Religion, écologie, climat dans les sciences humaines et sociales : un tournant politique ?

*Religion, ecology, climate in the human and social sciences: a political turning
point?*

*Religión, ecología, clima en las ciencias humanas y sociales: ¿un punto de
inflexión político?*

Lionel Obadia

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/39498>

DOI : 10.4000/assr.39498

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2019

Pagination : 191-204

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Lionel Obadia, « Religion, écologie, climat dans les sciences humaines et sociales : un tournant politique ? », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 185 | janvier-mars 2019, mis en ligne le 01 janvier 2022, consulté le 10 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/39498> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.39498>

Lionel Obadia

Religion, écologie, climat dans les sciences humaines et sociales

Un tournant politique ?

À propos de :

BONNEUIL Christophe, FRESSOZ Jean-Baptiste, *L'Évènement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, édition revue et augmentée, Paris, Éditions Points, 2016, 336 p.

BRUCKNER Pascal, *Le Fanatisme de l'apocalypse. Sauver la Terre, punir l'Homme*, Paris, Grasset, 2011, 279 p.

CALAME Claude, *Avenir de la planète et urgence climatique. Au-delà de l'opposition nature/culture*, Paris, Lignes, 2015, 127 p.

FRANÇOIS Stéphane, *L'écologie politique. Une vision du monde réactionnaire ?*, Paris, Éditions du Cerf, 2012, coll. « Politique », 160 p.

LATOUR Bruno, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, Paris, Éditions La Découverte, coll. « Les Empêcheurs de penser en rond », 2015, 398 p.

MALM Andreas, *L'anthropocène contre l'histoire. Le réchauffement climatique à l'ère du capital*, Paris, La Fabrique éditions, 2017, 242 p.

Les questions d'écologie et d'environnement ont gagné ces dernières années une très large surface lexicale et une résonance idéologique importante¹. En témoignent la considérable médiatisation des débats autour du réchauffement climatique ainsi que la mobilisation croissante des individus et des organisations de sauvegarde de la planète. La recherche scientifique s'inscrit dans ce mouvement, mais en ordre relativement dispersé dans ses thèmes et dans ses attitudes. Entre les affolés sensibles à la moindre alerte et les « fous à force de rester calmes » (Latour, 2015 : 21-24), les positions académiques sont marquées par l'émotion et les engagements. Le débat est donc traversé par des tendances et tentations politiques, des soubresauts ou éruptions pulsionnelles, des simplifications qui mettent à l'épreuve l'objectivité et l'impartialité scientifique.

---

1. De manière exceptionnelle, la revue publie ici une note critique qui, pour des raisons techniques, n'a pu être insérée dans le numéro 184 (N.D.L.R.).

On aimerait montrer ici qu'il n'en avance pas moins dans le sens d'une meilleure intelligibilité des relations complexes qu'entretiennent les religions avec les questions environnementales et climatiques.

Une perspective critique sur un thème d'actualité

Même si les sciences sociales se sont longtemps défendues d'être infléchies par les débats publics et par une actualité médiatique à laquelle il était reproché d'en rester à la surface des faits (la maxime de Bourdieu, « un problème social n'est pas un problème sociologique », reste de ce point de vue assez significative), les choses ont changé au point qu'on attend désormais des sciences en général, et des sciences sociales et humaines en particulier, qu'elles se montrent bien plus réactives aux « grands enjeux » du monde actuel. C'est en particulier à l'occasion de la proximité de la Conférence de Paris sur les changements climatiques (COP 21) que les religions ont gagné une visibilité inattendue dans un débat qui avait jusque-là concerné principalement des acteurs politiques ou économiques : la participation de délégations religieuses à la conférence du Sénat le 21 mai 2015 a achevé de confirmer l'implication des religions dans un débat public particulièrement controversé et marqué du sceau de l'« urgence ». Pourquoi les voix religieuses s'expriment-elles là, et maintenant ? Plus encore, que pensent *pouvoir* ou *devoir* faire les organisations religieuses ? Les problématiques écologiques débordent le cadre proprement académique et, surtout, elles engagent deux répertoires différents que sont le *diagnostic* et l'*action*. Et c'est précisément ce glissement qui conduit à s'attarder sur le caractère politique des interventions des religions dans le débat sur le climat. C'est la raison pour laquelle une approche par les *discours* et les *positionnements* idéologiques s'avère judicieuse.

Car si, peu ou prou, toutes les traditions sont capables de s'unir, dans une posture quasi-œcuménique, autour d'une proclamation commune d'intérêt et d'inquiétude face aux enjeux climatiques, chacune d'entre elles a en fait une posture spécifique et affirme une contribution singulière que les sciences humaines et sociales peuvent aisément cartographier. Dans cette perspective, plusieurs pistes ou champs de recherche s'ouvrent simultanément ou successivement : anthropologie de la nature, histoire comparée et croisée des idées écologiques et religieuses (Tucker et Grim, 2001), sociologie du répertoire praxéologique et lexical de l'environnementalisme, politologie de l'action écologiste et des conflits autour du climat, histoire des représentations du climat (déjà largement entamée – le numéro 258 de la revue *Sciences Humaines* l'avait ouvert en 2014 ; un volume de la revue *Histoire, Mondes et Cultures religieuses* l'a poursuivi en 2016), anthropologie (historique ou ethnographique) des catastrophes, parmi d'autres domaines dont tous ne sont pas encore clairement balisés. Les publications sont nombreuses mais dispersées, comme le sont les approches et les thématiques. Entre les premières sociologies des utopies écologiques (Hervieu-Léger, 1983) et les derniers travaux publiés, le chemin parcouru semble plutôt relever d'une multitude de ramifications que de paradigmes dont la trajectoire

