



HAL
open science

L'écologie chrétienne de l'encyclique Laudato si'

Louise Roblin

► **To cite this version:**

Louise Roblin. L'écologie chrétienne de l'encyclique Laudato si'. *Écologie & politique : sciences, culture, société*, 2019, N°58 (1), pp.151. <10.3917/ecopo1.058.0151>. <hal-02909018>

HAL Id: hal-02909018

<https://hal.science/hal-02909018v1>

Submitted on 25 Aug 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

L'ÉCOLOGIE CHRÉTIENNE DE L'ENCYCLIQUE *LAUDATO SI'* Louise Roblin

Editions Le Bord de l'eau | « **Ecologie & politique** »

2019/1 N° 58 | pages 151 à 168

ISSN 1166-3030

ISBN 9782356876324

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-ecologie-et-politique-2019-1-page-151.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Editions Le Bord de l'eau.

© Editions Le Bord de l'eau. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

VARIATIONS

L'écologie chrétienne de l'encyclique *Laudato si'*

Louise Roblin

L'encyclique *Laudato si'*, rédigée sous la direction du pape François et rendue publique le 18 juin 2015, est un texte tout à la fois novateur et ancré dans la tradition chrétienne. Bergoglio – de son ancien nom – y lance un appel à l'humanité aussi vigoureux que celui de Jean XXIII contre la guerre nucléaire en 1963 (*Pacem in terris*). À travers un certain regard sur l'environnement, ce sont des liens avec le politique qui sont ébauchés, c'est-à-dire le rapport que chaque homme ou femme devrait entretenir avec la nature et les autres hommes. Enfin, ces deux aspects – le rapport avec la nature d'une part, le rapport avec les autres hommes d'autre part – permettent aussi de comprendre l'imbrication du religieux dans la sphère politique, et l'intégration du politique dans le religieux.

Le court texte qui sera analysé dans ces quelques pages trouve également son intérêt dans l'écho et l'émulation dont il a fait l'objet. Le pape s'est en effet servi d'un contexte particulier (celui d'une urgence écologique, mais surtout celui de la préparation de la 21^e conférence internationale sur le climat) pour inciter à la réflexion et à l'action, et pour inscrire l'écologie sur le calendrier catholique – que l'on pense par exemple à la désignation du 1^{er} septembre comme Journée mondiale de prière pour la sauvegarde de la maison commune. Il y a plus : l'encyclique a rassemblé et orienté tout un courant dont l'ampleur va croissante : celui de l'écologie chrétienne, trouvant des variantes dans l'écologie humaine, l'écothéologie, la théologie de la création et maintenant l'écologie intégrale. Cet article se base ainsi sur le texte en lui-même, mais aussi ses intuitions, sa généalogie, ses conséquences sociales, culturelles, politiques, et les implications théoriques qu'il nous a semblé significatif de relever.

La teneur de l'argumentation de *Laudato si'*, quant à elle, est relativement simple. Elle débute par un constat sévère de l'état de la planète, et des réactions des dirigeants et des peuples face à ces crises (chap. I, « Ce qui se passe dans notre maison », § 17-61). Pollutions et déchets (§ 20-22), changement climatique et impacts environnementaux et sociaux (§ 23-26), perte d'accès à l'eau potable (§ 27-31), diminution de la biodiversité (§ 32-42), urbanisation forcée et développement du monde numérique (§ 43-47), creusement des inégalités entre les riches et les pauvres (§ 48-52) : tout cela n'est accompagné que de l'indifférence des personnes et institutions (§ 53-59).

Le deuxième chapitre (« L'Évangile de la création ») est un rappel qu'il est bienfaisant de conserver le lien avec le Créateur : dans les récits bibliques de la genèse du monde (§ 62-67), dans les appels des prophètes, dans la loi juive, dans le chant des psaumes (§ 68-74), le monde est toujours envisagé d'abord comme création, dans laquelle chaque élément est porteur de valeur et de dignité, et est en lien avec tous les autres (§ 75-77). Il faut se reconnaître créature pour épanouir son être intérieur (§ 78-88). Savoir tout rendre à Dieu, qui a fait don du monde à l'homme, et suivre en cela le Christ (§ 88-100).

Dans le troisième chapitre, « La racine humaine de la crise écologique », l'absence de finalités pour cadrer les développements techniques, l'absolutisation du progrès et l'ultralibéralisme sont sévèrement critiqués. Leurs conséquences sur la personne humaine et leur mésusage par l'économie, en particulier, sont les aspects dangereux de ces paradigmes. Le pouvoir qu'ils donnent à l'homme trouve un écho dans l'utilitarisme, la violence et l'égoïsme (§ 101-104), engendrant dans le monde beaucoup de souffrances (§ 105-110). Face à ces excès, il est nécessaire de développer une « culture écologique » qui soit une authentique transformation du monde (§ 111-114), pour pallier le risque d'une destruction complète (§ 115-123). Le pape invite alors à retrouver le vrai sens du travail pour remettre l'humain à sa place et mieux garder le monde (§ 124-129). Pourquoi s'entêter dans un progrès destructeur (§ 130-134) ? Pour trouver une voie de sortie, le dialogue entre disciplines doit être privilégié (§ 135-136).

Le quatrième chapitre, « Une écologie intégrale », appelle à ouvrir le champ de l'écologie à un ensemble de réalités, toutes liées entre elles. Les enjeux écologiques sont ainsi inséparables des enjeux sociaux (§ 137-142), ce qui passe en particulier par un respect des cultures locales et indigènes (§ 143-146), ou un urbanisme plus humain (§ 147-155). Le « bien commun » doit être construit par le respect des droits humains fondamentaux, mais aussi par le principe de subsidiarité (§ 156-158) et la volonté de privilégier les générations futures (§ 159-162).

