'est imposée comme l'unique norme de pensée pour toutes les cultures. Il relie cette opération à une herméneutique historique de la conquête de l'Amérique et des relations entre le Nord et le Sud, jusqu'à la doctrine du développementalisme du Tiers Monde. À travers une lecture des philosophes européens, les thèmes principaux des travaux de Dussel sont le Même, la totalité, l'altérité, l'Autre exclu, le projet de domination de la pensée occidentale, la décolonisation, l'extériorité du système et la matérialité de la vie humaine.

Il propose comme point de départ de la pensée latino-américaine l'Autre en tant que pauvre exclu d'une totalité. Le rôle de la philosophie/théologie/politique consiste à accompagner l'Autre exclu dans sa remise en question du système, une tâche qui serait toujours à recommencer, car tout système produit des exclusions. Au terme de son dialogue philosophique avec Apel, Dussel a opté pour un renversement de la logique de l'éthique de discussion européenne. L'attention à l'existence concrète des victimes que produit le système de pensée européen ne sera plus considérée comme un deuxième moment de la pensée au sens d'une application des principes éthiques formels universels. Dans le cadre de sa complexe « architectonique » d'éthique de la libération, il propose plutôt, avec des critères formels et de faisabilité, un principe matériel premier, universel et interne à toutes cultures : l'obligation de « produire [par la réponse aux

2. Enrique Dussel a présenté l'« architectonique » de sa pensée de la libération dans Enrique D. DUSSEL, *L'éthique de la libération : brève architectonique d'une éthique matérielle et critique*, Paris, L'Harmattan, 2003 (1^{ère} édition en espagnol, 1998). Pour une lecture de la fonction centrale qu'y occupe la vie, voir Berthony SAINT-GEORGE, *L'éthique de la libération d'Enrique Dussel. Penser l'altérité et l'utopie à partir du contexte latino-américain*, New York – Bruxelles, Peter Lang, 2016.

besoins premiers qui assurent la survie], reproduire [historiquement, culturellement, institutionnellement] et développer [créativement], de façon auto-responsable, la vie concrète de chaque sujet humain dans une communauté de vie³. »

La capacité de la vie, et en particulier de la vie humaine, de se produire, de se reproduire et de se développer devient le critère de la pensée. Dussel ne présente pas une généalogie du concept de la vie, mais celui-ci lui permet de mettre de l'avant une pensée de la matérialité de l'Autre exclu. Il appréhende la vie humaine « métabiologique » dans ses interactions continues entre l'esprit et le corps ; il le fait, d'une part, en ce qui concerne l'opération même de la pensée (neurosciences) et, d'autre part, en ce qui concerne la capacité de l'Autre de penser sa vie et les conditions acceptables de vie. Sur le plan théologique, Dussel a contribué à la lecture latino-américaine de l'option préférentielle du Dieu chrétien pour les pauvres. Pour lui, l'éthique théologique de la libération n'occupe pas seulement une fonction sectorielle en théologie chrétienne, mais elle la définit en son principe même.

La vie au centre de théologies chrétiennes? Cette position s'exprime clairement dans des théologies africaines subsahariennes qui construisent des intersections entre les traditions des peuples du continent et celles du christianisme. Selon René Heyer et François Kabasele Lumbala, « le thème le plus important peut-être de la théologie africaine, relevé depuis Placide Tempels et sa *Philosophie bantoue* (1949), est celui de la vie⁴ ». L'une des théologiennes africaines dont les travaux bénéficient d'un rayonnement majeur, Mercy Amba Oduyoye⁵ (1934-), l'explique ainsi : Dieu se manifeste dans la vie, par la vie, en la vie ; plus que cela, Dieu est la vie. Une telle formulation construit un pont entre des perspectives de religions africaine et chrétienne. Elle articule une conception du divin, de l'humain, du monde des vivants et des morts ainsi que des relations entre eux, considérant la vie humaine dans toutes ses dimensions, physique, quotidienne, de subsistance, psychologique, culturelle, créative, spirituelle. Oduyoye se situe dans un courant de pensée théologique qui rejette les éléments jugés oppresseurs tant des traditions africaines que chrétiennes et qui retient de chacune d'elles les éléments considérés

3. *Ibid.*, p. 31.

4. René HEYER – François KABASELE LUMBALA, présentation du numéro qui a pour thème *Théologie africaine et vie*, dans *Théologiques* 19/1 (2011), p. 7.

