

# christianisme et nature une histoire ambiguë

par Sandrine Petit

ERMES-ORSTOM , Technoparc, 5, rue du Carbone, 45072 Orléans cedex

*petit @orleans. orstom. fr*

La dégradation de l'environnement est devenue une préoccupation mondiale à tous les niveaux de réflexion, de décision et d'action. La menace qui pèse sur la nature et sur l'homme a conduit à s'interroger sur l'essence même de cette crise environnementale. Lynn White, en 1967, accuse ouvertement le christianisme d'en être à l'origine (White, 1967). Approbations, contestations suivent. Le christianisme est-il à l'origine d'une rupture bouleversant les relations de l'homme à la nature ? Que nous conte la Bible ? Que nous apprend l'histoire ? Où faut-il aller chercher les racines de la crise, comment comprendre sa genèse, où trouver les solutions ? Autant de questions pour lesquelles les réponses ne pourront être que partielles ou aboutir à d'autres interrogations, tant christianisme et nature entretiennent des rapports ambigus et contradictoires.

## Si la théologie était écologique

La première démarche peut être de revenir aux textes bibliques pour juger des interprétations faites. Il est écrit dans la Genèse : « Soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre et dominez-la. Soumettez les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et toute bête qui remue sur la terre. » (*Genèse*, 1 28). La parole biblique légitimerait donc la domination et la destruction de la nature comme le dit White (1967). On trouve, par ailleurs, des paroles tout autres qui invitent davantage à l'observation et au respect de l'ensemble de la création, par exemple dans le livre de la Sagesse : « Interroge les bêtes, et chacune d'elles t'enseignera. Ou parle à la terre et elle t'instruira. Qui est-ce qui ne sait que c'est la main de Dieu qui a fait toutes ces choses ? Car c'est lui qui tient en sa main l'âme de tout ce qui vit. » (*Job*, 12 7-10). Les Écritures ne fournissent pas une vision unilatérale mais plutôt contradictoire de ce que peut-être notre rapport à la nature. Jocelyn Benoist nous met en garde contre cette lecture d'interprétation des textes bibliques, en nous rappelant qu'il ne s'agit pas d'ouvrir la Bible pour y trouver la vérité « car lire la Bible dans cet esprit, c'est déjà savoir ce qu'il faut penser en matière de "nature" » (Benoist, 1995).

Une seconde ambiguïté tient à l'emploi du terme « dominez » dans la Genèse. « Dominez » peut s'interpréter à partir de *dominus* dont le sens premier est seigneur, maître, un maître responsable, responsable et gérant. L'homme est placé comme protecteur de la création et gestionnaire. Les responsables des Églises chrétiennes, en particulier celles de la Réforme et parmi elles celles d'Europe du Nord, ont repris cette idée de l'homme « gérant » et d'une nature confiée à l'homme, lors des rassemblements de Bâle (1989) et Séoul (1990)<sup>(\*)</sup> pour la justice, la paix et la sauvegarde de la Création (JPSC) (Document du Rassemblement œcuménique européen, 1989). Lors des rassemblements JPSC, un vocabulaire non religieux a été employé tel les termes : ressources naturelles, écosystème global, désastres écologiques, destruction de l'ozone, perte de diversité génétique, nouvel ordre écologique international. Il semble que l'objectif soit de mieux gérer la nature pour préserver la création et surtout assurer la survie de l'homme. Il est utile de rappeler la distinction entre création et nature. La création est un terme théologique qui se réfère à la réalité naturelle, à ce qui a été créé par Dieu, qui en dépend strictement dans son origine mais est différent de Dieu. L'homme fait partie de la création. La nature est, elle, une réalité non humaine. On pourrait résumer cela selon un schéma ternaire : d'un côté Dieu, de l'autre l'homme et enfin la nature. L'homme et la nature forment la création. La place de l'homme est ambivalente. Yves Saoût l'interprète ainsi : « si l'on regarde les animaux, l'homme est du côté de Dieu, mais si l'on regarde Dieu, l'homme est du côté des créatures avec les animaux » (Saoût, 1994). Jocelyn Benoist explique cette dualité par la double alliance : l'alliance noachique de Dieu avec tous les êtres vivants (livre de la Genèse) et l'alliance historique de Dieu avec Moïse et le peuple hébreu (Benoist, 1995). Pour Pierre Gisel, la « nature » relève d'un ordre tiers qui ne peut être directement référé ni au divin, ni à l'humain (Gisel, 1993). Enfin, Jean Ehrard met en garde contre une divinisation de la nature, car ce serait la confondre avec Dieu ; ainsi l'idée de nature serait « fertile en hérésies » (Ehrard, 1970).

