

Bonne nature, mauvais artifice ? L'Église catholique et l'écologie : retour sur *Laudato Si'*

Jean-Michel Le Bot

Volume 17, Number 3, December 2017

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1058381ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Université du Québec à Montréal
Éditions en environnement VertigO

ISSN

1492-8442 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Le Bot, J.-M. (2017). Bonne nature, mauvais artifice ? L'Église catholique et l'écologie : retour sur *Laudato Si'*. *VertigO*, 17(3).

Article abstract

In the spring of 2015, the encyclical letter of the pope Francis, *Laudato Si'*, addressed the subject of ecology and the protection of environment and opposed the idea, asserted nearly fifty years ago by Lynn T. White, that the ecological crisis was largely due to christian anthropocentrism. Our paper replace the encyclical in the long-term history of the catholic doctrine. It observes that suspicion toward artificial methods and preference given to natural methods has become during the 20th century one of the main distinctions in the Catholic Church's position regarding birth control. This was something new if compared to the doctrine inherited from saint Augustine. But it was already a step toward the ecological position, expressed, for instance, by the pioneers of organic agriculture around the middle of the century. All that remained was to widen the scope, from natural methods of birth control to human ecology and from human ecology to integral ecology.



Bonne nature, mauvais artifice ? L'Église catholique et l'écologie : retour sur *Laudato Si'*

Jean-Michel Le Bot

Introduction

- ¹ Alors que la tradition judéo-chrétienne a longtemps figuré, aux yeux des écologistes, parmi les responsables de la crise écologique, en raison notamment du verset biblique invitant l'homme à assujettir les autres créatures (Gn 1,28), le pape François, avec l'encyclique *Laudato Si'*, s'engageait très nettement, au printemps 2015, sur la question de l'écologie. Il reconnaissait que les chrétiens avaient parfois « mal interprété les Écritures », mais ajoutait qu'il était faux de dire que la tradition judéo-chrétienne invitait à « l'exploitation sauvage de la nature en présentant une image de l'être humain comme dominateur et destructeur » (LS, 67¹). Il soutenait que la Bible, au contraire, invitait à une « relation de réciprocité responsable entre l'être humain et la nature » à rebours d'un « anthropocentrisme despotique qui se désintéresserait des autres créatures » (LS, 67 et 68). L'exemple de François d'Assise, dont le *Cantique des créatures* inspirait le titre de l'encyclique, était là pour en attester. L'encyclique prenait ainsi le contre-pied d'une thèse défendue près de cinquante ans plus tôt par l'historien Lynn T. White, selon lequel la crise écologique était le résultat d'un développement conjoint, particulier au monde occidental, de la science et de la technologie, qui devait lui même beaucoup au christianisme (« la religion la plus anthropocentrique que le monde ait connue » – White, 1967, p. 1205). Mais White, déjà, soulignait aussi la singularité de François d'Assise qu'il proposait en conclusion comme saint patron des écologistes². Fut-il entendu ? Le fait est que François d'Assise fut bel et bien proclamé « patron céleste des écologistes » (*cælestis patronus æcologiae cultorum*) par une bulle de Jean-Paul II en novembre 1979³. Mais Jacques Grinevald rapporte aussi que White lui-même lui fit part dans une lettre de sa perplexité à ce sujet : alors que le pape distinguait François d'Assise parmi les saints « qui honorèrent la nature comme un don merveilleux fait au genre humain par Dieu », White rappelait

qu'il avait insisté en 1967 sur le fait que saint François répudia « la doctrine orthodoxe d'une domination de l'homme sur la nature » (Grinevald, 2010, p. 65). Le texte de la bulle, ou du moins ce qu'il pouvait en connaître en avril 1980 le laissait donc penser que « clairement, le Vatican n'est pas prêt pour un tel message » (ibid.)⁴.

- 2 Trente-cinq ans plus tard, il n'est pas certain que les arguments de *Laudato Si'* aient convaincu tout le monde. Parmi les universitaires, Augustin Berque désignait encore, en février 2016, ce qu'il appelle le « principe du mont Horeb » (celui qui en Ex 3,14 affirme « Je suis qui je suis ») comme ayant contribué à l'émergence d'un sujet moderne qui, séparant avec Descartes la *res cogitans* de la *res extensa*, prétend s'abstraire du milieu terrestre⁵. Chez les sociologues, l'enthousiasme de Bruno Latour pour l'encyclique, qui apporte, selon lui, aux thèses qu'il défendait en 2013 dans le cadre des conférences Gifford, un « secours imprévu » et « quasiment providentiel » (Latour, 2015, p. 241), l'expose à la critique. Jérôme Lamy lui reproche ainsi de ne pas voir que « le texte papal laisse [...] apparaître une utilisation des thèses écologiques pour maintenir un discours réactionnaire sur l'IVG ou la contraception » (Lamy, 2017, p. 410). Mais les thèses de White, de leur côté, ont elles-mêmes suscité, dès qu'elles furent connues, une vive controverse qui se poursuit jusqu'à aujourd'hui. On peut en trouver un résumé dans le livre issu d'un colloque qui a eu lieu à Lausanne en 2009 sur le thème « Environnement et spiritualité » (Bourg et Roch, 2010). Outre une traduction française par Grinevald de l'article de White de 1967, ce livre contient une contribution, déjà citée, du même Grinevald qui apporte de nombreuses informations sur la réception de la thèse de White, ainsi que d'autres contributions plus ou moins critiques à l'égard de cette thèse. Alors par exemple que le philosophe catholique Jean Basteire appelle, de façon très militante, à « en finir avec Lynn White, Jr. » (Basteire, 2010), le sociologue et théologien orthodoxe Michel Maxime Egger reprend une distinction entre le christianisme oriental et le christianisme occidental que l'on trouvait déjà chez White pour souligner que le premier est riche de toute une tradition qui peut aider à dépasser l'« a-cosmisme » du second (Egger, 2010)⁶. Dans un tout autre contexte, le sociologue Isacco Turina fait remarquer que des pays comme la Chine et l'Inde, qui héritent pourtant d'autres traditions religieuses que la tradition chrétienne, n'ont pas témoigné jusqu'ici d'une plus grande attention à l'écologie que les pays occidentaux (Turina, 2013, p. 22). C'est à peu près ce qu'observait déjà John Passmore (1974, p. 24 et sq.) sur lequel nous reviendrons. Quant à Latour, s'il reconnaît que « l'origine religieuse de la crise écologique est indiscutable », ce n'est « pas du tout pour la raison du trop célèbre article de Lynn White », mais « plutôt parce que ladite religion chrétienne a perdu, quelque part entre le XIII^e et le XVIII^e siècle, sa vocation initiale en devenant gnostique, avant de passer le flambeau aux formes superficiellement irrégulières de contre-religion » (Latour, 2015, p. 272).
- 3 Cela dit, notre propos dans cet article ne sera pas de discuter à nouveaux frais la thèse de White. Il sera seulement de replacer la récente encyclique dans la longue durée de la doctrine catholique. Dans son article sur l'Église catholique et la cause de l'environnement, Turina relevait déjà quelques points de convergence entre doctrine catholique et écologie. Mais il rangeait parmi les points de divergence « l'hostilité traditionnelle au néomalthusianisme et la condamnation des techniques anticonceptionnelles » alors que « les écologistes dénoncent souvent la surpopulation mondiale comme l'un des pires périls pour l'environnement » (Turina, 2013, p. 24). Il est certain qu'une divergence existe sur ce sujet. L'Église catholique, pour faire court, n'a pas emprunté la voie que proposait le livre *The Population Bomb* (Ehrlich, 1968). Pour autant, il