serait bien établie. Plus de deux décennies après un premier article récapitulatif sur les religions et l'écologie dans une approche sociologique du « retour à la Terre » (Champion, 1995), une nouvelle cartographie semble nécessaire, avec une inflexion significative vers la thématique du climat vue sous un angle politique. Avec en prime, le renouveau de la théorie de Gaïa et de nouveaux regards sur la notion de « Terre », mais aussi de nouveaux questionnements autour des relations religion-environnement, nettement plus caractérisés par l'instrumentalisme que par l'articulation réciproque des systèmes socio-symboliques (religieux) et des écosystèmes (« naturels »).

Systèmes religieux, écologie(s), climat

L'engagement des religions dans le débat politique ne fait aucun doute, mais on peut se demander si celles-ci ont véritablement un pouvoir effectif d'inflexion des comportements, habitudes et autres dispositions mentales à l'endroit des questions climatiques. Par un principe d'acculturation réciproque bien connu, les religions se teintent en retour des couleurs idéologiques et esthétiques de l'écologisme : le judaïsme est le dernier en date à se réinventer comme « religion écologique » sur la base de ses écritures anciennes, après le christianisme et l'islam qui l'ont précédé dans ce « tournant écologique », alors que, pour leur part, les religions de l'Asie avaient déjà largement ouvert la voie, apparaissant depuis quelques décennies déjà comme *eco-friendly* en raison de leur caractère « cosmique », et que les religions « primordiales » (animisme, chamanisme, totémisme et bien d'autres) ont été constituées comme des modèles de respect de la nature. De surcroît, l'émergence d'une « éco-spiritualité » convertit en spiritualité l'écologie, scientifique ou politique, et cherche une réconciliation de la « Science » et du sacré – mais du sacré sous une forme plutôt marginale, de type « nouveaux mouvements religieux » ou mouvance « spirituelle », comme le montrent par exemple les travaux de Bron Taylor en Amérique du Nord, qui explore depuis quelques années la mouvance de la *dark green religion* (Taylor, 2001 et 2010).

Lorsque l'analyse demeure sur le plan des propriétés formelles des systèmes de pensée – ce qui est souvent le cas dans la pléthore de publications scientifiques ou de plus vaste audience qui traite de la question –, il est relativement aisé de tracer, comme le font notamment les chercheurs nord-américains, les différences (plus que les similitudes, d'ailleurs) formelles, ce qui conduit à opposer, par exemple, les monothéismes sémitiques/occidentaux et les polythéismes cosmiques asiatiques. Les différences sont alors saisissantes entre les religions de l'Inde (jainisme, bouddhisme, hindouisme), organisées autour de l'idée de *Dharma* (cosmos) et d'interdépendance, les religions de la Chine (confucianisme, taoïsme) et du Japon (shintôïsme), pour lesquelles les lois de la Nature donnent les principes éternels qui sous-tendent l'ordre moral et social, et les religions théistes de l'Occident et de l'Orient proche (judaïsme, christianisme, islam) qui se retranchent derrière l'idée commune selon laquelle le monde est une création divine. En parallèle, les religions « archaïques »

ou « primordiales », en fait largement réinventées dans le contexte moderne (chamanisme, animisme, totémisme, cultes ethniques ou systèmes magiques), entretiendraient de bien utopiques relations « harmonieuses » avec la « Nature », à laquelle elles se plient ou qu'elles prétendent infléchir par des rituels. Rien que de très attendu, donc, dans ces perspectives comparées au ras des systèmes d'idées, d'ailleurs rarement mis à l'épreuve de leurs pratiques effectives sur la « nature » et en relation avec le climat. Ce n'est donc pas au niveau de la morphologie empirique des systèmes religieux mais à celui des régimes d'historicité auxquels ils sont associés que l'on doit une innovation théorique – et c'est autour du régime de l'*anthropocène* qu'un certain nombre de débats convoquant le religieux se sont cristallisés.

Ceux-ci peuvent aussi bien être de nature politique, tant il est vrai que, dès lors que l'analyse aura cessé de s'en tenir à l'étude des interactions concrètes entre systèmes de pensée religieuses et écosystèmes, le politique entre en scène. Que les religions offrent des ressources culturelles pour faire face aux défis environnementaux est un slogan largement mobilisé depuis deux décennies. Mais c'est à travers des débats de société, l'émergence d'une éthique environnementale et de responsabilité écologique modernes, des processus de mobilisation sociale autour de nouvelles normes d'usage et de l'engagement des communautés (ou leur résistance à l'engagement collectif), qui constituent dès lors autant d'enjeux de pouvoir social et idéologique (Tucker et Grim, 2001).

Un nouvel horizon historique ou mythique ?

