

Les visions religieuses de l'écologie

Par François EUVÉ

Rédacteur en chef de la revue *Études*

Écologie et spiritualité, voire religion, vont souvent de pair, paraissant inverser l'idée d'une inéluctable sécularisation de nos sociétés. Dans cette nouvelle topographie, ce n'est pas le christianisme que l'on met en avant, mais plutôt les traditions orientales comme le bouddhisme. Toutefois, si l'écologie est la science des relations, ce sont effectivement ces liens relationnels que l'on voit se tisser entre les divers courants spirituels. Allant à l'encontre des clôtures dogmatiques, la sensibilité écologique montante incite les religions à retrouver le chemin du dialogue.

« Une véritable conception écologique du monde a des implications religieuses. »
Dubos, 1973.

La sensibilité écologique contemporaine s'accompagne souvent d'une dimension « spirituelle », le mot étant pris au sens large comme nous le verrons plus loin dans cet article. C'est ce qui ressort d'analyses sociologiques récentes comme celle d'Irène Becci et de Christophe Monnot : « Au lieu du processus de sécularisation de la société, c'est une conscience écologique – impliquant une forte dimension spirituelle – qui semble se renforcer » (2016). Le phénomène est variable selon les pays et les cultures ; il est peut-être moins visible en France, où la militance écologiste se tient à distance de toute identité religieuse trop affirmée, mais son ampleur est universelle. Il n'est pas récent : dès le début de la révolution industrielle, on a vu apparaître des courants critiques, un « culte » de la nature, des expressions où, comme dans le « transcendentalisme » américain, les résonances religieuses sont explicites.

Selon une analyse un peu plus ancienne de la sociologue Danièle Hervieu-Léger, il y aurait des « affinités électives » entre religion et écologie, les relations fonctionnant dans les deux sens. Si la sensibilité croissante à l'égard de la nature fait naître un sentiment religieux (ce qui n'est pas sans rappeler le romantisme), à l'inverse, le renouveau des intérêts spirituels implique une interrogation sur le rapport de l'homme à la nature. C'est dans la nature que l'on trouve une source d'« inspiration ». Deux questions peuvent alors être formulées : « La religion est-elle responsable de la dégradation du rapport de l'homme à la nature ? » et « La religion est-elle la source possible d'une restauration du rapport de l'homme à la nature ? » (Hervieu-Léger, 1993).

Mais de quelle religion s'agit-il ? Le christianisme, la religion dominante de l'Occident, civilisation dans laquelle la révolution industrielle a succédé à une révo-

lution scientifique, a-t-il joué un rôle particulier dans cette séquence historique ? On connaît l'engouement actuel pour les religions orientales comme le bouddhisme (mais est-ce une religion ?) et l'hindouisme, ou pour les religions traditionnelles, les diverses formes de chamanisme. Mais quel est le lien avec le tournant écologique contemporain ? Plus généralement, faut-il parler de « religion » ou de « spiritualité » ?

Spiritualité et/ou religion

Commençons par la dernière question. La spiritualité est l'entrée la plus large. La notion paraît plus inclusive, moins « dogmatique » que celle de religion, souvent associée à la doctrine immuable et aux normes morales rigides d'une institution collective. La spiritualité serait plus généreuse, plus individuelle, plus apte à résonner avec les recherches contemporaines du sens de l'existence. Son développement actuel s'inscrit dans le contexte d'une crise de la notion de progrès matériel. Dominique Bourg, qui souligne le lien entre écologie et spiritualité, donne de cette dernière une définition large, susceptible de rencontrer un vaste public, au-delà des clivages religieux ou en dehors de toute référence religieuse explicite. La quête spirituelle est de l'ordre d'une recherche d'authenticité à travers la rencontre avec autrui. C'est à la fois une rentrée en soi-même et l'adhésion à des courants plus larges qui ne se bornent pas à l'humanité, mais qui, à travers le monde vivant, animal et végétal, entrent en communion avec l'ensemble du cosmos (Bourg, 2018).