5. Mercy Amba ODUYOYE, *Beads and strands : Reflections of an African Woman on Christianity in Africa*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 2004. Voir Oluwatomisin OREDEIN, « Interview with Mercy Amba Oduyoye : Mercy Amba Oduyoye in Her Own Words », dans *Journal of Feminist Studies in Religion* 32/2 (Automne 2016), 153-164.

libérateurs. Inspirée de la pratique thaumaturgique de Jésus, elle met de l'avant la pratique africaine de la divination, interprétée comme une divinisation chrétienne, qui consiste à lire la vie personnelle et collective en vue d'une guérison de tout l'être.

En Asie, s'inscrivant dans un courant écothéologique contextuel, Hyun Kyung Chung propose un déplacement de l'anthropocentrisme à une théologie centrée sur la vie⁶. Remarquons que les théologies centrées sur la vie relevées jusqu'ici se sont développées dans le Tiers Monde ou, pour le dire avec Musa Dube qui en considère le poids démographique, dans ce qu'il serait plus juste de nommer le « Deux-Tiers Monde ».

Dans l'orbe occidental, depuis la Réforme et le concile de Trente, centrées comme elles l'étaient sur le thème du salut et du surnaturel, tendant en outre à reléguer au second plan ceux de la Création et de la nature, les théologies chrétiennes ont beaucoup réfléchi sur la grâce et très peu sur le thème de la vie. Ce sont les écothéologies qui ont ramené la vie au centre considérant la Terre et l'Univers comme des organismes vivants (Thomas Berry, Matthew Fox, Leonardo Boff). Tout comme les écoféminismes théologiques (Yvone Gebara, Sallie McFague), elles ont insisté sur la nécessité de détruire le dualisme entre la matérialité et la spiritualité.

Selon une autre perspective, sur le plan des philosophies occidentales, il convient de souligner l'œuvre originale et monumentale du philosophe français Michel Henry (1922-2002) dont tout le travail a consisté à penser non pas l'être mais la vie/la Vie : « c'est parce que la vie se révèle originellement à soi qu'elle fournit la donne originaire à partir de laquelle tout travail de pensée pourra se développer⁷. » Parmi ses références majeures, on compte les sources chrétiennes et, en particulier, l'Évangile de Jean, car le Royaume de Dieu qu'annonce le Jésus des évangiles synoptiques est appelé la Vie en Jean⁸. Il pense « la Vie invisible », la « Vie infinie », le « Verbe de Vie » (Jean), la « Vie transcendante » qui n'est certainement

6. Hyun KYUNG CHUNG, *Struggling to be the Sun Again. Introducing Asian Women's Theology*, London, SCM, 1991.

7. Michel HENRY, « Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse », dans Philippe CAPELLE (dir.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, Cerf, 2004, p. 154. Voir Michel HENRY, *Phénoménologie de la vie*, tomes 1 à 5, Paris, Presses universitaires de France, 2003 à 2015 ; IDEM, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002 ; IDEM, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.

8. « [L]e christianisme m'a obligé à poser des problèmes impliqués sans doute dans mes recherches antérieures mais qui n'avaient pas encore fait l'objet d'un traitement explicite : la relation de la vie au vivant telle qu'elle s'organise autour d'une Ipséité fondamentale, la dissociation de la Vie absolue et d'une vie finie en même temps que leur immanence réciproque, etc. », dans Michel HENRY – Roland VASCHALDE, *Entretiens*, Arles (France), Éditions Sulliver, 2005, p. 18. L'énoncé est tiré d'une entrevue accordée en 1996.

pas la vie biologique. Pour lui, « [p]enser un temps de la plénitude, un temps où la Vie est toute entière là », voilà « une tâche philosophique majeure⁹. »

La méthode phénoménologique aborde « une duplicité de l'apparaître », le visible et l'invisible, le corps et la chair de l'humain. Cette duplicité se manifeste dans le fait que « ma vie n'est pas seulement la mienne, elle est aussi une Vie absolue¹⁰ » :

[L]'œuvre, comme moi-même ou les autres [toutes choses], nous sommes dans la vie qui est à la fois une Vie universelle et chaque fois la mienne. C'est un mystère – un problème très difficile que j'essaie de résoudre depuis quelques années : cette Vie, à la fois universelle et mienne, est habitée par une ipséité qui se singularise en vous ou en moi. Et pourtant chaque vivant doit dire : « Je suis dans la Vie, je ne me suis pas créé moi-même, c'est la Vie qui me traverse et cette Vie ne peut précisément que me traverser ». La Vie absolue, ou la Vie divine, s'auto-affecte et ne peut vivre qu'en libérant chaque fois en elle une ipséité qui est chaque fois singulière. On est au cœur d'un mystère qui est plus qu'un mystère philosophique, qui est le mystère de l'Être autour duquel tournent les plus grandes religions ; et certainement le christianisme. [...] Il y a donc en chacun un moi qui s'auto-affecte et prend naissance dans la Vie¹¹.