Apparue au début des années 1920, la pensée de l'*anthropocène* tend, depuis les années 1990, à s'imposer dans le répertoire des sciences, à l'image de, et en parallèle avec, celle de *mondialisation*. Et comme cette dernière, parfois désignée comme un véritable mythe ou un grand récit aux couleurs religieuses (Csordas, 2009), la période est au retour des « grands récits » qui résonnent d'accents apocalyptiques. Formulée dans un cadre scientifique, la thèse de l'*anthropocène*, parce qu'elle trace une nouvelle ère de l'histoire de l'univers, a pu être assimilée à un nouveau mythe des sociétés hypermodernes, à l'heure où les imaginaires du destin global du monde et de la catastrophe fleurissent dans tous les supports médiatiques. Que le concept trace une nouvelle mythographie de l'histoire, c'est un fait, mais que cette narrativité soit de nature religieuse ou qu'elle convoque de la religion est moins évident. L'*anthropocène*, c'est d'abord une nouvelle « histoire du climat » ou une manière de faire rentrer « le climat dans l'histoire », mais qui est surtout une histoire de l'économie fossile et moins qu'une histoire *religieuse* : Andreas Malm (2017) y voit ainsi une histoire qui crée du chaos social et religieux, un épiphénomène lié à la violence des désordres climatiques.

Déjà connu pour sa contribution à la relativisation des modèles occidentaux de l'histoire des cultures non-occidentales, Dipesh Chakrabarty (2009) s'est aussi essayé à déconstruire les soubassements coloniaux d'une pensée en filigrane des histoires du climat, ce qui l'a amené à plaider pour la fin de la

distinction entre histoires naturelle et humaine. Il y a selon lui nécessité de réunir ces versions dans une seule histoire, dont la genèse représente une convergence entre des répertoires séculier et religieux. Si l'anthropocène relève plutôt, pour certains, de l'ordre de la rupture avec des pensées antérieures (Latour, 2015), d'autres, à l'image de Clive Hamilton (2013), sont partisans d'une continuité historique : *Au commencement...*, disait déjà l'Ancien Testament, les religions antiques ou primitives répondaient déjà aux cycles météorologiques et climatiques par des stratégies adaptatives, et ont nourri leurs mythes de thèmes relevant de ces registres. Mais avec l'anthropocène, c'est *la fin* de ce parcours, qui est pourtant celui d'une sécularisation de la représentation du monde et des forces qui le travaillent, qui se teinte de références religieuses, parfois directes mais le plus souvent obliques. Après (et d'après) Lovelock, Bruno Latour montre dans *Face à Gaïa* (2015) que la théorie de l'anthropocène fait de la « Terre » un nouvel acteur dans l'histoire humaine, tandis que, pour les religions, et en dépit d'acceptions variables, elle a toujours été un élément clé de la théologie de l'histoire ou de l'histoire théologique. On est alors en droit de se demander si ces nouvelles écritures de l'histoire ne participent finalement pas d'une réécriture en termes religieux qui ne dirait pas son nom.

Car dans ce nouvel horizon quasi-mythique, autour du *global warming*, que Latour (2015) désigne comme le « nouveau régime climatique », les religions sont replacées au cœur du jeu idéologique et politique, en tant que ressources pour la pensée et l'action par les administrations du politique (commissions, gouvernements, ministères, etc.), ce qui a motivé l'invitation qui leur est faite en France à s'exprimer sur le sujet. En retour, ou en parallèle, les organisations religieuses (des grandes traditions théistes jusqu'aux mouvements spirituels aux périmètres plus réduits), interviennent aussi en tant qu'acteurs proposant des croyances, symboles et représentations qui sont supposés contribuer à prévenir un désastre climatique à venir, ou du moins à en réduire les conséquences.

Ce n'est pas parce qu'à l'initiative des politiques des voix religieuses se sont exprimées à l'occasion du sommet de Paris – pensons en particulier à l'encyclique *Laudato si'* de mai 2015 – que la religion aurait déjà acquis une place privilégiée dans les débats environnementalistes. Le « souci de la Nature », dont les auteurs réunis dans le volume de Fleury et Prévot (2017) explorent les multiples facettes, ne s'exprime pas en première instance en termes religieux. Même si certains estiment que les religions ont effectivement un rôle essentiel dans les enjeux écologiques, il reste que leur poids *effectif* sur les comportements est difficile à déterminer avec précision. En pratique, en effet, il n'y a finalement pas (ou très peu) de lien direct entre idées religieuses et pratiques « écologiques » : parce qu'elles n'offrent que des ressources symboliques, les religions concernées n'impactent que de manière oblique les comportements de réduction ou de prévention de l'empreinte humaine sur la nature. Et ce n'est pas le seul paradoxe : la moralisation des enjeux relatifs à la « Nature », à l'« environnement » ou au « climat » par référence à des idées religieuses ne doit pas faire oublier que, peu ou prou, la plupart des causes des crises environnementale ou climatique, et des « solutions » proposées, sont foncièrement

séculières ou simplement profanes. Le rôle « moralisateur » des croyances religieuses en matière d'écologie est néanmoins loin d'être apparu avec les crises de la modernité dans les sociétés à haut développement technologique et économique. Bien au contraire, des recherches comparatives à vaste échelle semblent confirmer que ce rôle se manifeste plus particulièrement dans les sociétés complexes organisées autour du politique (Botero *et al.*, 2014).