Le cinquième chapitre donne « Quelques lignes d'orientation et d'action », action plus radicale que l'écologie d'apparat, et qu'il faut choisir et appliquer dans la discussion (§ 163-175). Chacun a un rôle à jouer dans ce mouvement global, à son échelle (§ 176-181), tandis que l'économie doit se mettre au service de la vie (§ 182-188). Si la qualité de la vie doit primer, cela passe par certaines formes de décroissance qui peuvent être souhaitables dans certaines parties du monde (§ 189-198). Ces changements doivent s'effectuer sur un fond de dialogue entre traditions spirituelles, et de dialogue entre ces traditions et le reste du monde (en particulier avec la science) (§ 199-201).

L'encyclique se termine sur un sixième et dernier chapitre, abordant les questions d'« Éducation et spiritualité écologiques ». Une conversion

est possible, un changement radical de trajectoire (§ 202-208), en commençant par les plus jeunes, et par l'exemple montré dans les familles (§ 209-215). Revenir à l'Évangile, à la mission qu'il nous donne de protéger l'œuvre de Dieu, retrouver la gratitude de la réconciliation, et, du même coup, la valeur de la gratuité (§ 216-221) sont les solutions préconisées. Pour cela, l'homme doit accepter d'avoir « moins », car c'est le chemin pour vivre « mieux » : par une sobriété heureuse et un lien constant avec le Créateur, chacun peut retrouver sa juste place dans le monde (§ 222-227), et développer une plus grande fraternité et solidarité avec les autres créatures (§ 228-232). C'est ce qu'expriment les sacrements et ce à quoi ils nous invitent, tout particulièrement l'Eucharistie (§ 233-237). C'est ainsi que se laisse percevoir la présence trinitaire du Créateur dans le monde, où « tout est lié » (§ 238-240). Marie et Joseph sont donnés en exemple, pour que chacun s'ouvre à la bonté et à la vie en Dieu (§ 241-246).

C'est donc à un sursaut spirituel que l'écologie chrétienne appelle, afin de savoir affronter les enjeux écologiques, sociaux, éthiques. Ainsi le catholicisme, bien qu'ayant accumulé du retard sur les questions écologiques en comparaison d'autres traditions religieuses, semble rapidement le rattraper depuis une cinquantaine d'années (dans les textes du Magistère en tout cas, et ce depuis, disons, Pie XII), et bien plus encore depuis l'élection du pape François.

LA NOUVEAUTÉ ANCRÉE DANS LA TRADITION

Laudato si', dont le titre reprend les premiers mots d'une prière de saint François d'Assise, « Le cantique des créatures », est une lettre encyclique, c'est-à-dire un texte généralement adressé par le pape à tous les évêques, ou à tous les fidèles, ou encore à tous les « hommes de bonne volonté », pour reprendre l'expression de Jean XXIII. Le sujet porte ordinairement sur un point de doctrine, une précision dogmatique, morale ou liturgique, et donne la position officielle de l'Église sur une question en particulier. Bergoglio quant à lui ouvre davantage le lectorat de son encyclique, en s'adressant à « chaque personne qui habite cette planète » : par là déjà s'éclaircit la volonté d'écrire un texte convaincant et militant, plus que purement théologique ou doctrinaire. À la suite des encycliques composant la « doctrine sociale de l'Église » (née à la fin du XIX^e siècle avec la condamnation de l'exploitation ouvrière), *Laudato si'* aborde un problème actuel, concernant avant tout le monde séculier. Message moderne donc, et politique, puisqu'il concerne le vivre-ensemble et l'action collective.

Un choix loin d'être révolutionnaire : depuis longtemps l'Église, parce qu'elle vit dans le monde et dans l'histoire, s'attache à « scruter les signes des

temps et les interpréter à la lumière de l'Évangile¹». En d'autres termes, si elle refuse toute affiliation à l'État, elle se propose tout de même d'assumer un rôle social et politique – et non pas seulement moral et institutionnel. Elle veut aussi s'assurer que tous puissent accéder aux meilleures conditions pour s'élever et s'épanouir pleinement. « Et c'est pourquoi elle leur propose ce qu'elle possède en propre : une vision globale de l'homme et de l'humanité². » Le concile Vatican II demandait ainsi à ce que le développement humain soit « intégral », et non seulement économique³, et cette idée sera reprise par Jean-Paul II dans l'encyclique *Sollicitudo rei socialis* (1988).

C'est ainsi que le pape François prend des positions politiques très claires dans l'encyclique *Laudato si'*, et n'hésite pas à condamner fermement les tendances politiques qu'il a observées : « La faiblesse de la réaction politique internationale est frappante. La soumission de la politique à la technologie et aux finances se révèle dans l'échec des sommets mondiaux sur l'environnement. Il y a trop d'intérêts particuliers, et très facilement l'intérêt économique arrive à prévaloir sur le bien commun et à manipuler l'information pour ne pas voir affectés ses projets [...]. Ainsi, on peut seulement s'attendre à quelques déclarations superficielles, quelques actions philanthropiques isolées, voire des efforts pour montrer une sensibilité envers l'environnement, quand, en réalité, toute tentative des organisations sociales pour modifier les choses sera vue comme une gêne provoquée par des utopistes romantiques ou comme un obstacle à contourner » (§ 54).