nous semble que cette divergence même cache en réalité une convergence entre la doctrine catholique et l'écologie : nous voulons parler de la méfiance, au moins dans certains domaines, envers l'artifice et de la préférence accordée au « naturel ». C'est ce point que nous voudrions développer ici. Nous procéderons pour cela en trois temps. Dans un premier temps, nous rappellerons la doctrine récente de l'Église en matière de contraception que nous replacerons dans son histoire bimillénaire. C'est ce qui permettra de montrer que la valorisation des méthodes « naturelles » opposées aux méthodes « artificielles », qui apparaît au XX^e siècle, renouvelle la doctrine héritée de la tradition. Nous rappellerons, dans un second temps, les prises de position des quatre derniers papes au sujet de l'écologie et des « problèmes d'environnement ». C'est que, comme le pape François a tenu à le souligner lui-même dans le préambule de *Laudato Si'*, l'engagement pour la « sauvegarde de la maison commune » auquel est entièrement consacrée cette dernière encyclique s'inscrit dans la continuité d'une attention à la « problématique écologique » (LS, 4) exprimée par Paul VI dès 1970. Avec Jean-Paul II puis Benoît XVI, elle a été intégrée dans le cadre plus général d'une « écologie humaine » qui inclut aussi les enseignements traditionnels en matière de mariage et de contraception et qui va devenir avec François et *Laudato Si'* la défense d'une « écologie intégrale »⁷. Après cette présentation synthétique du dossier historique, tant au sujet de la contraception qu'au sujet de l'écologie, nous proposerons dans un troisième temps une discussion centrée sur l'idée qu'il existait, pour parler comme Max Weber, une « affinité élective » entre la morale conjugale de l'Église et l'écologie.

L'Église catholique et la contraception : une hostilité durable

Humanae Vitae

- 4 En juillet 1968, dans l'encyclique *Humanae Vitae*, le Pape Paul VI prend position « sur le mariage et la régulation des naissances ». L'encyclique, qui, bien que controversée et assez peu appliquée, y compris dans les milieux catholiques, reste à ce jour une référence pour l'Église à ce sujet, ne se contente pas de rappeler que l'Église interdit « l'interruption directe du processus de génération déjà engagé, et surtout l'avortement directement voulu et procuré, même pour des raisons thérapeutiques » (HV, 14). En cette fin des années 1960, alors que les principaux pays développés légalisent les uns après les autres la fabrication, la vente et l'usage de la pilule contraceptive féminine mise au point dans la décennie précédente, l'encyclique précise qu'« est exclue également toute action qui, soit en prévision de l'acte conjugal, soit dans son déroulement, soit dans le développement de ses conséquences naturelles, se proposerait comme but ou comme moyen de rendre impossible la procréation » (HV, 14). Elle considère toutefois que le recours aux périodes infécondes est licite (HV, 16). Cette distinction est justifiée par le fait qu'« il existe entre les deux cas une différence essentielle : dans le premier cas, les conjoints usent légitimement d'une disposition naturelle ; dans l'autre cas, ils empêchent le déroulement des processus naturels » (HV, 16). C'est pourquoi la suite insiste sur les « graves conséquences des méthodes de régulation artificielle de la natalité » (HV, 17) et formule le vœu que « la science médicale réussisse à donner une base suffisamment sûre à une régulation des naissances fondée sur l'observation des rythmes naturels » (HV, 24). L'encyclique fait donc une distinction, en matière de régulation des naissances, entre les

moyens « naturels » (le recours aux périodes infécondes) et les moyens « artificiels » (la pilule contraceptive, d'apparition récente, mais aussi le préservatif en latex, dont l'usage s'est répandu dans les années 1930, ou le stérilet, inventé en 1928). Mais cette opposition de la « nature » et de l'« artifice » est nouvelle, comme le montre l'histoire des enseignements de l'Église catholique depuis les premiers siècles, au sujet de la contraception.