Dans le contexte moderne et mondial, avec son cortège de crises, les religions peuvent bien faire valoir des prescriptions et proscriptions qui se traduisent dans le comportement ordinaire des individus qui les observent, sachant que la pollution par les déchets ménagers, pour ne prendre qu'un exemple, ne concerne que 8,7 % du volume global des déchets traités, loin derrière les déchets du bâtiment ou des productions agricoles². Le problème est principalement du côté des industries (privées et publiques) très polluantes. Face à une si faible marge de manœuvre, c'est néanmoins sur le plan de la gestion des ressources, notamment alimentaires, que les religions s'efforcent précisément d'infléchir l'activité humaine, en proposant des modèles de vie ou des « éthiques » de la sobriété. Si on voulait d'ailleurs pousser le raisonnement dans les retranchements de l'absurde, et attribuer à des États particulier une responsabilité morale et légale dans un changement climatique préalablement considéré sous l'angle de phénomènes physico-chimiques entrant dans le cadre d'une mesure scientifique neutre (mais dont les interprétations ont été sujettes à débat), on pourrait rappeler que les plus grands pollueurs des strates atmosphériques sont des États où la religion joue un rôle social et idéologique encore fort : Chine, États-Unis, Japon, Inde. Un raisonnement par l'absurde car le facteur « religion » se trouve ici neutralisé par l'analyse : c'est le *développement industriel* qui est le premier concerné, même si depuis quelques années le secteur du développement économique (ses acteurs, ses idées, ses réseaux et circuits, ses logiques...) semble de plus en plus colonisé – pour ne pas utiliser le terme plus problématique de « contaminé » – par des pensées religieuses (Carbonnier, 2013).

Politiques et poétiques du changement climatique

À l'image de la « Nature », dont la trajectoire conceptuelle a été largement explorée par ailleurs (Descola, 2005), la notion de « climat » n'est nullement unifiée, ni du point de vue de son champ sémantique (ce que la notion recouvre dans le domaine des idées), ni dans ses référents empiriques (à quels domaines concrets le terme s'applique ou correspond dans la réalité sensible). Bernard Lamizet, à cet égard, a montré combien la notion de climat avait varié dans l'histoire et comment au fil du temps se sont opérés plusieurs déplacements de sa signification religieuse première d'« épreuve mythique » pour l'humanité vers des aspects plus matériels puis technologiques, avant de déboucher, à

---

2. D'après la Commission Européenne. Voir : https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Waste_statistics/fr (consulté le 8 février 2019).

l'heure actuelle, dans un champ de signification très largement caractérisé par le politique, et par le politique seul (Lamizet, 2013). Le religieux s'invite pourtant au premier rang des répertoires. Même Dominique Méda (Fleury et Prévot, 2017) a rappelé que le surgissement de la « crise écologique » est corrélatif d'un processus de désenchantement du monde. C'est surtout dans le cadre très séculier d'une histoire *politique* du climat ou de « l'économie fossile » (Malm, 2017) que se déploie l'analyse. C'est donc le religieux, s'exprimant notamment sous la forme de la violence et du chaos, qui est modulé par le climat, et non le contraire (Hamilton, 2013).

Les questions du changement climatique se sont ainsi placées au premier rang des préoccupations des sociétés humaines, alors que, d'un autre côté, le même monde est le théâtre d'un redéploiement à vaste échelle de l'influence des religions (Csordas, 2009), ces mêmes religions qui, chacune à sa manière, mais toutes au diapason, font résonner des accents environnementalistes, soit qu'elles se redécouvrent des racines « écologiques », soit qu'elles s'embarquent avec hâte dans le train de l'écologisme. Les anciens récits ou corpus scripturaires (la Genèse, les Évangiles, le Coran...) sont ainsi revus au prisme de l'écologie, et participent d'un *greening* des traditions religieuses, ce qui entraîne la reprise d'un débat aux alternatives limitées mais connues : existe-t-il des religions « *eco-friendly* » ou « anti-écologiques » ? Et, partant, les religions deviennent-elles plus écologiques ou est-ce l'écologie qui devient plus « religieuse » ? Le questionnement est d'autant plus crucial que s'observe parallèlement une inflation notable des références au religieux dans le lexique des partis ou organisations écologiques, en particulier au génie climatique qui consiste à se « prendre pour Dieu » en jouant sur les processus météorologiques à l'échelle mondiale (Hamilton, 2013).

Le religieux se réinjecte ainsi dans la « crise écologique », un terreau propice à la naissance d'une « écospiritualité » multiforme, tiraillée entre les pôles opposés du pacifique néo-orientalisme et des courants les plus radicaux d'un New Age tenté par l'extrémisme (Taylor, 2001). Après des décennies d'hégémonie de la pensée scientifique, c'est dans le prolongement du projet idéaliste d'une conciliation entre religion et science, jadis promue par Teilhard de Chardin, que des vues plus « spirituelles » de l'univers se développent aujourd'hui. Ces vues participeraient d'une « nouvelle conscience humaine », née en réaction à la « barbarie » de la technologie, et dans laquelle s'engouffre une théologie renouvelée qui se nourrit de slogans comme celui selon lequel « nous ne sommes pas *sur* Terre, mais *de la* Terre » (Daviau, 2014). Pour autant, l'acceptation des thèses du changement climatique par les religions actuelles n'est pas unanime, et un vaste mouvement de rejet a déjà pris forme dans le contexte nord-Américain. Et déjà les premières cartographies de la galaxie des positions idéologiques des différents groupements religieux, relatives aux thèses scientifiques sur le climat, ont vu le jour, comme celle de Josh Rosenau, reprise par la presse grand public³.