Bergoglio hérite de l'évolution historique de la conception ecclésiale du rapport à la nature mais affirme, plus encore que ses deux prédécesseurs, que la terre doit être aimée et respectée comme une mère et une sœur, et que les pratiques qui y contreviendraient sont à bannir. Il reprend et amplifie l'idée d'un despotisme du capitalisme (quoique le mot de « capitalisme » ne soit jamais employé), particulièrement dans les paragraphes critiquant la « démesure anthropocentrique » moderne. Le naturel et le social sont là si intriqués que la tyrannie de l'humanité sur le reste du vivant est conçue comme une négation de sa propre humanité. Préférer l'artificiel à l'organique, par exemple, lui ferait oublier qu'il est *dans et de* la nature, et que « l'environnement humain et l'environnement naturel se dégradent ensemble » (§ 48). Plus clairement que jamais, il est fait référence à une « seule et complexe crise socio-environnementale » : les enjeux sociaux et environnementaux découlent des mêmes causes, des mêmes

1. *Gaudium et Spes*, n. 4, § 1.

2. *Ibid.*, § 13.

3. *Ibid.*, § 14.

habitudes (égoïsme, « anthropocentrisme dévié », accélération des rythmes, « culture du déchet », incapacité de s'émerveiller), et appellent une solution commune. Cette dernière se loge dans une attitude d'écoute simultanée « de la clameur de la terre » et « de la clameur des pauvres », et de conversion spirituelle – que nous aborderons. Les responsables, c'est-à-dire les bénéficiaires d'un « système de relations commerciales et de propriété structurellement pervers », ces « puissants » (§ 14) qui entretiennent le mensonge de la « disponibilité infinie des biens de la planète » (§ 106), sont explicitement pointés du doigt. Leur opposition à tout changement d'orientation productive et financière, combinée à une « confiance aveugle dans les solutions techniques » (§ 14), serait ainsi la cause de l'aggravation de la crise socio-environnementale.

DES COURANTS THÉOLOGIQUES CHOISIS

Si l'on parle de pure interprétation théologique des textes de la Bible, deux tendances s'opposent.

Dans la première, le rapport à la nature est basé sur une lecture littérale et assez limitée du premier chapitre du récit de la *Genèse*. Les cinq premiers livres de la Bible, d'abord attribués à Moïse, sont le résultat d'un long travail mené par des auteurs anonymes sur plusieurs siècles, et achevé vers la fin du VI^e siècle avant notre ère. L'homme y est présenté comme étant créé après tous les éléments, végétaux et animaux, comme le sommet de la création et l'« image » de Dieu sur terre (chap. I, § 26-27). Ce dernier ordonne à Adam de « soumettre » et d'assujettir la création, de s'y multiplier (chap. I, § 28). Cette vision oublie le deuxième récit de la *Genèse* (chap. II) et présente une création inerte livrée aux mains de l'homme.

À l'opposé, dans le second chapitre de la *Genèse*, l'homme est défini comme une interface entre Dieu et sa création, « lieutenant » de Dieu sur terre : « Le Seigneur Dieu prit l'homme et le conduisit dans le jardin d'Éden pour qu'il le travaille et le garde » (chap. II, § 15). On trouve alors une conception de la création comme étant en relation directe avec son origine divine (Thomas d'Aquin⁴), qui est encore présente et investie en elle : l'acte créateur n'est pas fini dans le temps, la création n'est pas fixe, mais continuée. En cela, elle est non seulement bonne dans son essence parce que voulue par Dieu⁵, mais aussi témoin du Créateur (Thomas d'Aquin, Bonaventure et Vatican I) : l'observation de la création permet alors d'inférer l'existence du Créateur. Ce dernier, en surcroît de sa présence dans

4. *Somme théologique*, part. I, question 2.

5. C'est une des conclusions du concile de Latran, en 1215.

le monde, conclut des alliances multiples avec son peuple. Parmi celles-là, celle de Noé est particulièrement significative, puisqu'elle concerne non seulement les hommes, mais aussi toutes les créatures. L'alliance la plus aboutie, on s'en doutera, consiste en l'incarnation du fils de Dieu, le divin fait homme, partageant ainsi le statut de créature. Le Christ, qui est vu comme le sommet de la création, sa version parfaite, nous invite à aimer et servir les autres créatures, et à rompre définitivement avec l'idée de la toute-puissance de Dieu. Plus précisément, cette dernière ne peut alors être comprise que comme une toute-puissance d'amour.

Dans un article devenu célèbre publié dans la prestigieuse revue *Science* en 1967, Lynn White Jr. défendait le point de vue selon lequel la crise écologique trouvait ses racines dans les origines chrétiennes de l'Occident⁶. Le pape François, d'ailleurs, dans les constats de son premier chapitre, semble admettre que le choix de la première interprétation théologique a pu être un erreur commise par l'Église, même s'il est beaucoup plus tempéré sur la part de responsabilité spécifiquement chrétienne. En fait, les années 1960 et 1970 marquent un premier tournant. Le concile Vatican II (1962-1965), et en particulier la constitution *Gaudium et Spes*, prône une solidarité et un dialogue entre les créatures, et avance une vision d'une humanité qui achèverait et prolongerait la création par son travail propre. Il demeure cependant dans une vision très anthropocentrique. « “Emplissez la terre et soumettez-la” : la Bible, dès sa première page, nous enseigne que la création entière est pour l'homme, à charge pour lui d'appliquer son effort intelligent à la mettre en valeur, et, par son travail, la parachever pour ainsi dire à son service⁸. »

Les ouvrages de théologie de la création se multiplient à compter des années 1970 et surtout 1980⁹. En 1972, Paul VI transmet un message à la conférence de Nations unies de Stockholm, portant sur l'environnement. Il y affirme pour la première fois que l'homme et son environnement sont « plus que jamais inséparables ». Au Sommet de la Terre, à Rio de Janeiro en 1992, le Conseil pontifical « Justice et Paix » indique de façon

6. L. White Jr., « The Historical Roots of Our Ecological Crisis », *Science*, vol. 155, n° 3767, 1967, p. 1203-1207.

7. *Genèse*, chap. I, § 28.