Les influences stoïciennes

- 5 L'Ancien Testament valorisait le mariage et la procréation sans condamner, de façon catégorique, les pratiques contraceptives⁸. Certes, on y trouve l'histoire d'Onan, qui sera ultérieurement utilisée pour justifier l'opposition à la contraception. Mais rien, dans l'Ancien Testament, ne vient étayer cette interprétation. La colère de Yahweh et la mort d'Onan ont pu avoir plusieurs motifs (désobéissance au père, égoïsme et refus des devoirs familiaux), mais la pratique contraceptive en tant que telle n'en fait pas partie (Noonan, 1969, pp. 47-50)⁹. Étant donnée la minutie du Deutéronome et du Lévitique dans l'énumération du pur et de l'impur, leur silence au sujet des pratiques conjugales contraceptives « est sans doute l'argument le plus fort à l'encontre de l'interprétation traditionnelle [c'est-à-dire anti-contraceptive] du crime d'Onan » (Flandrin, 2006, p. 21).
- 6 Le Nouveau Testament, quant à lui, valorise tout particulièrement la virginité, sans pour autant condamner le mariage. Paul célèbre l'amour conjugal qu'il compare à l'amour du Christ pour son Église (Ep 5). Les Évangiles (Mt 19,1-9 et Mc 10,1-12) rappellent l'origine divine du mariage (en s'appuyant sur Gn 2,24) ainsi que son caractère indissoluble. La valorisation de la virginité crée toutefois une tension dont témoigne Paul. Puisque la continence totale n'est pas à la portée de tout le monde, le mariage apparaît comme une solution de compromis qui évite la *porneia* (1 Co 7,1-2)¹⁰. Il se crée alors, dans le cadre du mariage, un devoir (*opheilê*) réciproque (1 Co 7,3). Aucun texte du Nouveau Testament, en revanche, ne fonde directement le mariage sur la procréation ; aucun non plus ne condamne la contraception. La doctrine de l'Église sur ces deux points va se constituer à partir surtout du II^e siècle, dans le cadre des luttes contre les sectes gnostiques puis contre les manichéens. Les auteurs chrétiens vont alors s'inspirer de la pensée gréco-romaine, plus particulièrement stoïcienne.
- 7 La recherche de la vie heureuse, pour les stoïciens, partait du principe qu'il ne sert à rien de lutter contre ce qui ne dépend pas de nous. Dans la pratique, cela conduisait à valoriser le détachement et la juste mesure afin de ne pas s'exposer inutilement aux souffrances qui résultent des passions malheureuses. La nature (*phusis, natura*) pouvait servir de guide. « C'est elle, écrit Sénèque dans *La vie heureuse* (chap. VIII), que la raison observe et consulte. C'est donc une même chose, que vivre heureux et vivre selon la nature ». En matière de mariage, cela se traduisait par une méfiance à l'égard de la passion amoureuse. Dans la *Consolation à Helvie* (13,3), Sénèque affirme que « les désirs de l'amour n'ont pas été donnés à l'homme pour la volupté, mais pour la propagation de l'espèce ; et toutes les passions respecteront celui que n'aura pas atteint ce fléau secret attaché à nos entrailles ». À la même époque, Musonius Rufus, le maître d'Épictète, enseigne que la procréation seule justifie moralement le mariage et réprouve dans le cadre de ce dernier les rapports qui visent seulement le plaisir.
- 8 Contemporaines des premières communautés chrétiennes, les sectes gnostiques prétendaient détenir une connaissance (*gnôsis*) supérieure à celle des chrétiens

ordinaires. Dans le domaine du mariage et des rapports sexuels, leurs enseignements et leurs pratiques allaient de l'ascétisme le plus absolu à la sacralisation des accouplements détachés de la procréation. Leur première réfutation systématique est celle de Clément d'Alexandrie. Contre ceux qui s'appuient sur Paul (1 Co 7,1) pour défendre le célibat absolu, Clément explique que l'apôtre « ne s'adresse pas à ceux qui, chastement, usent du mariage pour la seule procréation, mais à ceux qui, désirant aller plus loin que la procréation, risquent que l'Adversaire soulève une tempête et éveille le désir pour les plaisirs qui ne conviennent pas » (*Stromates*, 3, 15, 96 ; cité par Noonan 1969, p. 86). La référence à la procréation permettait de légitimer le mariage (contre les sectes les plus ascétiques) tout en lui assignant un but précis (contre celles qui valorisaient la diversité des expériences sexuelles). Rempli de références stoïciennes, mais aussi platoniciennes et aristotéliennes, le chapitre X du second livre du *Pédagogue* qui traite des « distinctions à faire à propos de la procréation » prend la nature pour modèle, tant en matière de sexualité qu'en matière de génitalité (le but est la procréation). Il faut, autrement dit, se mettre « à l'école de la nature » (Clément d'Alexandrie, 1976, chap. X, 87, 3). La conséquence d'un tel choix d'argumentation, qui pouvait se prévaloir du précédent paulinien¹¹, fut que l'Église se trouva engagée dans une conception naturaliste de la morale conjugale qu'elle dut accorder, tant bien que mal, avec l'idée, jamais abandonnée, de la supériorité de la virginité.