La notion de religion n'est pourtant pas à négliger si l'on revient à l'une de ses étymologies qui fait dériver le mot du verbe « relier » (*religare*). Reprenant une proposition de Michel Serres, Bruno Latour oppose « religion » à

« négligence »¹. Il s'agit de faire attention au monde, de prendre soin de lui (on sait à quel point la thématique du « care » est à la mode aujourd'hui...), de s'en préoccuper. « Le mot religion ne fait rien d'autre que de désigner ce à quoi l'on tient, ce que l'on protège avec soin, ce que l'on se garde donc de négliger » (Latour, 2015). Dans cette perspective, une résonance s'établit entre la *reliance* que signifie la religion et le sens des liens, des relations, des interdépendances que révèle une approche écologique du monde. À l'encontre d'une démarche qui aborde le monde de manière analytique, séparant soigneusement les catégories d'êtres les unes des autres, l'écologie fait percevoir ce qui les relie et ce sans quoi elles ne seraient pas ce qu'elles sont.

Une réflexion ancienne

La démarche n'est pas nouvelle. Cela vaut la peine de s'arrêter ici sur un courant significatif de la culture américaine, le transcendantalisme, initié par le philosophe Ralph Waldo Emerson (1803-1882), et prolongé à sa façon par Henry David Thoreau (1817-1862) et d'autres penseurs proches de lui, comme John Muir (d'origine écossaise, 1838-1914) ou Aldo Leopold (1887-1948). Cette désignation qu'ils se sont donnée témoigne de leur ouverture à une autre dimension de l'existence, dans un contexte social qui voit le basculement de la société américaine de la dominante rurale des pionniers vers le primat de l'industrie, qui caractérise l'Amérique de l'époque.

Ce qu'il importe de souligner est qu'un souci, que l'on peut qualifier de « spirituel », invite à la fois à communier avec la nature et à faire un retour en soi-même : « Si un homme veut être seul, qu'il regarde les étoiles » (Emerson, 2011). C'est la reprise des grandes traditions en écartant tout ce qui peut les diviser, en particulier les « églises » : « Qu'il confère donc humblement avec Zoroastre, puis, en passant par l'influence libéralisante de tous les hommes illustres, avec Jésus-Christ lui-même, laisse "notre Église" tomber par-dessus bord » (Thoreau, 1990). Chez John Muir, plus que les piliers d'une cathédrale, les troncs séculaires du Yellowstone élèvent l'âme vers le ciel, non pour fuir le monde matériel, mais pour en découvrir la vraie dimension qu'occultent les constructions artificielles des humains.

Le christianisme en accusation

Ce courant de pensée, que l'on pourrait enrichir par d'autres exemples pris ailleurs, montre qu'une sensibilité écologique, avant même que le mot ne se répande dans la société, s'accompagne d'une dimension spirituelle ou religieuse, mais souvent critique de la tradition chrétienne. Les reproches sont divers, mais l'on peut s'arrêter sur une critique qui a fait date, car elle a suscité de nombreuses études, notamment celle de l'historien des techniques médiévales, Lynn T. White Jr.

Dans un article publié en 1967, il considère le christianisme (sous sa forme occidentale) comme le contexte qui a permis l'émergence de la civilisation technicienne responsable des dégâts occasionnés à l'environnement, dont la société devient de plus en plus consciente (White, 2019). À partir du Moyen Âge, la Bible aurait été lue comme justifiant une exploitation sans limite de la nature par l'homme. Si l'unique sacré est au ciel, tout sur Terre peut être profané : rien ne peut empêcher l'action humaine de manipuler les choses à sa guise.

Ce n'est pas le lieu ici d'analyser l'article de White et les réactions qu'il a suscitées, en particulier dans le monde chrétien. Notons seulement qu'il souligne la dimension « spirituelle » de la crise écologique et la nécessité d'y trouver un remède qui soit du même ordre. Pour lui, on ne viendra pas à bout de la dégradation de l'environnement par des solutions seulement techniques. C'est d'une véritable conversion du cœur et de l'esprit dont nous avons besoin.

À la différence des transcendantalistes (et de communautés hippies californiennes séduites par le bouddhisme), White ne voit pas d'issue dans le basculement vers des spiritualités asiatiques. Sa critique porte sur le christianisme occidental, dont il excepte pourtant la figure de François d'Assise. Quelques années plus tard, le pape Jean-Paul II fera de ce saint médiéval le patron des écologistes, afin de présenter l'humain comme le « gardien » de la création en conformité avec le texte biblique (Genèse 2,15). L'idée sera reprise dans l'encyclique *Laudato si'* du pape François (2015) qui a marqué un seuil dans la prise de conscience d'une nécessaire « conversion écologique ».