3. <https://www.washingtonpost.com/news/energy-environment/wp/2015/05/20/this-chart-explains-why-faith-and-science-dont-have-to-be-in-conflict/> (consulté le 8 février 2019).

Climato-scepticisme : pensée écologique, religions et religion par analogie

Dans un article bref mais informatif et réjouissant, récapitulant les logiques complexes sous-jacentes au débat sur le changement climatique en France, bien plus large que la simple dichotomie séparant les climato-sceptiques des climato-convaincus, Hélène Guillemot (2014) avait bien souligné qu'il s'agissait encore là d'une politisation de la science et d'un conflit de vues ou de modèles non seulement d'interprétation mais aussi d'action sur le climat. Pour pertinente qu'elle soit, son analyse exclut pourtant de l'horizon théorique la composante religieuse de ce débat foncièrement politique. Mais il ne s'agit plus là seulement de religion au sens propre du terme, si tant est qu'il soit possible d'en définir des contours stricts et un contenu défini. La place du sacré dans la réflexion sur l'environnement dépend en fait de la perspective analytique retenue à propos de l'émergence et du développement des pensées ou idéologies écologistes. Pour Latour (et les « latouriens »), les idées écologiques ont d'indéniables racines mythiques (Latour, 2015) : c'est en particulier le cas de l'idée de Terre et de ses récents développements dans la théorie de Gaïa de Lovelock. Si l'idée de Terre prend racine dans un creuset mythique, elle procède toutefois d'une sécularisation dans le sens où les référents symboliques premiers sont dissimulés sous des couches idéologiques plus profanes, mais toutefois sédimentés et donc susceptibles de ressurgir.

Pour d'autres, en revanche, la place de la religion est bien différente : les attaques des sceptiques contre la frénésie des alertes climatiques ne manquent pas de pointer du doigt l'alarmisme climatique comme une religion, dans ce qu'elle aurait de plus aliénant. La charge virulente de Jean-Marc Fédida est à ce titre particulièrement révélatrice : « La nouvelle religion contemporaine [de l'écologie] a un dieu, l'environnement, des prophètes illuminés, les écologistes, et des pêcheurs impénitents » (Fédida, 2008 : 19). Elle produit ainsi des « prophéties environnementales » (*ibid.* : 23) et de « nouvelles superstitions » (*ibid.* : 26) qui signalent une sorte de régression au temps d'un totalitarisme moyenâgeux. C'est dans la même veine que, dans son très critique ouvrage *Ma vérité sur la planète*, le géochimiste et ancien ministre Claude Allègre se moquait du diagnostic alarmiste du GIEC (Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat) et de ses propositions, en pointant la « fascination de l'humanité pour les prédictions futuristes, pour les peurs millénaristes, Nostradamus, Madame Soleil... » (Allègre, 2007 : 118) et en critiquant l'ostracisme et la « dictature des prêtres du climat » (*ibid.* : 119). Pour lui, « l'homme est un démiurge » (*ibid.* : 126), il est « assez puissant pour menacer l'équilibre de la nature. Ainsi il est assez puissant pour les contrôler. L'homme est Dieu » (*ibid.*). La surface lexicale des métaphores religieuses est éloquente, et dévoile évidemment des enjeux de pouvoir.

Ce sont ceux que Pascal Bruckner a déployés dans son essai *Le fanatisme de l'Apocalypse* : critique des valeurs et représentations de son siècle (tiers-

mondisme, amour, sexualité, économie, bonheur, et désormais écologie), le philosophe s'est fait une spécialité de repérer les expressions métaphoriques du religieux en filigrane de postures idéologiques ou – dans le cas qui nous intéresse ici – politiques relatives à l'environnement. Selon Bruckner, le sens du catastrophisme, la culpabilité des hommes, la « séduction du désastre » qui forment la trame des débats écologiques ont des couleurs religieuses par analogie plus que par l'engagement concret des religions organisées, qui l'intéressent peu : le débat se joue de manière très ambivalente, mais sur un plan politique, entre forces progressistes et réactionnaires, qui sont souvent les mêmes. Il s'achève dans une injonction à la mesure et à l'ascétisme, une « grande régression » selon ses propres mots, mais pour laquelle il entrevoit un salut... quasi-religieux, assorti d'une citation de l'évangile de Luc (Bruckner, 2011 : 274).

Un enjeu *politique* ?