- 9 Deux remarques toutefois doivent être faites à ce stade. La première est celle de Robert Lenoble, il y a longtemps déjà, sur le fait que le sens du mot « nature » a beaucoup changé au cours des âges. Sous ce mot, « on ne voyait pas les mêmes choses, on ne construisait pas le même type de science, on ne cherchait pas les mêmes lois » (Lenoble, 1969, p. 29). La nature stoïcienne est ainsi très différente de celle de la physique et de la biologie actuelles. Dans l'argumentation chrétienne des premiers siècles, fortement influencée par le stoïcisme, Noonan observe que la nature peut prendre trois sens différents, bien que connectés entre eux. Un premier sens est présent dans des métaphores agricoles (« il ne faut semer que là où le sol accepte la semence »). Dans ce sens, « une disposition non contaminée par le péché ou l'erreur humaine est "naturelle" » (Noonan, 1969, p. 100). Un second sens fait référence au comportement animal. Ce que font les animaux est « naturel » » (ibid.). C'est l'animal, ici, qui fournit un modèle universel « où le péché de l'homme est absent » (ibid.). Ce second sens dépasse le premier « en supposant une réelle continuité entre l'animal et l'homme » (ibid.). Pour nous qui écrivons après Darwin, ce second sens a évidemment une résonance très actuelle. Noonan le notait déjà : indépendamment de la référence au péché, cette idée de continuité a été confirmée en bonne partie par la psychologie moderne. Il faut en tenir compte avant d'affirmer, comme on le fait parfois sans nuances, que la pensée chrétienne aurait joué uniquement dans le sens de l'exception humaine sur la base notamment de Gn 1,27 (« Dieu créa l'homme à son image »)¹². Le troisième sens qualifie de « naturelle » la fonction principale d'un organe (« les yeux sont faits pour voir »). La tendance dans ce cas est de considérer l'organe isolément, sans rapport « avec le tout de la personne » (ibid.). Mais dans tous les cas, observe également Noonan, le qualificatif de « naturel » est attribué de façon très sélective. Tout comportement animal, par exemple, n'est pas bon à suivre. De la même façon, les organes peuvent avoir plusieurs fonctions dont certaines seront jugées « contre-nature ». C'est qu'il s'agit moins de décrire que de dire ce qui doit être (ibid., p. 101). Bref, dès l'époque patristique, la référence à la nature joue le rôle qu'elle jouera aussi au XIII^e siècle, quand il s'agissait d'« étayer le pouvoir des papes ou des empereurs par une loi ou un droit découlant d'un ordre naturel » (Dufourcq, 2012, p. 137)¹³. La

référence à la nature, autrement dit, est toujours normative (Latour, 2015, p. 34). Une seconde remarque, toutefois, est que l'élaboration doctrinale la plus influente en matière de morale conjugale, référence incontournable pour l'Église romaine pendant quinze siècles, fut celle de saint Augustin. Sans abandonner la règle stoïcienne et naturaliste de la procréation, elle ne s'y réduit pas non plus, comme nous allons le voir.

La doctrine de saint Augustin

- 10 Né en 354 à Thagaste, en Afrique du Nord, Augustin avait adopté lors de ses études à Carthage la religion manichéenne venue de Perse. Elle se caractérisait par une vision dualiste du monde dans laquelle le Royaume des Ténèbres s'opposait au Royaume de Lumière. Lors du combat primordial entre ces deux puissances, « les forces de lumières furent vaincues et dévorées par leurs adversaires. C'est ainsi que la lumière se trouva emprisonnée » (Noonan, 1969, p. 142). Par la suite, les hommes furent engendrés par les fils des ténèbres qui leur transmièrent un peu de la lumière qu'ils avaient eux-mêmes absorbée. La morale manichéenne visait à libérer cette lumière venue de Dieu. C'est pourquoi elle rejetait la procréation, qui, croyait-elle, perpétuait l'emprisonnement de la lumière dans la chair. Ceux que les manichéens appelaient les Élus devaient garder le célibat. Les simples Auditeurs étaient autorisés à se marier, mais il leur était déconseillé d'avoir des enfants. Pendant toute sa période manichéenne, qui va de 373 à 383 environ, Augustin, qui n'a jamais voulu devenir un Élu, vivait en concubinage avec une femme, dont il parle – sans jamais la nommer – dans les *Confessions* et qui lui avait donné un fils (Brown, 2001 ; Ratti, 2016).
- 11 C'est après avoir reçu le baptême à Milan en avril 387 qu'Augustin va engager une controverse avec ses anciens maîtres qui contribuera à l'élaboration de sa propre doctrine. Dans une lettre de 404, il justifiait *a posteriori* sa rupture avec les manichéens par la crainte des paroles de Paul en 1 Tm 4,1-2 (*Contra Secundinum manichaeum*, lib. 2). Mais la controverse anti-manichéenne commence dès les années 387-388 et porte dès le départ sur les questions de morale conjugale. Comme les manichéens estiment que le fait d'« engendrer des enfants est un péché plus grave que l'union charnelle, parce que c'est enchaîner des âmes à la chair », ils recommandent à leurs disciples de s'abstenir des rapports charnels pendant les périodes où les femmes sont fécondes. « En sorte que, selon [eux], il faut prendre femme non pas en vue de procréer des enfants, mais pour rassasier ses désirs » (*De moribus manichaeorum*, 18.65 – trad. Augustin, 1949). C'est cette même conséquence que déplore Augustin entre 398 et 404 dans une polémique contre Fauste, un évêque manichéen. Comme Fauste reprochait à Abraham de s'être livré à la débauche avec une concubine (Gn 16) plutôt que d'attendre que Dieu lui donne un fils de son épouse Sarah, Augustin retourne l'argument. Abraham n'a agi ainsi que pour s'assurer une postérité, conformément à la loi éternelle, qui se confond avec la volonté de Dieu et « ordonne de maintenir l'ordre naturel » :
« Au contraire, la loi perverse des manichéens ordonne avant tout à ceux qui couchent ensemble d'éviter d'avoir des enfants [...] afin que leur dieu soit plutôt répandu par un honteux écoulement qu'enchaîné par un lien cruel » (*Contra Faustum manichaeum*, lib. 22, 30 – notre traduction¹⁴).
- 12 Ce texte est le premier, observe Noonan, dans lequel un théologien occidental condamne ce qui semble être le coït interrompu. Mais il s'agit surtout, pour Augustin, de défendre la conformité du comportement d'Abraham à la volonté de Dieu, dont l'ordre de la nature (*naturae ordo*) est une manifestation. C'est d'ailleurs pourquoi cet ordre ne saurait être

réduit, dans la conception que s'en faisait Augustin, aux lois biologiques (Thonnard, 1969, pp. 118-119). Ce sont bien les commandements divins, à commencer par celui qui prohibe l'adultère (Ex 20,14 ; Mt 5,27), que violent les manichéens. C'est ainsi que les précautions qu'ils prennent pour ne pas concevoir font de leurs auditeurs « des adultères à l'égard leurs propres épouses » (*Contra Faustum manichaeum*, lib. 15, 7).