Les lectures de la Bible ont toujours été faites dans le sens de l'homme placé au sommet de la création, cependant cela ne suffit pour affirmer que les racines de la société technicienne se trouvent dans les Écritures. Si les Églises ont contribué jusqu'à l'époque moderne à désacraliser les éléments naturels (la nature n'est pas divine) et à justifier l'anthropocentrisme, à partir de l'époque moderne c'est la science qui joue ce rôle. Où se trouve la rupture la plus déterminante, du côté de la religion ou de la science ?

## Croire ou savoir

A partir du Moyen Âge et de l'époque moderne, le monothéisme judéo-chrétien a contribué à la désacralisation des éléments naturels qui, dépourvus de toute signification religieuse, permettent le développement d'une civilisation technicienne (Gauchet, 1985). Lynn White établit la première rupture dans les rapports homme-nature au Moyen Âge. Elle aurait été marquée par l'utilisation de la charrue à lame verticale et par des techniques hydrauliques performantes (White, 1967). La science et la technique vont évoluer. Copernic, puis Galilée, en prouvant physiquement la réalité de l'héliocentrisme, vont entraîner un bouleversement conceptuel et religieux : le divorce entre religion et science, d'une part, le divorce entre sens commun et science, d'autre part, et, enfin, la remise en cause de la place de l'homme dans l'univers. Le cartésianisme va dans ce sens. Pour Descartes, la nature se réduit à la matière : « Sachez donc que par la Nature je n'entends point ici quelque déesse, ou quelque autre sorte de puissance imaginaire, mais je me sers de ce mot pour signifier la Matière » (Descartes, 1966).

---

Les confédérations européennes des Eglises et le Conseil des confédérations épiscopales européennes ont organisé à Bâle du 15 au 21 mai 1989 le rassemblement œcuménique européen Justice, paix et sauvegarde de la création (JPSC). Le Conseil œcuménique des églises engagea le programme Justice, paix et sauvegarde de la création (JPSC) ce qui donna lieu à la conférence mondiale de Séoul du 5 au 13 mars 1990.

L'homme s'impose en toute bonne conscience comme puissance transformatrice d'une nature devenue simple matériau. La Nature, substance matérielle, n'a plus rien à apprendre à l'homme sur la destinée de son âme, nous dit Descartes (« La Bible ne nous enseigne pas comment est fait le ciel mais comment y aller ») (Lenoble, 1969). Désormais, le grand livre du monde se lit en langage mathématique ; au lieu de qualités sensibles et objectives il faut des appareils pour lire le réel. La science, en expliquant les phénomènes naturels, leur ôte leur côté magique et énigmatique, et œuvre au « désenchantement » du monde (Gauchet, 1985). La croyance religieuse, y compris les formes d'animisme païen, sont désormais placées du côté du doute et de l'erreur. La vérité technique se substitue à la vérité religieuse.

L'homme devenu « maître et possesseur de la nature » se retrouve face à lui-même, ne rencontre plus que lui-même. Keith Thomas illustre par de nombreux exemples en Angleterre le rapport de domination de l'homme sur les animaux. Ainsi, au XVII<sup>e</sup> siècle, l'opinion générale est que la domestication est bonne pour les animaux, que les animaux sont là parce qu'ils sont utiles à l'homme, que « les bêtes ne possèdent même pas leur propre vie » (Thomas K., 1983). Les grandes découvertes, en donnant une nouvelle notion de l'espace, vont affirmer la « cité terrestre » au détriment de l'« unité transcendante de la chrétienté : la cité céleste » (Viard, 1990). La croyance en un progrès continu, sous-jacent aux principes chrétiens, basée sur une conception linéaire du temps, a pu favoriser l'essor scientifique et l'avènement intellectuel de l'homme, désormais supérieur. La civilisation technicienne de l'exploitation de la nature par l'homme et pour l'homme, ne sera pas sans aboutir à l'exploitation de l'homme.