8. *Gaudium et Spes*, § 22.

9. On peut citer : P. Beauchamp, *Création et séparation*, Éditions du Cerf, Paris, 1969 ; P. Ganne, *La Création*, Éditions du Cerf, Paris, 1979 ; R. Marlé, « La création, une doctrine périmée ? », *Études*, vol. 355, n° 9, 1981, p. 247-262 ; L. Bouyer, *Cosmos*, Éditions du Cerf, Paris, 1982 ; R. Coste, *Dieu et l'écologie*, Éditions de l'Atelier, Paris, 1994 ; J.-M. Maldamé, *Le Christ et le cosmos*, Desclée de Brouwer, Paris, 1993, et *Le Christ pour l'Univers*, Desclée de Brouwer, Paris, 1998 ; J. Arnould, *La théologie après Darwin*, Éditions du Cerf, Paris, 1998 ; et F. Euvé, *Penser la création comme jeu*, Éditions du Cerf, Paris, 2000, pour ne rester qu'en France et dans le monde catholique.

similaire que le respect de la personne et de la vie humaine découle du respect envers la création en général. Ainsi, il semble que la détérioration écologique a fait prendre conscience à l'Église que le développement et le progrès désordonnés blessent l'homme (ce point était déjà clair), mais surtout le blessent par l'intermédiaire de son environnement, qu'il faut désormais voir comme « une seule Terre ». Il faut alors aménager une terre sur laquelle puissent vivre les générations futures, c'est-à-dire qu'il convient, non pas de régner sur la création, mais de la « parfaire », dans une attitude radicale : « À l'interdépendance doit désormais répondre la coresponsabilité ; à la communauté de destinée doit correspondre la solidarité. » Finalement, alors que Léon XIII expliquait encore théologiquement le bienfondé de la mainmise de l'homme sur la création, Paul VI utilise des arguments du même ordre pour définir le respect de la création comme une attitude chrétienne. Jean-Paul II après lui fera de même lors de son message pour la Journée de la Paix de 1990 (1^{er} janvier 1990, *La paix avec Dieu Créateur, la paix avec toute la création*), il dénonce la crise écologique comme un problème « moral », auquel il faut répondre en revenant aux fondements théologiques de notre rapport au monde, c'est-à-dire au récit de la *Genèse*. Seules la responsabilité commune et une nouvelle forme de solidarité, ancrées dans les valeurs chrétiennes, pourront offrir les solutions nécessaires. Vingt ans plus tard, le 1^{er} janvier 2010, Benoît XVI, plus pressant, intitulait son message pour la paix « Si tu veux construire la paix, protège la Création ».

Les paragraphes 42 et 43 d'*Evangelium vitae* (1995) donnent également à voir les raisons théologiques (principalement issues d'une lecture de la *Genèse*) pour préserver la création, et la rendre apte à accueillir les générations futures, envers lesquelles nous sommes responsables.

L'année 2000 est témoin de multiples prises de position de l'Église sur le juste rapport à la terre. D'abord, la publication de *Terre de Dieu, terre des hommes*, dirigée par M^{gr} Renato Martino, qui deviendra président du Conseil pontifical « Justice et Paix », ouvre la voie à une protection de la nature guidée par la théologie de la création et par le respect de l'harmonie entre toutes les créatures. Pour la première fois, à la suite de saint François d'Assise, la terre est vue comme la sœur et la mère de l'homme – une vision franciscaine du monde. Et, pour assurer la destination universelle des biens terrestres, ainsi reconnue, la justice, la solidarité et une option préférentielle pour les pauvres sont nécessaires. La même année, la Commission sociale des évêques de France publie *Le respect de la création*, qui met en valeur la position chrétienne dans le monde, plus juste – et plus efficace – que les tentatives étatiques ou interétatiques.

En sus d'un ancrage évident dans la tradition de l'Église telle qu'elle s'exprime dans les encycliques des papes, François puise également une

grande partie de sa justification dans la théologie de la création (Retz, Moltmann, Ganoczy, Berry, etc.) et la théologie de la libération (Gutierrez, Boff)¹⁰, pourtant longtemps minoritaires. Il en est de même pour la spiritualité franciscaine : rediviniser la sphère terrestre (ou reterrestrialiser la religion), voilà une claire reprise des positions de François d'Assise, de Bonaventure, de Duns Scot et de Guillaume d'Ockham. En agissant ainsi, l'Église puise d'abord en elle-même, et semble par là se retourner contre le visage qu'elle a pu montrer à certains moments de l'histoire. Si une « conversion » de regard est prônée, c'est d'abord une conversion de l'Église elle-même.