- 13 Le propos visait donc les conséquences morales des croyances manichéennes. Mais on voit bien aussi comment il est généralisable. C'est de façon générale, en s'appuyant toujours sur l'Ancien comme le Nouveau Testament, qu'Augustin démontre que le mariage (*Erunt duo in carne una*, Gn 2, 24 et Ep 5,31) et l'enfantement (*Crescite, et multiplicamini*, Gn 1,28) sont foncièrement bons. Ce qui est mauvais, c'est précisément ce que conseillent les manichéens, toute union dans laquelle des précautions sont prises pour ne pas concevoir d'enfant. Mais cet argument biblique, très présent dans la controverse antimanichéenne, est renforcé, dans les textes positifs en faveur du mariage, par un argument que nous pourrions, avec le recul, qualifier de sociologique. Il en va ainsi dans *De bono conjugali*, écrit vers 404 :

« Chaque homme constitue, par lui-même, une partie du genre humain ; et la nature humaine est essentiellement faite pour la société, où elle trouve d'immenses et précieux avantages, ainsi que la puissance de l'amitié. Aussi Dieu a-t-il voulu que tous les hommes fussent enfants d'un même père, afin de maintenir entre eux une société réciproque, basée non seulement sur la similitude de genre, mais sur les liens de parenté. L'union de l'homme et de la femme est donc le premier lien naturel de la société humaine. [...] Un autre lien de société est formé par les enfants, le seul fruit honorable, non pas de l'union, mais des relations conjugales de l'homme et de la femme. Même en dehors de ces relations, il peut y avoir dans chacun des deux sexes un rapprochement de parenté et d'amitié, très compatible avec l'autorité de l'un et la soumission affectueuse de l'autre » (*De bono conjugali*, 1 – trad. Poujoulat et Raulx).

- 14 Augustin cite la Genèse, mais les termes employés (*societas, amicitia, cognationis vinculum, connexio societatis in filiis*) nous placent d'emblée dans un domaine familier aux sociologues. Pour Augustin comme pour eux, la question du mariage est d'abord celle de l'alliance et de la filiation et Noonan n'avait pas tort de dire que ce texte est « d'une grande portée sociale » (Noonan, 1969, p. 166). Nous sommes tout aussi éloignés ici de la conception manichéenne que d'une conception biologique. Flandrin, aussi, l'avait noté : Augustin « insiste d'abord sur ce que nous commençons, depuis deux siècles, à oublier, mais qui a constitué l'essentiel de l'institution du mariage dans la plupart des civilisations : sa raison sociale » (Flandrin, 2006, p. 35). C'est qu'Augustin était bien placé pour savoir que le mariage, pour paraphraser Durkheim parlant de la religion, « est une chose éminemment sociale » (Durkheim, 1990, p. 13). S'il avait lui-même vécu en concubinage, c'était en effet pour éviter les complications et les arrangements entre familles qui, à son époque et dans son milieu social, caractérisaient le mariage (Brown, 2001, p. 78), comme ce fut le cas d'ailleurs pendant la majeure partie de l'histoire humaine, quelles que soient les civilisations. C'est donc dans ce cadre social et en s'appuyant sur les Écritures qu'Augustin va donner sa célèbre définition des trois biens du mariage : les enfants, la foi conjugale et le sacrement (*proles, fides, sacramentum*). Il synthétise lui-même cette définition dans un passage de *De la genèse au sens littéral*, que citait également Pie XI en 1930, dans l'encyclique *Casti Connubii* :

« Par la foi conjugale, on a en vue cette obligation qu'ont les époux de s'abstenir de tout rapport sexuel en dehors du lien conjugal ; dans les enfants, on a en vue le devoir, pour les époux, de les accueillir avec amour, de les nourrir avec sollicitude,

de les élever religieusement ; dans le sacrement, enfin, on a en vue le devoir, qui s'impose aux époux, de ne pas rompre la vie commune, et l'interdiction, pour celui ou celle qui se sépare, de s'engager dans une autre union, fût-ce à raison des enfants. Telle est la loi du mariage où la fécondité de la nature trouve sa gloire, et le dévergondage de l'incontinence, son frein » (*De genesi ad litteram*, l. IX, cap. VII, 12 – traduction de l'encyclique)¹⁵.