Le petit livre de Stéphane François (2012), malgré sa modestie (160 pages dont une bibliographie fournie), s'avère particulièrement utile au moment où les questions écologiques polarisent différents types d'acteurs sur une scène sociale en arrière-plan de laquelle se mobilisent les forces du conservatisme et du progressisme politiques. L'essai rappelle avec justesse la place différenciée de la religion qui est à la fois source d'inspiration pour des pensées écologiques (notamment radicales), mais aussi cible désignée de certains courants (romantisme, antimodernisme, technophobie, catastrophisme, puis finalement régionalisme et ethnicisme). L'auteur rappelle que la *deep ecology* peut engendrer une *spiritual ecology* (dans le mouvement New Age) susceptible d'engendrer une écologie religieuse (qui puise à la source de traditions historiques), mais qu'elle peut aussi, dans le même temps, susciter des écologies *antireligieuses* qui se déclinent sous des formes anti-chrétiennes et même « néo-païennes » (François, 2012). Aux États-Unis, comme en Europe, l'écologie politique moderne a des racines romantiques et spirituelles, et est divisée entre deux tendances radicalement opposées : le néo-paganisme (plutôt marqué à l'extrême-droite) et l'antireligion (plutôt à l'extrême gauche). Opposées, ces deux tendances se rejoignent toutefois autour d'une même contestation de la modernité – ce n'est pas le moindre des paradoxes de ces mouvements. Le livre montre ainsi que le référent religieux traverse toute l'histoire de l'écologie politique, de sa genèse voici trois siècles jusqu'à ses prolongements récents, au sein des religions instituées sans doute, mais aussi sous la forme de courants spirituels aux accents toujours plus apocalyptiques. Si Bruckner décrit les enjeux du débat écologique en des termes principalement politiques, vaguement colorés de religion, François relève au contraire une homologie fondamentale entre le champ religieux et le champ politique.

Quel est alors le « vrai » rôle des religions, au-delà de ces positions ? Certains (et ils sont relativement nombreux) estiment qu'à bien y regarder, les religions ont un rôle à jouer dans le drame planétaire du réchauffement

climatique, notamment comme lanceuses d'alertes. Mais de quel pouvoir peuvent-elles se prévaloir dans les débats qui s'engagent au sein des arènes politiques de l'Europe et d'ailleurs ? Si ce pouvoir est estimé suffisamment puissant pour infléchir significativement les normes de comportement, il reste que les religions sont installées au niveau symbolique (ou de « super-structure », pour emprunter au vocabulaire marxiste) dans l'ordre social : elles ne produisent explicitement rien de matériel et, comme les autres systèmes symboliques, dépendent de processus économiques polluants, de production, de distribution et de consommation de biens et d'énergie. Comble de l'ironie, le rôle de la religion dans la réduction de la pollution atmosphérique peut parfois être direct mais inattendu. En août 2015, certains médias francophones se faisaient l'écho de cette nouvelle relayée par *The Guardian* : les conflits armés au Moyen-Orient, parce qu'ils ont gelé l'activité économique polluante habituelle de cette région, ont contribué à la réduction de 20 à 50 % des gaz à effet de serre dans l'atmosphère⁴. On est alors amené à se poser une question des plus insolites : les religions ne seraient-elles pas plus « écologiques » quand elles sont en guerre, et plus destructrices pour l'environnement et le climat quand elles sont en paix ? Les travaux déjà menés dans le domaine émergent des *war and environment studies* semblent plutôt aller dans le sens d'une démonstration inverse, pointant, données toxicologiques à l'appui, l'action destructive immédiate ou différée (dans le cas des pollutions des sols et des eaux) des conflits armés (voir, par exemple, Leaning, 1993 et 2000 pour un cadre très général ; Edeko, 2011, pour le cas particulier des Balkans). La recherche qui a inspiré les médias est pourtant fondée sur une analyse précise des variations du dioxyde d'azote (*dioxide nitrogen*) dans l'air au Moyen-Orient en contexte de guerre (Lelieveld *et al.*, 2015). Si elle établit des causalités entre la pollution et son contexte, elle ne saurait toutefois faire le lit d'une théorie générale sur les impacts de la guerre sur l'environnement.

Au regard des débats soulevés ici, l'histoire de l'écologie et du climat doit-elle donc s'écrire en termes religieux ou profanes ? Dans une perspective d'anthropologie historique, Claude Calame a entrepris de retracer le « parcours sémantique » de l'« urgence climatique » (Calame, 2015 : 15) qu'il fait remonter aux sources antiques de la *phusis* grecque et du couple conceptuel qu'elle forme avec le *nomos* (la règle). Dans l'histoire brossée à grands traits du processus de longue durée qu'il reprend dans ce petit ouvrage stimulant, les déclinaisons des rapports Nature-Culture qui procèdent d'une *écopoïesis*, ou « fabrication technique et culturelle concomitante de l'être humain et de son environnement » (*ibid.* : 91), s'achèvent dans ce qui est pour Calame (mais aussi pour bien d'autres analystes) un monde dominé par l'économie, où la « Nature » change de nature et devient « ressources » pour les sociétés (*ibid.* : 78).

4. La chaîne moyen-orientale I24News, <https://www.i24news.tv/fr/actu/international/moyen-orient/82923-150822-moyen-orient-les-conflits-reduisent-radicalement-la-pollution-de-l-air-etude>, et la chaîne française BFM TV, <https://www.bfmtv.com/international/au-moyen-orient-la-guerre-aurait-fait-baisser-la-pollution-de-l-air-909692.html> (consultés le 8 février 2019).