La vie est énergie, force, « pouvoir d'accroissement », « auto-conservation et auto-accroissement de soi¹² » ; elle est encore « auto-affectation de soi », « auto-omniprésence à soi » qui n'a de cesse, qui se donne toujours à nouveau à chaque moment. « Le fait de se sentir soi-même [vivant] est justement ce qui fait la vie¹³ ». Spécifiquement, est donnée à l'humain une « sensibilité » transcendante comme « capacité de s'éprouver soi-même », une subjectivité, impossible pour la pierre, la Terre, les plantes, les végétaux¹⁴.

M. Henry décrit comment le Christ de l'Évangile de Jean enseigne aux humains leur « origine divine », comment la chair humaine « n'est pas hétérogène à la condition divine », à cette Vie originnaire. Il démarque le Logos johannique du Logos grec, développant sur cette base une perspective selon laquelle l'affectivité, le jouir et le souffrir la vie/la Vie, devient plus originel, plus essentiel et plus décisif que la conscience. De là s'instaure une articulation insurmontable entre l'affectivité et la conscience, plutôt qu'une hiérarchie (depuis les grecs anciens) plaçant la conscience au sommet de entités humaines et mondaines.

9. Michel HENRY – Roland VASCHALDE, *Entretiens*, Arles (France), Éditions Sulliver, 2005, p. 58.

10. *Ibid.*, p. 61.

11. *Ibid.*, p. 67-68.

12. Michel HENRY, *La barbarie* (Quadrige Grands textes), Paris, Presses universitaires de France, 2004, p. 241.

13. *Ibid.*, p. 15.

14. *Ibidem*.

Des plus éclairantes et passionnantes pour les théologies chrétiennes contemporaines, la philosophie (chrétienne) de la Vie de Henry constitue cependant une particularité au sein de la formation philosophique européenne au XX^e siècle.

En sciences humaines et en philosophie occidentale, les discussions sur la vie ont soulevé deux problèmes : celui d'un pouvoir de contrôle sur la vie et celui d'un nécessaire dépassement du dualisme séculaire entre, d'un côté, l'âme/l'esprit/la vie et, de l'autre, la matière. Interreliées, ces deux problématiques le sont du fait que, chez les Grecs anciens, la transcendance négatrice de la matière pour accéder à la liberté de l'esprit était associée à une hiérarchie entre l'esprit (de l'homme) et la matière à dominer, c'est-à-dire entre l'esprit de l'homme et son corps ou ses autres à contrôler, ces autres étant les non-citoyens, les femmes, les esclaves, les enfants, les animaux, la nature. Inscrit dans la pensée occidentale, ce dualisme vie/matière produit une conception de la différence qui suppose une hiérarchie des êtres. Des philosophies contemporaines cherchent à le surmonter, ce qui exige de repenser la « vie ». Dans cette lignée, Jane Bennet suggère un déplacement écopolitique de ce qu'elle appelle le « vitalisme de l'âme », qui consiste en l'idée que Dieu (pur Esprit) insuffle la vie à un moment dans la matière afin de l'animer, au « matérialisme vital », qui vise à brouiller la frontière nette entre la vie et la matière, car la vie traverserait les entités humaines aussi bien que non humaines et se trouverait également dans l'air, dans l'eau et dans la terre¹⁵.

Dans cette lignée, la philosophe européenne Rosi Braidotti (1954-) propose une pensée de la matérialité de la vie qui relie les problématiques du pouvoir sur la vie et du dualisme entre la vie et la matière¹⁶. Elle construit une proposition originale autour de la dyade *bios-zoé* afin de penser la vie humaine dans ce temps de postmodernité où les pouvoirs de contrôle des corps se sont démultipliés. Sa position se démarque de celle de Giorgio Agamben qui, écrit-elle, « définit le *bios* comme le