Les innovations de la période récente

- 15 Cette doctrine « a régné sans partage dans la société occidentale » pendant l'immense période qui va du VI^e au XVIII^e siècle (Flandrin, 2006, p. 16). Parmi les quelques évolutions que l'on peut tout de même observer pendant cette période, l'historien note une relative réhabilitation du plaisir à partir du XIII^e siècle, ainsi que des moments de durcissement des interdits visant les pratiques contraceptives. La bulle *Effraenatam* de Sixte V, en 1588, alla jusqu'à prévoir les mêmes châtiments que pour le meurtre à l'égard de celles et ceux qui fourniraient et useraient de produits empêchant la conception. Mais ces dispositions ne furent jamais appliquées et le successeur de Sixte V, Grégoire XIV les annula dès 1591.
- 16 Tout cela ne va pas empêcher, dès la fin du XVIII^e siècle et plus nettement encore dans la première moitié du XIX^e siècle, le développement de pratiques contraceptives, qui échappent largement au contrôle de l'Église, et dont les études démographiques permettent d'observer les effets. Ces pratiques étaient encouragées par des militants du contrôle des naissances, mais les couples n'avaient pas nécessairement besoin d'encouragements pour tenter de limiter leur progéniture en pratiquant, par exemple, le coït interrompu. La science et l'industrie participaient à cette évolution des mœurs : la maîtrise du processus de vulcanisation dans les années 1840 permet la production de préservatifs en caoutchouc et le diaphragme vaginal est mis au point dans les années 1880. D'abord relativement tolérante, l'Église réagit avec sévérité, une première fois au début du pontificat de Pie IX, puis de façon plus nette encore dans la première moitié du XX^e siècle. Il s'agit à chaque fois, face à ceux qui usent du mariage « à la manière d'Onan », de rappeler l'interdit qui porte sur la contraception. Un décret du Saint-Office du 6 avril 1853 avait rappelé que « l'usage non accompli du mariage, qu'il s'effectue de façon onaniste¹⁶ ou de façon condomistique (c'est-à-dire en utilisant un instrument impie communément appelé "condom") » était intrinsèquement mauvais (Denzinger, 1996, § 2795). Ce regain de sévérité au sujet de la contraception s'inscrit dans une lutte plus générale contre la civilisation moderne, manifeste dans l'encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus* de Pie IX en 1864. Mais il ne parvient pas à empêcher les transformations en cours. Dans le domaine qui nous occupe, les taux de natalité diminuent un peu partout en Europe occidentale dans les deux dernières décennies du XIX^e siècle. Il y a bien un accroissement des naissances au lendemain immédiat de la Première Guerre mondiale, mais il est de courte durée. Dans ce contexte, l'opposition de l'Église à la contraception rejoint les préoccupations natalistes des États (Flandrin, 2006, pp. 78-81).
- 17 Jusqu'alors proche de celle de l'Église catholique, la position de l'Église anglicane au sujet de la contraception se retourne pourtant en août 1930, quand une majorité d'évêques réunis à la Conférence de Lambeth, adopte une résolution qui prévoit que « dans le cas où il y a une évidente obligation morale de limiter ou d'éviter la fécondité » en même temps qu'une « solide raison morale pour éviter l'abstinence complète [...] d'autres moyens puissent être mis en œuvre, à condition que cela soit fait à la lumière des mêmes principes chrétiens » (cité par Noonan 1969, p. 518). Avec cette résolution, les évêques

anglicans ne faisaient en réalité qu'adapter, avec prudence, leur enseignement à la pratique probable de nombreux fidèles. Mais cela incita la hiérarchie catholique à se démarquer. Le 31 décembre de la même année, Pie XI publie l'encyclique *Casti Connubii*, « la plus énergique des déclarations pontificales sur la contraception depuis la bulle *Effraenatam* de Sixte V » (ibid., p. 540). Pie XI y rappelle que le mariage est une institution divine et développe à nouveau la formule augustinienne sur les biens du mariage (les enfants, la foi conjugale, le sacrement). Le chapitre sur la foi conjugale est l'occasion d'insister, en référence à ce que saint Augustin appelait la « foi de la chasteté » (*castitatis fides*), sur l'amour conjugal, au sens de la charité (*caritas*), « non pas fondée sur une inclination purement charnelle, et bien vite dissipée, ni bornée à des paroles affectueuses, mais résidant dans les sentiments intimes du cœur, et aussi – car l'amour se prouve par les œuvres – manifestée par l'action extérieure » (CC, I, 2). Cette dernière « doit viser à ce que les époux s'aident réciproquement à former et à perfectionner chaque jour davantage en eux l'homme intérieur ». À partir de ce développement sur les biens du mariage, Pie XI dénonce les deux sources d'erreurs qui consistent, l'une à ne voir dans le mariage que « la faculté de procréer la vie », l'autre à y voir une institution issue « de la seule volonté des hommes », que cette volonté peut modifier à son gré (CC, II, 1). Au sujet de la contraception, il n'en affirme pas moins, de la façon la plus solennelle, « que tout usage du mariage, quel qu'il soit, dans l'exercice duquel l'acte est privé, par l'artifice des hommes, de sa puissance naturelle de procréer la vie, offense la loi de Dieu et la loi naturelle, et que ceux qui auront commis quelque chose de pareil se sont souillés d'une faute grave » (CC, II, 2). Il ajoute toutefois, un peu plus loin, qu'« il ne faut pas accuser d'actes contre nature les époux qui usent de leur droit suivant la saine et naturelle raison, si, pour des causes naturelles, dues soit à des circonstances temporaires, soit à certaines déficiences physiques, une nouvelle vie n'en peut pas sortir » (CC, II, 2). On peut voir dans cette mention des « circonstances temporaires » une légitimation implicite de la méthode consistant à s'abstenir de rapports pendant la période féconde de la femme, que certains couples avaient cru pouvoir observer à la suite de la publication en 1845 des conclusions de Félix-Archimède Pouchet au sujet de l'ovulation (la Pénitencerie avait été interrogée à plusieurs reprises par des ecclésiastiques à ce sujet dans la seconde moitié du XIX^e siècle). Mais le peu de succès de cette méthode – les conclusions de Pouchet étaient erronées et aboutissaient à indiquer comme inféconde une période en réalité féconde – rend cette lecture douteuse : « rien dans la déclaration pontificale n'avait trait au refus délibéré d'avoir des enfants par ce moyen et de façon systématique » (Noonan, 1969, p. 561).