C'est aussi une histoire *économique* que déploie Andreas Malm (2017), lorsqu'il questionne l'anthropocène non pas en tant que catégorie *per se*, mais en tant qu'opérateur conceptuel de récits historiques qui s'inscrivent ici aussi dans le temps long et font jouer aux ressources (en l'occurrence fossiles) un rôle central. Culture et religion n'occupent dans cette reconstitution qu'une place secondaire, même si certains éléments de cette histoire présentent des similitudes formelles avec la téléologie des pensées théologiques et le registre d'une apocalypse religieuse. C'est aussi le cas avec Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz (2016), pour lesquels l'histoire de ces « humanités environnementales » émergentes dans le temps se déploie sous plusieurs registres narratifs : historique, politique, économique, technologique, naturel et climatique... L'apport de ce livre tient au fait que ses auteurs substituent à l'interrogation sur le *concept* d'anthropocène, avec ses racines, sa postérité et son domaine sémantique et pratique, une exploration des *stratégies d'écriture* des récits de l'histoire climatique. Ce décalage de perspective, de l'ontologie à la pragmatique, ajoute à une vision politique et économique des rapports entre société, environnement et climat, une approche des politiques d'écriture qui s'apparente au courant anglo-saxon des *poetics and politics* qui s'est déjà largement déployé sur une grande variété d'objets (la science, l'espace social, la culture, les résistances idéologiques).

Quelles poétiques des voix religieuses dans le contexte de « l'urgence climatique » ?

Une précaution s'impose avant de conclure : toute analyse des rapports entre écologie et religion doit se garder de surestimer le poids du facteur religieux dans la crise écologique et les controverses auxquelles elle donne lieu. De surcroît, l'action effective des religions comme obstacle ou résistance au changement climatique ne concerne qu'un segment très localisé de la praxéologie humaine. Il n'en demeure pas moins que la religion engage de nouveaux régimes de pensée et modèles de la trajectoire historique de l'être humain et de la planète. Dans ces écritures d'une histoire immédiate ou projective, les références religieuses ou au religieux se répandent de manière inflationniste, et nombreuses sont les traditions et les organisations tentées par le *greening* de leur théologie, par effet de mimétisme ou par stratégie d'adaptation à des conditions idéologiques où les enjeux écologiques et la question du climat sont particulièrement saillants. En retour, des courants de pensée ou des écritures scientifiques (ou revendiquées telles) s'inspirent de références religieuses, s'adosent à des répertoires théologiques ou mythologiques : ainsi du recours à Gaïa, où « construire un globe c'est toujours réactiver une théorie théologique » (Latour, 2015 : 170). La question devient politique lorsque, derrière l'apparente unité du message des religions (« sauvons la planète »), se dévoilent non seulement des *grammaires* des différentes relations système religieux/écosystème, mais aussi des *pragmatiques* de l'écologisme déployées dans des pensées et des postures, complexes et diversifiées, qui résistent à toute simplification.

Cette nouvelle discursivité des religions à propos de l'écologie et du climat semble s'inscrire dans ce que Vytautas Kavolis a appelé le « polylogue des civilisations » (1991) ou des voix s'exprimant dans un contexte de mondialisation. Pour autant, et dès lors qu'on se penche un peu plus sur le contenu de ces voix religieuses et l'intention qui les anime, elles apparaissent souvent comme des monologues, des soliloques, voire des palabres, tant, finalement, les religions semblent se parler à elles-mêmes. Une approche politique de cet engagement des religions dans la question climatique – engagement d'abord *expressif* puis *idéologique* – suppose d'ouvrir la perspective à une anthropologie de la traduction (du religieux vers l'« écologique »), à une sociologie de la réception de ces voix et de leurs messages, et, en filigrane, à une histoire et une politologie des postures des groupes religieux.

Est-ce là une manière de renouveler la réflexion politique sur le religieux ? Ou de repenser le religieux dans le politique, dans le cadre des enjeux environnementaux ? Les contours et la portée de la notion de « religion » ont déjà fait l'objet d'une réflexion très nourrie dans les sciences religieuses. La notion assume visiblement d'aussi différentes acceptions dans les discours contemporains sur le climat, entre ontologie et métaphore. Dans tous les cas, elle représente peu ou prou un répertoire de ressources symboliques qui engagent une mobilisation sociale et un certain « sens de la responsabilité », apte à susciter autant d'enthousiasme que de suspicion ou de sarcasme. C'est la raison pour laquelle la religion, ou le religieux, peut être aussi un label péjorant mis au service d'une critique (à peine) métaphorique des contraintes morales et du discours de culpabilité que génèrent les idéologies du réchauffement climatique. D'où la nécessité, une fois encore, de contextualiser cette prolifération de discours religieux sur le climat et de discours politiques aux accents religieux, prolifération qui, en définitive, s'inscrit dans un mouvement plus large de mobilisation des débats économiques, bioéthiques, sociaux, politiques, culturels, identitaires... Considérant l'actualité du thème du changement climatique, il n'y a rien de surprenant à voir les religions s'intéresser à cette nouvelle obsession des sociétés modernes qui les met au défi de s'adapter, face au risque de se voir accuser d'une dangereuse inertie. Dans le cadre d'un monde dépeint alternativement comme sécularisé ou comme engagé dans un « retour du religieux », on ne s'étonne pas non plus de voir le politique se saisir des répertoires lexicaux ou sémantiques du religieux, pour en souligner le rôle par défaut (dans le cas de la sécularisation) ou par excès (dans celui du « retour du religieux ») au sein des débats sur l'écologie et la crise environnementale.