La leçon de White a été retenue par plusieurs théologiens chrétiens. Une figure significative de nombreuses quêtes actuelles est celle de Thomas Berry (2021). Son intérêt pour la nature s'est accompagné du désir de mieux connaître l'hindouisme, ce qu'il fit en partant vivre plusieurs années en Inde. À son retour, c'est le chamanisme amérindien qu'il étudia. Son œuvre se donne pour objectif de réformer la théologie chrétienne en lui donnant une plus grande sensibilité au monde matériel, s'aidant pour cela de l'apport des traditions orientales et amérindiennes.

L'intérêt pour le chamanisme (le mot désignant une manière de se rapporter au monde commune aux « peuples premiers ») mérite d'être relevé dans la mesure où, comme l'a montré Philippe Descola (2005), cette attitude ne sépare pas « nature » et « culture ». Le phénomène est multiforme et difficile à caractériser, mais il suscite un intérêt croissant, un désir de se relier non seulement à la terre, mais aussi aux savoirs les plus ancestraux.

Vers l'Orient ?

Revenons sur le bouddhisme, dont le rôle symbolique est significatif dans la mouvance écologiste contemporaine. À côté de monastères chrétiens, des centres bouddhistes sont devenus en France des références en tant que lieux expérimentaux écologiques. Dans une étude historique, Jean-Marc Falcombello souligne

¹ Le rapprochement est inspiré par l'étymologie avec le verbe latin *neglego*, de *nec* et *lego* qui s'opposeraient à *re-lego*.

l'ancienneté du phénomène, déjà relevée à propos des transcendantalistes. Il y aurait comme un « jeu de miroir » entre le bouddhisme et la modernité (2017). Le premier serait un « pont » entre les Lumières (une raison formelle, désincarnée) et le romantisme (le cœur). Mais c'est au prix d'un contresens : « Même si la nature peut être une véritable source d'inspiration, affirmer l'idée d'une union avec la nature comme but est une aberration d'un point de vue philosophique bouddhiste » (*ibid*).

L'hindouisme pourrait fournir un cadre plus global en ce qu'il met l'omniprésence divine au sein du monde. L'hindouisme contemporain valorise la notion de *sarvodaya* comme respect de la « famille étendue de la Terre mère » (O. P. Diwedi, *in* Gottlieb, 2006).

Y aurait-il une piste du côté du christianisme oriental, le monde orthodoxe ? On a vu que, selon Lynn White, le coupable ne serait pas le christianisme en général, mais sa forme occidentale qui a mis l'accent de manière exclusive sur la personne humaine et sa liberté, négligeant ce qui la relie au monde non humain. Le christianisme oriental aurait davantage conservé ce lien.

Telle était en effet la position du théologien Olivier Clément, qui voyait dans l'Orient chrétien un pont entre le christianisme occidental et l'Asie. Cette partie du monde chrétien a conservé le sens de la contemplation qui, dépassant les apparences, cherche à mettre le sujet en relation avec l'objet, rejetant à la fois l'objectivisme des sciences et le subjectivisme des doctrines idéalistes. Dans sa présentation de la position orthodoxe, John Chrissavgis insiste sur la dimension sacramentelle du monde qui unit symboliquement la transcendance (ce qui dépasse l'ordre naturel) et l'immanence (ce qui est à notre portée) (*in* Gottlieb, 2006).

Judaïsme et islam

Qu'en est-il des autres religions abrahamiques, le judaïsme et l'islam ? L'espace manque pour en déployer la pluralité et les divers positionnements au cours des temps. Elles sont aussi invitées à revisiter leurs traditions afin d'y retrouver un intérêt pour le monde naturel. Dans leurs expressions contemporaines, on trouvera des courants sensibles à la nécessaire transformation de notre rapport à la nature et actifs dans cette quête de sens. Quant aux références théoriques, Torah et Talmud, d'un côté, et Coran et Hadith, de l'autre, on y trouve des visions du monde qui ne sont pas très éloignées de celles du monde chrétien (insistance sur la spécificité de la personne humaine, rejet de tout culte de la nature considéré comme « païen »). On y retrouve les mêmes débats : dans quelle mesure est-il possible de faire référence aux textes fondateurs pour construire une réflexion écologique contemporaine ? La cabbale, d'un côté, et la tradition soufie, de l'autre, sont riches de ressources, mais ce sont aussi historiquement des courants marginaux (Hava Tirosh-Samuelsen et Richard Folz, *in* Gottlieb, 2006). On ne peut pas dire que parmi ces trois monothéismes, une religion serait par essence plus « écologique » qu'une autre.