- 18 C'est seulement après la Seconde Guerre mondiale, alors que les résultats des travaux publiés indépendamment par Kyusaku Ogino (en 1924) et Hermann Knauss (en 1929) avaient connu une large diffusion, que l'Église allait prendre position officiellement sur ce sujet. Le 29 octobre 1951, dans un discours au congrès de l'Union catholique italienne d'obstétrique, Pie XII examine la question de la légitimité du « recours toujours plus fréquent aux périodes de stérilité naturelle » pour conclure que « l'observance des époques infécondes » est « licite sous l'aspect moral » à condition qu'elle soit sérieusement motivée pour des indications « médicales, eugéniques, économiques et sociales ». Un mois plus tard, dans un discours aux participants à la convention du Front de la famille, le même Pie XII réaffirme la légitimité (mais aussi les limites) de ce qu'il appelle « une régulation de la progéniture » qui, « contrairement [au] "contrôle des naissances", est compatible avec la loi de Dieu ». La discussion porte donc désormais sur les moyens autorisés, dans le cadre de ce que le Concile Vatican II appellera une

« paternité responsable » (*Gaudium et Spes*, 50). C'est que le contexte a changé : l'humanité, comme l'observe Jean-Louis Flandrin, est désormais « en voie de vaincre la mortalité infantile, les épidémies et les famines » (Flandrin, 2006, p. 19). La discussion sur les moyens d'exercer une « paternité responsable » – il est significatif, bien entendu, que *Gaudium et spes* n'ait pas parlé de « maternité » ou de « parentalité » responsable – va devenir d'autant plus vive que les années 1950 voient apparaître la contraception hormonale : l'autorisation de mise sur le marché aux États-Unis de la pilule à base d'oestrogène et de progestérone est donnée en mai 1960. Dès le 12 septembre 1958, dans un discours aux participants au VII^e congrès de la société internationale d'hématologie, Pie XII avait légitimé l'usage de la pilule « sur avis du médecin, comme un remède nécessaire à cause d'une maladie de l'utérus ou de l'organisme », mais excluait tout usage contraceptif. Au début des années 1960, quelques théologiens et évêques exprimaient un avis contraire. Trop controversée, la question fut retirée de celles que devait examiner le concile Vatican II. C'est une commission extra-conciliaire créée par Jean XXIII et complétée par Paul VI qui fut chargée d'examiner la question. La majorité de cette commission adopta un *Schéma du document de la paternité responsable*, remis au pape en juin 1966, tandis que quatre minoritaires soutenaient un *État de la question*. Le *Schéma* distinguait les conduites contraceptives de la régulation des naissances, dans le cadre de l'amour conjugal, et laissait aux fidèles la liberté du choix des moyens de cette régulation. Elle ne fut pas approuvée par le pape qui dans *Humanae Vitae* choisit de maintenir la distinction, déjà présente dans *Casti conubii*, entre les méthodes naturelles, autorisées, et les méthodes artificielles, prohibées.

- 19 Cette sacralisation du processus naturel de la génération était « largement nouvelle » (Flandrin, 2006, p. 99). Elle l'était d'autant plus que l'encyclique ne se contentait pas de dire que le mariage et l'amour conjugal doivent être ordonnés à la procréation, mais insistait sur le fait que « tout acte matrimonial [*quilibet matrimonii usus*] doit rester ouvert à la transmission de la vie » (HV, 11 – l'expression *quilibet matrimonii usus* est soulignée dans le texte latin). Pour que les choses soient bien claires, elle ajoutait que c'est « une erreur de penser qu'un acte conjugal rendu volontairement infécond et, par conséquent, intrinsèquement déshonnête, puisse être rendu honnête par l'ensemble d'une vie conjugale féconde » (HV, 14). Salzman et Lawler soutiennent que c'était la première fois dans l'histoire de l'Église catholique que l'on enseignait ainsi que « tout acte matrimonial [*each and every marital act*] doit rester ouvert à la transmission de la vie ». La tradition, selon eux, avait toujours été que c'était le mariage dans son ensemble et non pas chaque rapport qui devait être ouvert à la procréation (Salzman et Lawler, 2008, p. 45). Cette opinion, toutefois, est très contestable. Comme nous l'avons vu, *Casti connubii*, condamnait déjà « tout usage du mariage, quel qu'il soit, dans l'exercice duquel l'acte est privé, par l'artifice des hommes, de sa puissance naturelle de procréer la vie » (nous soulignons). Et saint Augustin, dans sa controverse avec les manichéens, jugeait bel et bien mauvaises « les précautions pour que celles avec lesquelles ils [les Auditeurs] ont des rapports ne conçoivent pas » (*Contra Faustum*, l. 15, chap. 7). On ne voit pas très bien comment ce jugement ne porterait pas sur chaque rapport. Le plus probable, donc, est que Paul VI a jugé nécessaire de rappeler avec insistance que le refus de la contraception doit porter sur chaque acte. C'est que la question, comme il le dit très explicitement, était désormais posée à l'intérieur même de l'Église : « ne pourrait-on admettre [...] que la finalité de procréation concerne l'ensemble de la vie conjugale, plutôt que chacun de ses actes ? » (HV, 3). Ceci dit, il rappelait également, après Pie XI, que « chaque rencontre conjugale n'engendre pas une nouvelle vie », en ajoutant que « Dieu a sagement fixé des lois et des