En tout état de cause, s'il ne s'agit pas d'une rupture théorique mais bien d'un héritage, le choix de valoriser certains courants théologiques plus que d'autres donne lieu à une évolution claire quant au rapport collectif à la nature. Et *Laudato si'* (§ 67) entend dissoudre complètement toute possibilité d'une nouvelle accusation telle que celle de Lynn White Jr. : « Nous ne sommes pas Dieu. La terre nous précède et nous a été donnée. Cela permet de répondre à une accusation lancée contre la pensée judéo-chrétienne : il a été dit que, à partir du récit de la *Genèse* qui invite à “dominer” la terre [cf. chap. I, § 28], on favoriserait l'exploitation sauvage de la nature en présentant une image de l'être humain comme dominateur et destructeur. Ce n'est pas une interprétation correcte de la Bible, comme la comprend l'Église. S'il est vrai que, parfois, nous les chrétiens avons mal interprété les Écritures, nous devons rejeter aujourd'hui avec force que, du fait d'avoir été créés à l'image de Dieu et de la mission de dominer la terre, découle pour nous une domination absolue sur les autres créatures. Il est important de lire les textes bibliques [...] et de se souvenir qu'ils nous invitent à “cultiver et garder” le jardin du monde [cf. chap. II, § 15]. »

Parmi les deux interprétations théologiques possibles du livre de la *Genèse* évoquées en introduction de cette partie, la deuxième est clairement et définitivement choisie, émergeant d'un contexte particulier, de l'héritage des papes précédents, et d'une prise de conscience générale des enjeux écologiques dans la communauté catholique.

10. Si *Laudato si'* ne possède aucune référence explicite à la théologie de la libération ou à ses défenseurs, nous y voyons malgré tout un héritage implicite. Ce dernier est particulièrement prégnant dans la double lutte déjà évoquée : défendre à la fois le tissu social et les écosystèmes. Nous le reconnaissons également dans la critique des déséquilibres de la société (celle de la théologie de la libération conduira à l'écologie sociale des années 1990), et dans la revendication d'un lien plus tenu entre Nord et Sud. Enfin, le pape François reprend la conviction-phare de Leonardo Boff, à savoir son panenthéisme (Dieu est en tout, tout est en Dieu).

DES INSPIRATIONS EXTÉRIEURES À LA TRADITION CHRÉTIENNE

Mais l'écologie chrétienne intègre également à sa ligne de pensée des concepts d'abord apparus dans des mouvements qui lui sont extérieurs : altermondialisme, économie hétérodoxe, écologie profonde, mouvements décroissants, etc.

Les emprunts à l'écologie profonde sont particulièrement intéressants, en ce que cette dernière couvre un champ extrêmement large, jusqu'à recouvrir, sous une forme ou sous une autre, toutes les formes d'écologie spirituelle. Ce mouvement très large a en effet cherché à établir des connexions avec l'écologie scientifique¹¹, les religions¹², la spiritualité New Age¹³, les actions de sabotage écologique¹⁴, la poésie de Robinson Jeffers¹⁵, l'éthique de la terre d'Aldo Leopold¹⁶, le monisme de Spinoza¹⁷ ou encore la phénoménologie de Heidegger¹⁸. Elle se développe outre-Atlantique dans les années 1960, et en France dans les années 1990. Évidemment, l'influence qu'elle exerce sur l'écologie chrétienne est choisie, puisque son rapport au monde n'est pas le même : il se rapproche plutôt du biocentrisme, dans une méfiance générale de la civilisation européenne et du progrès technique. L'écologie profonde n'offre de surcroît aucune dimension eschatologique et refuse tout héritage humaniste ou judéo-chrétien. Il s'agit de défendre les droits de la nature contre l'homme, dans un anti-anthropocentrisme prononcé. Le modèle social est celui des sociétés primitives et orientales, mais le mouvement trouve ses racines dans l'ésotérisme et dans la gnose chrétienne et païenne – en tout cas pour l'écophilosophie d'Arne Næss (1912-2009). Contre la conception abrahamique d'une terre sous l'égide de l'homme, c'est à l'inverse l'humain qui est vu comme appartenant à une nature qui le dépasse ; retrouver le lien à la nature consiste alors en une résurgence de la nature en l'homme.

L'écologie profonde semble ainsi à mille lieux de ce que prône le pape François. L'écologie intégrale n'a à première vue rien à voir non plus

-
11. F. Golley, « Deep Ecology from the Perspective of Ecological Science », *Environmental Ethics*, vol. 9, n° 1, 1987, p. 45-55.
 12. D. Barnhill et R. Gottlieb, *Deep Ecology and World Religions. New Essays on Sacred Grounds*, State University of New York Press, Albany, 2001.
 13. D. LaChapelle, *Earth Wisdom*, Guild of Tutors Press, Los Angeles, 1978.
 14. D. Foreman, *Confessions of an Eco-Warrior*, Crown Publishing, New York, 1991.
 15. G. Sessions, « Spinoza and Jeffers on Man in Nature », *Inquiry*, vol. 20, n° 1-4, 1977, p. 481-528.
 16. B. Devall et G. Sessions, *Deep Ecology. Living as if Nature Mattered*, Peregrine Smith, Salt Lake City, 1985 ; A. Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, Flammarion, Paris, 2000.
 17. G. Sessions, art. cité, et « Spinoza, Perennial Philosophy and Deep Ecology », Dominican College, San Raphael, 1979 ; A. Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », dans H. Glasser (dir.), *The Selected Works of Arne Næss*, Springer Verlag, Berlin, 2005.
 18. M. E. Zimmerman, « Implications of Heidegger's Thought for Deep Ecology », *The Modern Schoolman*, n° 64, 1986, p. 19-43.

avec le mouvement de *deep ecumenism* qui a découlé de la *deep ecology* : une religion du Christ cosmique fondée par le dominicain Matthew Fox, exclu de son ordre en 1993 pour ses positions, prônant un non-anthropocentrisme et une rencontre entre les spiritualités chrétienne et bouddhiste. Pourquoi déceler une influence, dans ce cas ? Parce que l'« écologie profonde », dont le nom est prononcé pour la première fois lors d'une conférence donnée par Arne Næss à Bucarest en 1972, repose selon David R. Keller sur plusieurs principes¹⁹, qui ont défini le visage de l'écologie spirituelle depuis les années 1970. Or, parmi ces principes fondateurs, sept se trouvent être de façon surprenante proches des fondements de l'écologie chrétienne. Nous y portons un regard purement analogique :

1. *Le bien-être et l'épanouissement de la vie humaine et non humaine ont une valeur intrinsèque.* L'importance de la vie non humaine au même titre que la vie humaine s'exprime dans l'écologie chrétienne par le respect des « frères » et « sœurs », tant humains que non humains, mis sur le même plan. Or Bergoglio rappelle à huit reprises que toutes les créatures ont une valeur propre. Mais le but est ici celui du salut (individuel comme celui de la création tout entière), et non pas de la réalisation personnelle. En tout état de cause, la démarche d'ouverture du « moi » à l'ensemble de l'écosphère est celle prônée dans l'encyclique.