Il faut reconnaître que des religions qui instaurent une différence radicale entre le Créateur et ses créatures peuvent situer le salut de celles-ci dans un « hors-monde », le « monde nouveau » émergeant de la destruction de l'ancien. Dans les traditions monothéistes, certains courants apocalyptiques, comme on le voit dans certaines communautés évangéliques américaines, pousseraient volontiers à la fin rapide du monde...

Des divergences à la relation

La dimension spirituelle associée à la sensibilité écologique émergente invite à un croisement des apports des diverses traditions. Mis en cause dans certaines de ses expressions, le christianisme ne peut prétendre à une position monopolistique. La composition de *Laudato si'* intègre une pluralité de réflexions, non seulement la tradition chrétienne mais aussi l'apport des sciences, manifestant par là un grand souci de dialogue.

Si l'on a souligné d'emblée le lien entre sensibilité écologique et spiritualité au sens large, les frontières sont devenues poreuses entre les diverses traditions. Le bouddhisme s'occidentalise, tandis que des penseurs chrétiens trouvent des sources d'inspiration en Asie ou dans le culte de la « Pachamama ». Au niveau des personnes, on peut parler d'une sorte de « bricolage » spirituel, où chacun fait son miel à partir des héritages qui lui conviennent le plus. Faut-il se réjouir de cet œcuménisme pratique dès lors qu'il est au service de la vie humaine et de celle des autres composantes de la planète ou faut-il, au contraire, déplorer un syncrétisme vague qui ne pourrait pas construire grand-chose ? En ce qui concerne la tradition chrétienne, remarquons que, dans les meilleures de ses périodes, elle s'est construite en dialogue avec d'autres traditions. Dès les premiers temps, ce fut le stoïcisme et sa sensibilité à l'unité du cosmos qui était le vis-à-vis. Tout n'est pas dans tout, mais, dans la mesure où nous sommes des êtres de relation, c'est en lien avec d'autres que nous progresserons.

C'est assez cohérent avec la critique de la vision mécanique et atomique du monde physique qui a dominé la modernité. On retrouve l'idée, chère aux temps anciens, que l'univers est « un être animé, régi par les lois de la sympathie universelle, qui, en suivant les lois de l'amour, lie et unit le tout », ce qui n'est pas sans évoquer l'« hypothèse Gaïa » de James Lovelock et Lynn Margulis. Les frontières du monde ne cessent de se déplacer, et les figures s'enlacent comme dans une sorte de danse, une image qui évoque à son tour la figure hindoue de Shiva. Par référence à ce qu'écrivait René Dubos en 1973, les relations que l'humanité entretient avec les autres composantes du monde, organismes vivants ou forces physiques, ne peuvent relever de la seule science, mais doivent aussi la transcender afin de marquer, par cette ouverture à l'altérité, la limite de notre pouvoir. Pour autant, le respect de la nature ne s'oppose pas à la reconnaissance de notre responsabilité « dans une gestion créatrice de la Terre ».

Bibliographie

BECCI I. & MONNOT Ch. (2016), « Spiritualité et religion : nouveaux carburants pour la transition énergétique ? », *Histoire, monde et cultures religieuses* 40, pp. 93-109.

BERRY Th. (2021), *Le rêve de la terre*, tr. fr. Daniel Laguitton, Paris, Salvator.

BOURG D. (2018), *Une nouvelle Terre*, Paris, Desclée de Brouwer.

DESCOLA Ph. (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

DUBOS R. (1973), *Les dieux de l'écologie*, Paris, Fayard.

EMERSON R. W. (2011), *La Nature*, Paris, Allia.

FALCOMBELLO J.-M. (2017), *Le Bouddha est-il vert ? : conversation avec Michel Maxime Egger*, Genève, Labor et Fides.

GOTTLIEB R. S. (ed.) (2006), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, Oxford/New York, Oxford University Press.

HERVIEU-LÉGER D. (éd.) (1993), *Religion et écologie*, Paris, Cerf.

LATOUR B. (2015), *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte.

THOREAU H. D. (1990), *Walden ou La vie dans les bois*, tr. fr. Louis Fabulet, Paris, Gallimard.

TOWNSEND WHITE L. (2019), *Les racines historiques de notre crise écologique*, édition établie, présentée et commentée par Dominique Bourg, tr. fr. Jacques Grinevald, Paris, PUF.