Lionel OBADIA
LARHRA, UMR 5190, Université de Lyon
lionel.obadia@univ-lyon2.fr

Bibliographie

- ALLÈGRE Claude, 2007, *Ma vérité sur la planète*, Paris, Plon.
- BONNEUIL Christophe, FRESSOZ Jean-Baptiste, 2016, *L'événement Anthropocène. La Terre, l'Histoire et nous*, édition revue et augmentée, Paris, Éditions Points.
- BRUCKNER Pascal, 2011, *Le Fanatisme de l'apocalypse. Sauver la Terre, punir l'Homme*, Paris, Grasset.
- BOTERO Carlos *et al.*, 2014, « The ecology of religious beliefs », *PNAS November 25*, 111 (47), p. 16784-16789, <https://www.pnas.org/content/111/47/16784> (consulté le 8 février 2019).
- CHAKRABARTY Dipesh, 2009, « The Climate of History: Four Theses », *Critical Inquiry*, 35 (2), p. 197-222.
- CHAMPION Françoise, 1995, « Religions, approches de la nature et écologies », *Archives de sciences sociales des religions*, 90, p. 39-56.
- CARBONNIER Gilles (dir.), 2013, « Religion et Développement », *POLDEV, Revue Internationale de politique de développement*, 4.
- CALAME Claude, 2015, *Avenir de la planète et urgence climatique. Au-delà de l'opposition nature/culture*, Paris, Lignes.
- CSORDAS Thomas (ed.), 2009, *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*, Berkeley, University of California Press.
- DAVIAU Pierrette, 2014, « L'écospiritualité », in Parmentier E., Roy A. (dir.), *Croire hors les murs*, Berlin, Lit Verlag, p. 123-145.
- DESCOLA Philippe, 2005, *Par-delà Nature et Culture*, Paris, Gallimard.
- EDEKO, Sunday, 2011, « Environmental impact of the War for the balkanization of the Balkans », *Sacha Journal of Policy and Strategic Studies*, 1 (2), p. 29-45.
- FÉDIDA Jean-Marc, 2008, *Impasses de Grenelle. De la perversité écologiste*, Paris, Ramsay.
- FLEURY Cynthia, PRÉVOT Anne-Caroline (dir.), 2017, *Le souci de la nature. Apprendre, Inventer, Gouverner*, Paris, CNRS éditions.
- FRANÇOIS Stéphane, 2012, *L'écologie politique. Une vision du monde réactionnaire ?*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Politique ».
- GUILLEMOT Hélène, 2014, « Les désaccords sur le changement climatique en France au-delà d'un climat bipolaire », *Natures Sciences Sociétés*, 4 (22), p. 340-350.
- HAMILTON Clive, 2013, *Les apprentis sorciers du climat*, Paris, Éditions du Seuil.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1983, *Des communautés pour les temps difficiles : néo-ruraux ou nouveaux moines*, Paris, Le Centurion.
- KAVOLIS Vytautas, 1991, « Nationalism, Modernization, and the Polylogue of Civilizations », *Comparative Civilizations Review*, 2 (5), p. 124-143.
- LATOUR Bruno, 2015, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, Éditions La Découverte, coll. « Les empêcheurs de penser en rond ».
- LAMIZET Bernard, 2013, « Signification politique du climat », *Communication*, 31 (2), <http://communication.revues.org/4324> (consulté le 8 février 2019).
- LEANING Jennifer, 1993, « War and the environment: human health consequences of the environmental damage of war », in Chivian E., McCally M., Hu H., Haines A. (eds.), *Critical condition: human health and the environment*, Cambridge (MA), MIT Press, p. 123-137.

- , 2000, « Environment and health: 5. Impact of war » *CMAJ*, 163 (9), p. 1157-1161
<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC80251/pdf/20001031s00019p1157.pdf> (consulté le 8 février 2019).
- LELIEVELD Jos *et al.*, 2015, « Abrupt recent trend changes in atmospheric nitrogen dioxide over the Middle East », *Sci Adv*, 1 (7), <http://advances.sciencemag.org/content/1/7/e1500498/tab-pdf> (consulté le 8 février 2019).
- MALM Andreas, 2017, *L'anthropocène contre l'histoire. Le réchauffement climatique à l'ère du capital*, Paris, La Fabrique Éditions.
- MARTIN Philippe, SADOUNI Samada (dir.), 2016, « Acteurs religieux et changements climatiques », *Histoire, Monde et Cultures religieuses*, 40.
- TAYLOR Bron, 2001, « Earth and Nature-Based Spirituality: From Deep Ecology to Radical Environmentalism », *Religion*, 31 (2), p. 175-193.
- , 2010, *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*, Berkeley, University of California Press.
- TUCKER Mary Evelyn, GRIM John, 2001, « Introduction: The Emerging Alliance of World Religions and Ecology », *Daedalus*, 130 (4), p. 1-22.