15. Jane BENNET, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Durham, Duke University Press, 2010.

16. Rosi BRAIDOTTI, « The Politics of Life as Bios/Zoé », dans Anneke SMELIK – Nina LYKKE, *Bits of Life. Feminism at the Intersections of Media, Bioscience, and Technology*, Seattle, University of Washington Press, 2008, 177-195. De la même auteure : « The Politics of “Life Itself” and the New Ways of Dying », dans Diana H. COOLE – Samantha FROST (dir.), *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*, London, Duke University Press, 201-218 ; IDEM, « Par amour de zoé », « La politique de la “vie-même” » et « Une éthique affirmative de la durabilité », dans IDEM, *La philosophie... là où on ne l'attend pas* (Philosopher), Paris, Larousse, 2009, 222-257. Voir aussi son ouvrage *The Posthuman*, Cambridge, UK, Polity, 2013, où le thème de la vie devient un fil conducteur de l'élaboration philosophique, les titres des quatre chapitres du livre étant « Life beyond the Self », « Life beyond the Species », « Life beyond Death » et « Life beyond Theory ».

résultat de l'intervention d'un pouvoir souverain en ce qu'il est capable de réduire le sujet à la "vie nue", c'est-à-dire à la *zoé*¹⁷ ». Pour Agamben, le biopouvoir déshumanise. Il réduit la vie humaine à une « matière jetable » (la *zoé*), à une vulnérabilité et éventuellement à la mort. Cela se produit lorsque le biopouvoir extrait le *bios* (la vie de l'esprit) des vies humaines. De son côté, Braidotti s'intéresse à la capacité d'agir des subjectivités subissant le biopouvoir. Sont-elles simplement réduites à une « vie nue », à la *zoé*? Pourrait-on concevoir autrement les rapports entre le *bios* et la *zoé*, entre la vie de l'esprit et la vie matérielle en l'humain, imaginer l'humain comme une entité bioécologique qui transforme les formations d'altérité?

Le projet de Braidotti est de faire en sorte que la *zoé*, séculairement dévaluée, reprenne ses droits. Elle ne correspond plus alors à un corps inerte mis en action par l'esprit (*bios*) ; elle devient une vitalité qui permet le devenir continu d'une subjectivité durable : « La notion de "vie", en tant que force vitale, est cruciale dans la discussion de l'éthique durable [...]. La vie est une énergie cosmique qui est simultanément un chaos vide et une vitesse absolue ou mouvement. Elle est à moitié animale – *zoé* – et à moitié discursive – *bios*. La *zoé* est, bien entendu, la moitié pauvre de la distinction qualitative qui fait du *bios* la vie intelligente¹⁸ ». La *zoé* est cette *vie* en moi, qui est moi et qui n'est pas moi, qui n'est pas que matière inerte mais force et énergie, qui a ses limites dont la conscience (*bios*) doit tenir compte. Les deux se mêlent en l'humain ; il en va de deux formes de vie : « Que ces deux dimensions soient vouées à se croiser dans le corps humain fait du soi un espace contesté, c'est-à-dire une arène politique. Le dualisme corps/esprit a fonctionné historiquement comme un raccourci réducteur à travers les complexités de cette zone d'entre-deux contestée¹⁹ ».

On a fait correspondre à la catégorie dévaluée de la *zoé* « tous ces "autres" des divisions classiques du sujet, en l'espèce, l'autre sexuel (femme), l'autre ethnique (l'indigène) et l'autre naturel (terre, plantes et animaux). La *zoé* est impersonnelle et inhumaine au sens animal et monstrueux de l'altérité radicale, alors que la philosophie classique est logocentrique²⁰ ». Braidotti distingue deux aspects du pouvoir : la *potesta*, le pouvoir de contrôle, et la *potenta*, le pouvoir d'action affirmative des sujets qui subissent ce contrôle. Une éthique affirmative de la subjectivité

17. BRAIDOTTI, *La philosophie... là où on ne l'attend pas*, p. 239.

18. *Ibid.*, p. 249.

19. *Ibidem*.

20. *Ibid.*, p. 250.

durable articule *bios* et *zoé* de manière à rompre avec la dévaluation d'une *zoé* dominée par le *bios*. Elle ouvre à une éthique où il devient possible de libérer la différence de sa charge négative.

Présentation du volume

Le présent recueil rassemble des analyses présentées au congrès, en 2014, de la Société canadienne de théologie dont le thème était *La vie : enjeux théologiques. Penser, soigner, célébrer la vie*. Il se divise en trois sections : théologies de la vie contemporaines, lectures de sources chrétiennes et approches d'éthique théologique de la fin de vie.