2. *L'homme n'a pas le droit de porter atteinte à la richesse et à la diversité de l'écosphère, sauf pour satisfaire ses besoins vitaux.* Nous avons vu à quel point le pape critiquait les abus humains et louait le principe de limite. Malgré tout il n'est pas question, dans l'écologie chrétienne, de réduire la place de l'homme à celle d'une créature parmi les autres : elle est au contraire élevée au rang de « pasteur » et de gardien.

3. *L'épanouissement de la vie et des cultures humaines est compatible avec une population substantiellement plus petite, tandis que l'épanouissement de la vie non humaine requiert une population humaine plus petite.* Voilà, sans doute, le point d'achoppement le plus net : le paragraphe 50 est tout entier dédié à réfuter cette thèse, et à voir dans la croissance démographique une donnée parfaitement compatible avec un « développement intégral et solidaire ».

4. *L'interférence humaine actuelle avec le monde non humain est excessive* : c'est le sens de l'appel du pape à la sobriété et à la décroissance. L'homme, pourtant, n'est jamais par essence un parasite ou un danger : il est d'abord le lieutenant de Dieu sur terre.

19. D. R. Keller, « Deep Ecology », dans J. B. Callicott et R. Frodeman (dir.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, Macmillan, Londres, 2008, p. 206-211.

5. *Les politiques [policies] doivent changer.* Dans l'écologie intégrale de *Laudato si'*, c'est, on l'a saisi, plutôt d'un changement culturel dont il est question, même si les politiques sont rappelées à l'ordre. En particulier, l'idéologie de la croissance illimitée et l'utopie baconnienne²⁰, ainsi que le « paradigme technocratique » sont sévèrement remis en cause.

6. *Le principal changement idéologique doit avant tout consister à apprécier la qualité de la vie, sans chercher plus :* il s'agit en effet de vivre « mieux », sans forcément chercher la quantité des possessions. La sobriété et la décroissance découlent de cette idée, et constituent un changement dans l'ordre moral, plus que politique.

7. *Chaque individu a l'obligation directe ou indirecte de mettre en place les changements nécessaires :* c'est, analogiquement, l'appel de *Laudato si'* aux consciences individuelles. La critique de l'écologie « superficielle » (§ 59 et 197) est aussi celle d'Arne Næss (*shallow ecology*) : c'est une lutte contre la pollution ou l'épuisement des ressources – ou, pire, une posture factice – qui ne remet pas en cause les modes de vie qui les ont provoqués. Mais ce qui est radical dans ce que propose l'écologie chrétienne n'est pas la nature des moyens employés ni même une certaine conception du monde ; c'est la vie chrétienne de vertu. Au contraire des autres types d'environnementalismes, l'écologie chrétienne ne s'appuie pas sur une éthique de soutenabilité : elle tire sa raison d'être dans le surnaturel, et non le naturel, se targuant ainsi d'éviter le piège d'un « individualisme romantique, déguisé en beauté écologique, et un enfermement asphyxiant dans l'immanence » (§ 119).

UNE INTÉGRATION DE CONCEPTS DANS UNE TÉLÉOLOGIE

Il ne s'agit pas seulement, pour l'Église, de trouver une inspiration dans ce qui lui est extérieur. Il s'agit en addition de les intégrer à la doctrine catholique, de les orienter. Le pape François inscrit dans l'écologie une finalité transcendante. En replaçant l'action écologique dans une relation au divin et aux autres hommes et créatures, le pape entend se démarquer d'une attitude romantique enfermée dans l'immanence (§ 119). Le ralentissement du progrès technologique – qui est aussi recréation du lien au Créateur – prôné par le pontife est ainsi conçu comme un moyen de « récupérer les valeurs et les grandes finalités qui ont été détruites par une frénésie mégalomane » (§ 114).

20. Cf. F. Bacon, *La Nouvelle Atlantide*, dont la publication en 1627 est souvent considérée comme le point de départ d'une modernité érigeant les sciences et technologies au rang de remèdes possibles à tous les maux de l'humanité.

Il est intéressant de constater que cette finalité transcendante, qui est celle du salut, est en même temps immanente, en tant qu'elle trouve son application ici et maintenant. En cela, le *telos* (fin, but) de la tension vers un bien transcendant redéfinit à la fois la politique et la science. Cette dernière prend une nouvelle signification dans le « temps de la fin » : la peur de l'écocatastrophe, qu'elle a d'ailleurs provoquée, la responsabilise, en un sens, et l'oriente. À la place d'une seigneurie, d'un pouvoir, l'écologie chrétienne implique ainsi une certaine soumission du scientifique à la création.

S'ils sont tous dotés d'une finalité, chacun des actes qui marquent la conversion collective à laquelle le pape appelle par son encyclique doit être gratuit, poussé par la fraternité, mu par la contemplation et l'émerveillement. C'est une invitation au décentrement, qui est celle de Leonardo Boff²¹, ou plus classiquement de François d'Assise, de Teilhard de Chardin et des traditions augustinienne, bonaventurienne et pascalienne.