Le christianisme, loin d'être à l'origine de ce bouleversement, se pose comme un frein à cette évolution, les Églises dénoncent et condamnent ce qu'elles nomment « erreurs et hérésies ». Denis Pelletier l'explique ainsi : « la société technicienne responsable de la crise actuelle s'est constituée en dehors du christianisme, sinon même contre lui-même, on pourrait même aller jusqu'à lui reprocher de n'avoir pas contraint cette évolution de la modernité » (Pelletier, 1992). William Coleman, en réponse aux propos de Lynn White, distingue une attitude de permission d'un commandement moral (Coleman). N'ont-ils pas raison de minimiser le rôle du christianisme par rapport à celui plus déterminant des sciences et des techniques ? La souveraineté de la science et de la technique s'instaure parallèlement au déclin du religieux. Le processus d'urbanisation et la diminution de l'encadrement des fidèles ne feront qu'accentuer cette tendance (Pelletier, 1992).

Ce bref rappel historique rappelle la relation paradoxale et ambiguë entre science et religion. Elles semblent avoir ensemble participé à la construction d'un anthropocentrisme dominant. S'agit-il de le remettre en question pour envisager un autre rapport à la nature et la fin des problèmes écologiques ?

## **L'homme-sujet, la nature-objet**

Lynn White met en accusation l'anthropocentrisme chrétien : s'agit-il d'un anthropocentrisme ou d'un théocentrisme ? Jacques Arnould explique que l'anthropocentrisme chrétien repose sur une confession de foi théocentrique : "A partir du XVI<sup>e</sup> siècle, une forme d'humanisme incite l'homme à acquérir un pouvoir, une puissance à l'image de celle de Dieu et ainsi à rejeter toute dépendance théocentrique ». Petit à petit, les « sociétés occidentales vont construire des systèmes de pensée intégralement anthropocentriques » (Arnould, 1995). A ce propos, Drewermann (1993) parle d'un passage de l'amour de Dieu à l'amour de l'homme. Heidegger insistera sur l'humanisme comme expression culturelle de l'installation philosophique de l'homme comme sujet. Le protestantisme renforcera la montée de la notion de personne. La nature est devenue un matériau dénué de toute signification et l'homme en tant que valeur suprême peut donner libre cours à l'exploitation d'un simple stock de ressources.

... HORREUR!  
... MÊME LES  
BÊTES À  
BON DIEU!

VADE  
RETRO  
SATANAS!

... ALLONS  
LES ENFANTS!  
... NE REGARD-  
DEZ PAS!



Cette modernité faite de technique et d'humanisme sera dénoncée par le « catholicisme intransigeant » qui se fonde sur un « refus total de la société née de la Renaissance, de la Réforme et de la Révolution, dominée par l'individualisme et le rationalisme, la sécularisation de l'État, des sciences et de la pensée » (Mayer, 1986). L'humanisme sera aussi remis en cause par Lévi-Strauss (1973) au « nom de la nature » pour avoir « constitué l'homme en règne séparé ».

Certes le christianisme a participé au fondement de l'anthropocentrisme, mais la science a convaincu de la toute puissance de l'homme sur la nature, tandis que le christianisme s'opposait à ses avancées. Des solutions à la crise écologique peuvent-elles être trouvées dans le domaine du religieux ?

## La religion au secours de l'homme ?

Aujourd'hui, le religieux, après un déclin incontestable, semble connaître un regain d'intérêt dû au rejet de la rationalité scientifique, du matérialisme et au doute qu'a installé la crise écologique et sociale (Ruano-Borbalan, 1993). Il rejoint ici l'écologie. Mouvements écologiques religieux (*deep ecology* et vénération de Gaïa, de la Mère nature) et mouvements religieux écologiques (d'inspiration chrétienne ou non) regroupent de plus en plus d'adeptes, en manque d'affectif, de qualitatif, de sentiment, d'une nature-valeur, d'une nature-sujet. Mais ces mouvements de religiosité fournissent-ils des réponses aux problèmes environnementaux du monde moderne en définissant un nouveau projet de société ou génèrent-ils seulement des illusions antidotes temporelles à la situation de crise ? Est-ce que la religion peut fonder un nouveau rapport à la nature ? Est-ce qu'il faut se doter d'une autre religion que le christianisme pour reconcevoir le rapport à la nature ? Cela est loin d'être sûr. Les problèmes écologiques sont planétaires et pourtant les religions sont multiples de par le monde. Le bouddhisme ou l'hindouisme conçoivent un rapport tout à fait différent à la nature, invitant au respect de toute forme de vie (Harvey, 1993). Ils ne constituent cependant pas une force d'opposition à la dégradation de l'environnement. Par ailleurs, le retour à une nature divinisée constitue-t-il un progrès ? Diviniser la nature ne constitue pas un progrès si cela implique de renoncer à l'identité de l'homme. Janine Chanteur rappelle que « ne pas vivre selon la nature est un progrès dans l'ordre moral qui implique un progrès dans l'ordre juridique et dans l'ordre politique » (Chanteur, 1995). Si l'on retient un principe humaniste, quel rapport établir alors avec la nature ?