La première section du volume regroupe quatre perspectives théologiques à propos de la vie et qui ont en commun une localisation à la périphérie de la pensée occidentale, espace privilégié du développement de théologies de la vie, comme nous l'avons vu. La première se situe à la frontière de l'Occident et de l'Orient (la vie cosmothéandrique de Raimon Panikkar) ; la deuxième est élaborée par des Autochtones d'Amérique latine (le symbole du *Vivir Bien*) ; la troisième l'est par des Autochtones d'Amérique du Nord (la *Bimaadiziwin*) ; la quatrième est élaborée dans le contexte de l'Afrique subsaharienne (une mariologie africaine de la vie). Ces théologies apportent des éclairages fructueux sur la vie, sur ses conditions, sur ses modes et sur ses qualités. Elles donnent la priorité aux interrelationnalités (entre les entités) et contribuent de la sorte, on ne s'en surprendra pas, au dépassement des dualismes séculaires entre l'esprit et la matière, entre la pensée et le corps ou encore entre la vie humaine et la vie non humaine. Au final, elles montrent comment le thème de la vie pourrait fonctionner comme un « équivalent homéomorphique » (Panikkar) entre le christianisme et des visions du monde autochtones d'Amérique de même que des traditions africaines.

Il est question de la vie théologique dans la contribution de Marc Dumas sur la pensée de Raimon Panikkar. La proposition de ce théologien fascinant apparaît comme une voie pour dépasser la fragmentation et l'impasse de notre époque : impasse écologique, épistémologique et théologique mais aussi impasse des religions vécues indépendamment les unes des autres. Panikkar comprend la vie comme cosmothéandrique. Ce concept signifie l'interdépendance de l'ensemble de la réalité vivante. Le divin est « la Vie dans la vie²¹ », inséparable dimension de cette réalité vivante multidimensionnelle, dans laquelle nous existons et à laquelle l'amour donne cohérence. Dumas signale le lien fait par Panikkar entre le principe trinitaire et la vie. Le principe trinitaire divin se reflète dans

21. Voir *infra*, p. 22.

une ternarité du réel divin, cosmique et humain. L'insistance sur un dépassement de la fragmentation dans l'appréhension du réel comporte des conséquences pour une théologie de la vie, selon Dumas. D'abord, ce dépassement permet « un décentrement de l'horizon dogmatique confessionnel pour aller vers une ouverture certes pluri-religieuse, mais aussi plus fondamentalement vers une ouverture radicalement humaine. Les expériences à accueillir théologiquement sont de fait potentiellement infinies, parce qu'elles sont en lien avec la Vie²² ». La vie divine circule dans une réalité pleine de « porosité » où tout est interrelié. Le divin est la Vie, et la vie est relation et multidimensionalité toujours ouverte sur la transcendance de la réalité.

Depuis quelques décennies, des Autochtones d'Amérique latine proposent le symbole du *Vivir bien* (bien-vivre) à la fois comme une lecture des traditions ancestrales et comme une conception du monde fructueuse pour la scène politicosociale. Jean-François Roussel en offre une présentation synthétique, situant l'émergence de cette cosmovision et présentant quelques-uns de ses développements et de ses lieux de circulation. La pensée du *Vivir bien* s'inscrit dans un contexte où des Autochtones analysent l'expérience d'une vie radicalement menacée par la pauvreté, par la violence néocolonisatrice et par le dérèglement écologique ; cette situation est interprétée comme « une nouvelle forme de la crise globale déclenchée par la Conquête il y a cinq siècles²³ ». La pensée du *Vivir bien* représente un nouveau paradigme de la pensée et de l'existence pour faire mieux que survivre au sein de cette crise : pour vivre positivement et librement. « [L]es adeptes de la théologie *india* pensent que la libération intégrale des Autochtones trouvera sa source avant tout dans la sagesse nourrie à l'imaginaire, aux mythes, à la ritualité, à la mémoire et à l'*éthos* de chaque peuple, mais aussi à une analyse des oppressions communes²⁴ ». La conception du *Vivir bien* part de l'expérience des peuples ; elle s'exprime dans la diversité ; elle participe d'une pensée de type symbolique « fondée sur la "relationnalité" des êtres, qui peuvent être liés par des rapports de correspondance, de complémentarité ou de réciprocité²⁵ ». Tout en soulevant diverses questions sur les conditions d'actualisation des traditions, le *Vivir bien* recèle la force d'offrir « des avenues stimulantes pour symboliser le monde vivant : communauté, matérialité, localité, "relationalité"²⁶ ».