ANALYSE DU DISCOURS POLITIQUE DE L'ENCYCLIQUE

Voilà déjà ce en quoi l'encyclique *Laudato si'* surprend, au moment de la préparation de la 21^e conférence internationale sur le climat : en tant que religion, le catholicisme a à apporter une vision non seulement spirituelle, mais aussi de la Terre. Contre un Lynn White Jr., le pape prend ainsi la position surprenante d'établir un discours clair, religieux et politique, sur la création, et d'aller résolument dans le sens de sa protection qui plus est.

En tout état de cause, les préoccupations écologiques chrétiennes donnent lieu à une nouvelle mondanité, au sens propre du terme : le croyant s'assume comme faisant partie de ce monde. Si la science fait accéder au lointain par le biais d'instruments, la religion est ici à l'inverse la porte d'accès à ce qui est voisin, au « prochain ». Contrairement à la croyance trop répandue selon laquelle le religieux offre un discours sur un autre monde, par-delà le réel, un sur-naturel, elle entend au contraire donner accès à la réalité profonde des choses de ce monde. C'est le sens des paragraphes 97 à 99 de l'encyclique : par l'Incarnation du Christ, le christianisme propose une spiritualité non déconnectée de la sphère terrestre. Car la nature du lien développé avec le monde influe sur l'essence même de l'homme, dans une parfaite continuité entre « nature intérieure » et « nature extérieure », écrivait déjà le père Dubarle en 1971²².

21. L. Boff, *La Terre en devenir. Une nouvelle théologie de la libération*, Albin Michel, Paris, 1994.

22. D. Dubarle, « Maîtres et possesseurs de la nature? », dans Centre catholique des intellectuels français, *La nature, problème politique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1971, p. 35-55.

C'est en cela également que s'illustre la formule tant répétée, « Tout est lié » : « Quand on ne reconnaît pas, dans la réalité même, la valeur d'un pauvre, d'un embryon humain, d'une personne vivant une situation de handicap – pour prendre seulement quelques exemples – on écouterait difficilement les cris de la nature elle-même. Tout est lié [...]. Il n'y aura pas de nouvelle relation avec la nature sans un être humain nouveau. Il n'y a pas d'écologie sans anthropologie adéquate » (§ 117). Ces interactions multiples et cette mondanité réaffirmée forment l'essence de ce que le pape appelle « écologie intégrale ».

Pour définir la posture que doit adopter l'homme dans le monde, le point de départ est la distinction entre nature et création. Nous n'avons pas à penser, dit l'Église, la nature comme la voyaient des Grecs de l'Antiquité, éternelle et soumise, ni comme les scientifiques, objectivable et régie par des lois que l'on peut s'attacher à comprendre. Les sciences et techniques sont au contraire critiquées quand elles poussent la relation de séparation à son paroxysme : elles nient la nature dans le sens où elle pourrait constituer un domaine irréductiblement extérieur à la connaissance et à l'initiative de l'homme. Cette nature-là n'est plus que le résidu non encore absorbé par la connaissance et le pouvoir technico-scientifiques. La technologie est blâmée pour le pouvoir qu'elle nous donne sur le monde naturel, quand il n'est pas orienté et limité par une finalité éthique et devient une négation à part entière du droit naturel et du fait que la nature puisse porter en elle des structures « que l'on ne peut manipuler à volonté » (§ 155). Puisque le monde est création, nous avons à y concevoir notre place : est-elle extérieure à nous ? Nous est-elle inférieure ? Puisque nous en faisons partie, quel rôle devons-nous y tenir ?

« Pour la tradition judéo-chrétienne, dire “création”, c'est signifier plus que “nature”, parce qu'il y a un rapport avec un projet de l'amour de Dieu dans lequel chaque créature a une valeur et une signification. La nature s'entend d'habitude comme un système qui s'analyse, se comprend et se gère, mais la création peut seulement être comprise comme un don qui surgit de la main ouverte du Père de tous, comme une réalité illuminée par l'amour qui nous appelle à une communion universelle [...]. La création est de l'ordre de l'amour. L'amour de Dieu est la raison fondamentale de toute la création » (§ 76-77).

L'écologie chrétienne donne à voir un homme qui n'est pas qu'un être de besoin matériel, mais aussi un être spirituel, dans un monde lui aussi investi de présence divine. En cela, elle propose une spiritualité de la création, qui fait concurrence aux spiritualités de la nature plus habituelles, et généralement d'inspiration « néopagienne ».

Cette position quant à la décroissance découle de la critique du consumérisme, du « paradigme technocratique » et de l'inégale répartition des

ressources : « Il faudra penser à marquer une pause en mettant certaines limites raisonnables, voire à retourner en arrière avant qu'il ne soit trop tard. Nous savons que le comportement de ceux qui consomment et détruisent toujours davantage n'est pas soutenable, tandis que d'autres ne peuvent pas vivre conformément à leur dignité humaine. C'est pourquoi l'heure est venue d'accepter une certaine décroissance dans quelques parties du monde, mettant à disposition des ressources pour une saine croissance en d'autres parties » (§ 193).

La décroissance et la sobriété trouvent leur source dans l'esprit de pauvreté, qui est celui de François d'Assise, le *poverello*, dont le pape a repris le nom. L'esprit franciscain de l'encyclique contribue d'ailleurs à l'idée d'une reterrestrialisation de la religion, ensemble avec le rappel de l'urgence eschatologique et de la communauté que nous formons avec toutes les créatures.