## La nature-projet de l'homme

L'histoire des rapports du christianisme à la nature est chargée de contradictions et d'ambiguïtés. Les réponses aux interrogations semblent davantage se trouver dans les relations que l'homme, être pensant, entretient avec la nature. Aujourd'hui, il ne s'agit pas de défendre la nature à tout prix (ce serait la protéger de l'homme), ou de la diviniser (ce serait renoncer au progrès de l'homme, sujet moral et politique) mais plus fondamentalement de repenser nos rapports à la nature. Le christianisme puis le développement des sciences ont conduit à une distanciation du lien spirituel ou affectif qui liait l'homme à la nature. L'humanisme a affirmé l'opposition nature-culture. Ces tendances conceptuelles convergent vers une vision de l'homme hors de la nature. La grandeur de l'humanité ne peut plus aujourd'hui s'illustrer dans la maîtrise de la nature, c'est-à-dire comment être au-dessus de la nature. Elle pourrait davantage s'exprimer dans la conception d'un nouveau rapport à la nature, c'est-à-dire comment être dans la nature ou avec la nature, un rapport qui ne serait pas fondé sur une domination sans limites ou une vénération. Ce nouveau rapport pourrait prendre la forme d'un projet pensé et élaboré par l'homme, en tant que sujet moral, de droit, libre, capable de fournir sa propre réponse aux questionnements écologiques et religieux.

Je remercie Jacques Arnould pour ses multiples suggestions et ses précieux conseils qui m'ont permis de mener à bien ce travail.

## Références bibliographiques

- ARNOULD J., 1994. Les racines chrétiennes pour une nouvelle conscience écologique. *Revue d'éthique et théologie morale, Le Supplément*, Cerf, 190, 227-254.
- ARNOULD J., 1995. Une approche religieuse de la biodiversité. *Natures-Sciences-Sociétés*, 3(1), 9-62.
- BENOIST J., 1995. Noé l'injuste. In *Philosophie politique*, PUF, n°6, pp. 33-42.
- CHANTEUR J., 1995. Au nom de la nature. In *Philosophie politique*, PUF, n°6, pp. 43-56.
- COLEMAN W., Providence, capitalism, and environmental degradation, English apologetics in an era of economic revolution. Johns Hopkins University.
- DESCARTES R., (éd. 1966). *Traité du Monde*. In *Discours de la Méthode*, Ed. Flammarion, Paris.
- Document du rassemblement œcuménique européen Paix et Justice : *Paix et Justice pour la création entière*. Cerf, 15-21 mai 1989, 496 pp.
- DREWERMANN E., 1981. *Le progrès meurtrier*. Stock (trad. 1993), 367 pp.
- EHRHARD J., 1970. *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*. Flammarion, Paris.
- GAUCHET M., 1985. *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*. Gallimard, Paris, 306 pp.
- GISEL P., 1993. Nature et création selon la perspective chrétienne. In D. HERVIEU-LEGER : *Religion et écologie*. Cerf, pp. 36-45.
- HARVEY P., 1993. *Bouddhisme, enseignement, histoires, pratiques*. Le Seuil, Paris.
- LENOBLE R., 1969. *Histoire de l'idée de nature*. Albin Michel, Paris, 446 pp.
- LEVI-STRAUSS C., 1973. *Anthropologie structurale*, II. Plon, Paris.
- MAYEUR J.M., 1986. *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*. Cerf, Paris.
- PELLETIER D., 1992. Le « réenchantement » du monde : les chrétiens et l'écologie. *Ecologie politique*, 3-4, 61-78.
- RUANO-BORBALAN J.C., 1993. La fin des religions ? *Sciences Humaines*, 34, 20-21.
- SAOUT Y., 1994. *Dialogue avec la terre. L'être humain et la terre dans la Bible*. Les éditions de l'Atelier, 239 pp.
- THOMAS K., 1983. *Dans le jardin de la nature. La mutation des sensibilités en Angleterre à l'époque moderne*. Gallimard, Bibliothèque des Histoires (trad. 1985), Paris, 401 pp.
- VIARD J., 1990. *Le tiers espace, essai sur la nature*. Méridiens Klincksick. 152 pp.
- WHITE L., 1967. The historical roots of the ecological crisis. *Science*, 155, 1203-1206.