22. Voir *infra*, p. 27.

23. Voir *infra*, p. 32.

24. Voir *infra*, p. 34.

25. Voir *infra*, p. 36.

26. Voir *infra*, p. 41.

Achiel Peelman offre une analyse du terme *Bimaadiziwin* des Ojibwés, un peuple autochtone d'Amérique du Nord. Le vocable revêt des connotations riches et polysémiques : « la vie en plénitude, le développement de relations harmonieuses, le bonheur, le style de vie équilibré, la bonne santé, l'engagement pour la paix²⁷ ». Si l'on s'arrête à la première, la vie en plénitude, on peut dire, avec Peelman, « pas de *Bimaadiziwin* sans vision (une vision vitale), pas de *Bimaadiziwin* sans des relations harmonieuses et inclusives, pas de *Bimaadiziwin* sans espace de vie²⁸ ». Vision, relations et espace, donc. La vision donne orientation à la vie, un élément crucial pour la guérison des communautés autochtones du Canada mais instructif aussi au-delà d'elles ; on est alors invité à apprécier la portée d'une connaissance intuitive, davantage que rationnelle ou théorique. Les relations inscrivent le propos dans une perspective collective plutôt qu'individualiste et cosmique plutôt qu'anthropocentrique. L'espace est vécu comme paradigme privilégié du penser amérindien, tel que le conçoit Vine Deloria Jr. (cité par A. Peelman) qui contrebalance l'atrophie de la référence à l'espace dans le penser biblique et chrétien centré sur l'histoire. L'être-au-monde amérindien se vit d'abord en référence à un espace, à un territoire et à une géographie empreints de mémoire. Par la suite, l'auteur traite de la référence au monde des puissances spirituelles chez les Amérindiens ; cette dimension invisible, cette « dimension cachée », pourrions-nous dire avec Edward T. Hall, est essentielle à la manière dont les peuples amérindiens perçoivent le monde. Elle forme un « milieu intermédiaire » entre le cosmique et le divin, une dimension qui ajoute à la trame vibrante du monde vivant. La vie est imprégnée de ces puissances invisibles, perceptibles à une logique « organique ». L'auteur termine en expliquant comment le symbole de la Roue médicinale traduit une conception holistique du monde et comment il peut nourrir une spiritualité axée sur la diversité du monde vivant et sur son équilibre.

Hyacinthe Kihandi insiste sur la valeur du concept de la vie pour les cultures et pour les théologies africaines. La vie y occupe une place centrale. Paradoxalement, cette vie se trouve dramatiquement menacée sur le continent africain, depuis la traite des Noirs jusqu'à la pauvreté et jusqu'aux violences extrêmes vécues aujourd'hui, qui affectent particulièrement les femmes. Prenant appui sur l'importance des pratiques de dévotion mariale dans le contexte africain, Kihandi propose que la référence à la Vierge Marie serve la vie : « Ainsi, pour parvenir à une mariologie de la vie et qui soit au service de celle-ci, une rupture épistémologique

27. Voir *infra*, p. 43.

28. Voir *infra*, p. 44.

promouvant une nouvelle manière de concevoir et de vivre la dévotion mariale est indispensable. Il s'agit avant tout de cesser de la présenter comme une dévotion seulement personnelle et de casser le clivage entre la vie personnelle et la vie sociale²⁹ ». Au-delà de la simple dévotion individuelle, Kihandi suggère un approfondissement de la dimension communautaire et sociale de la dévotion à Marie, Mère de la Vie. Tout comme les Mexicains vénèrent la Vierge de Guadalupe comme une figure nationale, les Africaines et les Africains sont conviés à se réunir autour de la Mère de la Vie comme figure d'affirmation des femmes et de leur dignité, contre les assauts qu'elles subissent, notamment lorsqu'on utilise le viol comme arme de guerre. Marie apparaît aussi comme figure d'unité par-delà les appartenances ethniques. Une « mariologie pour la vie en contexte africain » convoque à un travail pour la justice et pour la manifestation de la Vie, valeur fondamentale des cultures africaines.

La deuxième section du volume offre des lectures de sources anciennes pour penser la V/vie. On plonge avec elles dans des perspectives bibliques et judéo-chrétiennes : vie et pouvoir (le livre de la Genèse), Vie éternelle (des textes de Papias d'Hiérapolis, d'Irénée de Lyon et d'Origène d'Alexandrie) et Vie comme Don (la *Didachè*, qui peut inspirer une lecture de l'histoire du christianisme).