C'est ainsi que François s'avance plus loin que ses prédécesseurs dans le discours sur la limite : le terme de « sobriété », repris sept fois dans l'encyclique, est par deux fois accolé du qualificatif « heureux » (une expression reprise à Pierre Rabhi²³). Cette frugalité est présentée comme un processus de paix et de joie. En atteste le choix du titre : un cantique de louange chanté par un saint François pauvre, malade, à quelques années de sa mort, et pourtant émerveillé. « Marchons en chantant ! », conclut le pape (§ 244).

LA « RÉVOLUTION CULTURELLE » : LE PRÉALABLE DU POLITIQUE

Malgré tout cela, c'est à une révolution culturelle, et non pas politique, que le pape appelle. Cette révolution devra sans doute avoir des conséquences politiques, mais ce n'est pas l'appel à un nouvel ordre politique ou économique qui la rend radicale ; c'est bien plutôt l'exhortation à engendrer un nouvel ordre moral²⁴. Elle ne vient pas « du haut » : elle sera faite avant tout par les associations locales, les agriculteurs, certains ordres monastiques, les initiatives solidaires, l'ensemble des croyants et, finalement, la société civile dans son ensemble. Puisque, dans les faits, les gouvernements se plient à des visions de court terme et à la pression des lobbies financiers, le pape appelle à un changement venant du bas, qui pourra devenir politique dans un second temps – une grande partie du cinquième chapitre vise ainsi la politique, dans laquelle l'appel au dialogue est très présent. C'est donc sur les fondements spirituels et éthiques du changement qui doit venir que le

23. P. Rabhi, *Vers la sobriété heureuse*, Actes Sud, Arles, 2010.

24. A. Mills, « Is Pope Francis Anti-Modern ? », *The New Atlantis*, automne 2015, p. 45-55.

texte se porte avec insistance. Seul est rappelé le principe de subsidiarité, issu de l'enseignement social de l'Église (§ 196) : la majorité des décisions doivent se prendre au bas de la pyramide, tandis que le sommet ne se doit d'assumer que celles qui ont un niveau plus grand de généralité. « Nous ne pouvons pas penser que les projets politiques et la force de la loi seront suffisants pour que soient évités les comportements qui affectent l'environnement, car, lorsque la culture se corrompt et qu'on ne reconnaît plus aucune vérité objective ni de principes universellement valables, les lois sont comprises uniquement comme des impositions arbitraires et comme des obstacles à contourner » (§ 123).

Il ne s'agit donc pas tellement d'un rôle que l'Église n'oserait pas assumer, mais véritablement d'un dénigrement de la capacité de la politique à endosser la responsabilité de la gestion de crise. Peu après (§ 179), les décisions politiques sont comprises comme devant être pensées par le peuple et infuser par le bas. L'approche est de la sorte spirituelle, morale, et éthique.

« J'adresse une invitation urgente à un nouveau dialogue sur la façon dont nous construisons l'avenir de la planète. Nous avons besoin d'une conversion qui nous unisse tous, parce que le défi environnemental que nous vivons, et ses racines humaines, nous concernent et nous touchent tous » (§ 14).

Cette « conversion qui nous unit tous », c'est une transformation de chacun mue en mouvement global. Or la révolution culturelle, si elle est révolution, s'inscrit malgré tout dans une lignée. Nous avons vu l'ouverture progressive de l'Église aux questions environnementales dont le pape François hérite. Il reprend également les principes fondateurs de la pensée sociale de l'Église, et y fait référence de façon récurrente et systématique : option préférentielle pour les pauvres, bien commun, destination commune des biens, subsidiarité, solidarité. L'encyclique entend « s'ajoute[r] au magistère social de l'Église » (§ 15), comme acmé d'un mouvement initié par les prédécesseurs de François.

CONCLUSION

Laudato si', encyclique du magistère catholique, est par définition un texte de doctrine. En ce qu'il propose une reterrestrialisation, et l'ouverture de la communauté chrétienne aux non-humains, le pape « réenchante » le monde, en un certain sens, c'est-à-dire qu'il ranime ce que l'avènement du dualisme monothéiste avait désanimé. Par ailleurs, il illustre le besoin d'une mobilisation spirituelle, philosophique, anthropologique, psychologique pour répondre aux enjeux de notre temps (tant environnementaux que sociaux), dans un souci de provoquer des conversions individuelles,

et de s'adresser au cœur et à la morale de chacun. Sa réflexion est à la fois « joyeuse et dramatique » (§ 246). D'une part, le qualificatif « grave » est employé à de nombreuses reprises, il est admis que les prévisions peuvent à raison être « catastrophistes » (§ 161), et les demi-mesures, justes milieux ou réponses superficielles sont écartés de façon péremptoire (§ 194) : il est « urgent » et « impérieux » de changer de paradigme, dans la crainte que la situation n'empire de manière irréversible (§ 26). D'autre part pourtant, si nous prenons la mesure de l'enjeu qui s'offre à nous, si nous reconnaissons la nécessité d'une « conversion écologique » (§ 216-221), l'encyclique *Laudato si'* promet que ce processus comprend une large part de paix, de joie et de louange. C'est d'abord l'émerveillement et le sentiment de fraternité qui doivent conduire à la sobriété et aux actions de protection (§ 11), jamais la contrainte. L'urgence peut n'avoir rien d'une catastrophe, et tout d'une opportunité de conversion et d'accession au salut.

Louise Roblin est doctorante en philosophie politique à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne (Institut des sciences juridiques et philosophiques de la Sorbonne), et travaille au Centre de recherche et d'action sociales (CERAS).