Dans le cadre d'une analyse narrative de Genèse 38, Ai Nguyen Chi s'attarde à la « question de la vie dans le récit » en lien avec l'histoire ambiguë de Tamar et de son beau-père Juda. Pour Juda, l'enjeu de la vie se ramène à son inquiétude au sujet de sa descendance compromise par la mort de deux de ses trois fils. Les éventuels soucis de sa belle-fille n'ont aucun poids à ses yeux ; ils sont tout simplement ignorés. Pour dessiner son propre chemin de vie, Tamar doit prendre le risque de transgresser l'ordre patriarcal. Devenue enceinte de son beau-père à l'insu de celui-ci, elle vient près d'y perdre sa propre vie. Mais la vérité est de son côté. Elle s'avère finalement plus « juste » que son beau-père mis en échec par la « ruse » de sa bru : « il faut courageusement risquer la vie pour l'obtenir. En fin de compte, Juda est amené à “reconnaître qu'on ne sauve pas la vie en la protégeant frileusement de la mort – c'est au contraire le moyen le plus sûr de la perdre –, mais en la risquant avec audace”³⁰ ». L'analyse suggère que la vie, loin de n'être qu'un fait naturel, est liée au pouvoir ; ce pouvoir est souvent un risque inévitable, ce qu'une personne déclassée sait mieux que quiconque. « Loin d'être un instrument de notre propre

29. Voir *infra*, p. 58.

30. Voir *infra*, p. 74.

désir, l'autre nous aide à confronter tout ce qui nous empêche d'être porteurs de la vie³¹ ».

À partir de deux cas de figure, à savoir l'étonnante et luxuriante fresque du Paradis offerte par Papias d'Hiérapolis puis sa relecture par Irénée de Lyon et par Origène d'Alexandrie, Fabrizio Vecoli s'intéresse au thème incontournable de la vie éternelle dans la pensée chrétienne sur la vie. Il montre à quel point la représentation de la vie éternelle est impossible pour ces derniers. Si le *aionios* de l'expression johannique « vie éternelle » vient de *aion* (longue période de temps, ère), « la locution en question tente, par un langage imprégné de temporalité, de suggérer l'intemporalité propre à l'éternel. À bien y regarder, on a recours à une formule détournée pour dire l'indicible³² ». Voilà ce sur quoi insistent Irénée et Origène, selon F. Vecoli, qui examine le processus par lequel ils ont dépassé Papias. Ils font voir la vie éternelle comme participation au divin : « Or, la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul véritable Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ » (Jn 17,3). Sur la base d'une perspective où l'on comprend « le Dieu des mystiques » comme « le lieu de la coïncidence des opposés » et qui ne peut donc être « mis en défaut par l'opposition matière/esprit », la vie éternelle, non une « vie-sans-fin », devient un « "saisir" Dieu³³ », une divinisation, qui réconcilie fini et infini, être et néant et, avant tout, mort et vie ; or tout cela se rencontre à la frontière de la vie, du connaissable et du dicible.

Marc de Kesel propose une conception chrétienne de la vie comme don radical. Il offre une relecture de l'histoire de la théologie chrétienne à partir de l'idée du « chemin de la vie » puisée dans la *Didachè*. Celle-ci « donne accès à la vie éternelle, *zooè aioonios*, [...] à la vie coïncidant avec le don actif qui est à l'origine de cette vie ici et maintenant³⁴ ». Alors que la vie naturelle est donnée et donnante, toujours en équilibre entre ces deux mouvements, cette vie par contre ne connaît que le don *donnant* – le « don qui n'a pas besoin (de recevoir) des dons, car il ne fait que donner³⁵ ». Mais voilà une radicalité redoutable et problématique, qui a été reprise et repensée diversement tout au long de l'histoire du christianisme. Aujourd'hui, au cœur d'une vie sociale fondée sur la circulation équilibrée de la vie et des biens, cette perspective échappe aux règles habituelles de l'économie et ouvre un difficile chemin de vie, car le chemin de Dieu excède toute régulation. Comment vivre selon une telle

31. Voir *infra*, p. 76.

32. Voir *infra*, p. 79.

33. Voir *infra*, p. 89.

34. Voir *infra*, p. 95.

35. Voir *infra*, p. 95.

conception? La conception de la vie de la *Didachè* serait à la fois ontologiquement éclairante et pratiquement « intenable ». Si le christianisme veut continuer de s'affirmer comme un tel « chemin de la vie », « il lui faut se confronter au don radical qui forme le cœur de sa doctrine, [...] pas simplement pour l'accepter comme tel mais surtout pour l'affirmer comme son problème, comme ce qui est problématique aussi pour lui³⁶ ».

La vie est-elle un don? Est-elle plutôt une propriété personnelle, privée? Est-elle mystère, reflet divin, ou processus naturel qu'on parvient de plus en plus à maîtriser, à gérer, de la conception à la mort? Une théologie de la vie se trouve nouvellement convoquée par les débats actuels sur les soins de fin de vie et sur l'aide médicale à mourir. Ceux-ci convient à penser le possible droit de disposer de sa vie et de sa mort et les termes de la délibération éthique à ce sujet. Les deux chapitres qui clôturent ce volume proposent des analyses théologiques sur la fin de la vie à partir des discussions sociales sur ces questions cruciales, débattues publiquement au Québec en 2013 et 2014, dans le cadre du projet de loi 52 « concernant les soins de fin de vie » et prévoyant des mesures d'aide médicale à mourir. Cette loi fut finalement adoptée à l'unanimité par l'Assemblée nationale du Québec le 5 juin 2014.

Hubert Doucet part du débat social sur l'aide médicale à mourir pour étudier une révolution actuelle de l'expérience humaine de la mort. Il analyse un déplacement du rapport à la mort sur une longue période qui conditionne les termes de la discussion sur les soins de fin de vie. De la vie jadis conçue comme « sacrée » et transcendant l'individu, on adopte une conception où l'humanité accroît son pouvoir d'intervention sur la vie. Elle pose la question de la prolongation de la vie, de l'euthanasie ou des soins palliatifs, en somme, du type d'objectifs que la médecine se donnera face aux situations de fin de vie. Dans la tradition chrétienne, on conçoit la vie comme don reliant des personnes. Mais cette perspective se heurte à celle qui fait de l'individu autonome le propriétaire et seul maître de sa vie. Doucet souligne le contraste entre le scepticisme que rencontre une approche de l'individu comme vivant dont le sort ne peut se décider indépendamment de la communauté humaine, et la réception très positive de cette perspective relationnelle dans les nouvelles approches de la nature et des enjeux environnementaux. Il termine sur un constat : la théologie est de plus en plus absente des débats et des instances bioéthiques, enfermée semble-t-il dans la dénonciation constante de la culture de mort dans la théologie romaine depuis les années 1970, dénonciation qui prend le pas sur une approche « du juste milieu » pratiquée auparavant.

36. Voir *infra*, p. 101.

La théologie aurait pourtant encore un service à rendre à la bioéthique, en portant attention aux dimensions de la personne mourante que les autres disciplines arrivent mal à intégrer.

Après avoir analysé les termes du débat actuel sur les soins de fin de vie au Québec et en France, Didier Caenepeel développe une proposition pour une théologie de la fin de vie, susceptible de prendre en compte les aspects de communauté et de liminalité de la fin de vie : une théologie de l'hospitalité. « L'hospitalité consiste à recevoir quelqu'un en même temps qu'on se reçoit soi-même chez soi³⁷. » Cela advient dans un espace d'« hospitalité-alliance », qu'il nous incombe d'aménager. L'auteur propose de remplacer une théologie de la vie par une théologie de la communauté de vie, car la dernière étape de la vie travaille les liens intersubjectifs. Une « théologie de la condition de la vie mourante » ouvre, sur la frontière entre la vie et la mort, une autre perspective que celle des moyens d'agir sur celle-ci, qui est l'affaire de la médecine ; elle ouvre une perspective de consentement à cette frontière, par la voie symbolique. Le symbole de la résurrection pourrait éclairer cette part du mourir. Quelques pistes éthiques se dessinent, que l'auteur examine ensuite : une éthique de l'autonomie, pensée en termes de communauté et d'hospitalité, ainsi qu'une éthique de l'accompagnement, qui concerne particulièrement la pratique des soins psycho-spirituels auprès des personnes en fin de vie. « L'enjeu vital qui se révèle en contexte de fin de vie apparaît alors bien être celui du déploiement d'un accompagnement de l'humain inachevé dans un inachèvement constitutif, pour lui comme pour la communauté³⁸ ».

Les textes contenus dans le présent recueil sont souvent d'une haute densité et on y lit les questions les plus fondamentales de nos parcours humains : qu'il s'agisse de nos sueurs quotidiennes pour notre subsistance, de nos combats collectifs pour exister ensemble dans un « bien-vivre », dans la paix, la convivialité et la justice ; qu'il s'agisse de ce qui nous porte vers nos sources bibliques et chrétiennes, vers leurs récits et leurs symboles que nous chérissons ; qu'on y explore de nouvelles avenues pour dire la Vie divine en laquelle nous avons mouvement et être ; ou encore qu'on y traite des débats où une société fait l'effort de se réunir autour de ses valeurs les plus sacrées. Dans chaque texte, nous retrouvons cette angoisse, cette espérance et cet émerveillement sans cesse renouvelés dans la danse de la vie.

37. Voir *infra*, p. 122.

38. Voir *infra*, p. 127.