rythmes naturels de fécondité qui espacent déjà par eux-mêmes la succession des naissances » (HV, 11). C'est précisément ce qui lui permettait d'approuver explicitement comme licite – ce que n'avait pas fait Pie XI – l'observation de ces rythmes naturels quand « il existe, pour espacer les naissances, de sérieux motifs » (HV, 16). Mais ce recours aux périodes infécondes pouvait sembler également très paradoxal. Il faut se souvenir en effet de la condamnation par Augustin, dans le cadre de la controverse avec les manichéens, non seulement de la pratique du coït interrompu, mais aussi celle qui consistait à éviter les périodes fécondes par l'observation du cycle menstruel. C'est ce qui faisait dire à Noonan qu'il est « amusant de constater que, dans l'histoire de la pensée des théologiens sur la contraception, la première déclaration faite par le plus influent d'entre eux en la matière est cette attaque vigoureuse contre la seule méthode pour éviter la procréation admise par les théologiens catholiques du XX^e siècle » (Noonan, 1969, p. 157). À sa suite, Flandrin observait que le pape, dans *Humanae Vitae*, accepte l'usage anticonceptionnel des périodes stériles « malgré la condamnation explicite de saint Augustin » (Flandrin, 2006, p. 98). Il convient toutefois, pour bien comprendre le sens de cette innovation, de replacer les choses dans leur contexte. Les connaissances biologiques et médicales d'Augustin et de ses contemporains au sujet des périodes stériles étaient celles de la médecine grecque, qui ignorait tout de l'ovule et du cycle de l'ovulation et se trompait sur la détermination de la période la plus fertile (Noonan, 1969, p. 657). Il faut se souvenir surtout du fait qu'Augustin s'adressait à des hommes, les manichéens, qui refusaient toute procréation parce qu'ils croyaient, comme nous l'avons vu plus haut, qu'elle « emprisonnait une parcelle de Lumière divine dans la chair » (Thonnard, 1969, p. 118). Leurs motivations, autrement dit, étaient à l'exact opposé de celles de Paul VI qui acceptait la méthode Ogino parce qu'« elle prétend respecter la bonté naturelle de [la] génération et de ses lois, ce qui la rend valable aux yeux de moralistes catholiques » (ibid.). Bref, Augustin dénonçait le recours manichéen aux périodes infécondes, car il s'inscrivait dans un refus global de l'ordre naturel alors que le Paul VI acceptait ce même recours parce qu'il respecte l'ordre naturel. Le paradoxe n'est qu'apparent, même s'il y a bien innovation : la valorisation des méthodes naturelles et le refus de l'artifice, dans ce domaine tout au moins, font désormais partie de la doctrine catholique. Le *Catéchisme de l'Église catholique* de 1992, au chapitre sur la fécondité du mariage, cite *Humanae Vitae* comme texte de référence, tout en précisant que, si « la continence périodique » et « le recours aux périodes infécondes sont conformes aux critères objectifs de la moralité », c'est parce que « ces méthodes respectent le corps des époux, encouragent la tendresse entre eux et favorisent l'éducation d'une liberté authentique » (§ 2370). Il faut observer toutefois que le pape François, dans l'exhortation apostolique *Amoris Laetitia* de mars 2016, a choisi de ne pas parler de l'interdit portant sur la contraception. Ce n'est évidemment pas anodin dans un texte qui invite par ailleurs à redécouvrir *Humanae Vitae* et rappelle, en se référant à cette même encyclique ainsi qu'au *Catéchisme* de 1992, que « le recours aux méthodes fondées sur les “rythmes naturels de fécondité” devra être encouragé » (AL, 222). Cela ne veut pas dire que la contraception soit désormais autorisée, mais on peut y voir un signe que son interdiction ne fait plus partie des priorités.

L'Église et la question de l'environnement : de l'écologie humaine à l'écologie intégrale

- 20 Dans le préambule de *Laudato Si'*, le pape François ne cite pas seulement François d'Assise. Il prend soin également de montrer que cette lettre encyclique, la première intégralement consacrée à la question de l'écologie, s'inscrit dans la continuité des enseignements de ses prédécesseurs. Sont explicitement cités Jean XXIII, Paul VI, Jean-Paul II et Benoît XVI. Dans l'ensemble de l'encyclique, ces deux derniers papes sont de très loin les auteurs les plus souvent cités (à 37 reprises pour le premier et à 28 reprises pour le second) devant le pape François lui-même (à 16 reprises). Les autres auteurs ne sont jamais mentionnés plus de huit fois.
- 21 De Paul VI, le pape François cite la lettre apostolique *Octogesima adveniens*, adressée au cardinal Roy, président du conseil des laïcs et de la commission pontificale « Justice et paix », le 14 mai 1971, à l'occasion du 80^e anniversaire de l'encyclique *Rerum novarum*. Cette lettre énumère toute une série de nouveaux problèmes sociaux dont celui de l'environnement, « conséquence aussi dramatique qu'inattendue de l'activité humaine. Brusquement l'homme en prend conscience : par une exploitation inconsidérée de la nature, il risque de la détruire et d'être à son tour la victime de cette dégradation » (OA, 21). Avant cela, il y avait eu un discours à l'occasion du 25^e anniversaire de la FAO, le 16 novembre 1970. Le pape y saluait les efforts effectués par cette organisation afin de faire face à des besoins alimentaires croissants en raison de la croissance démographique mondiale. « L'amélioration de la fertilité des sols, l'aménagement rationnel de l'irrigation, le remembrement des parcelles de terrain, la mise en valeur des marécages, l'effort de sélection végétale, l'introduction de variétés de céréales à haut rendement semblent presque accomplir la prévision de l'ancien prophète des temps agraires : "Le désert refleurira" (Is 35, 1) » (Discours à la FAO, §. 3). Mais c'était pour ajouter aussitôt que « la mise en œuvre de ces possibilités techniques à un rythme accéléré ne va pas sans retentir dangereusement sur l'équilibre de notre milieu naturel, et la détérioration progressive de ce qu'il est convenu d'appeler l'environnement risque, sous l'effet des retombées de la civilisation industrielle, de conduire à une véritable catastrophe écologique » (ibid.). Il invitait alors les spécialistes de la FAO à « explorer avec soin » cette « perspective redoutable [...] pour éviter l'engloutissement du fruit de millions d'années de sélection naturelle et humaine ». Car « tout se tient¹⁷, et il vous faut être attentifs aux conséquences à grande échelle qu'entraîne toute intervention de l'homme dans l'équilibre de la nature mise dans sa richesse harmonieuse à la disposition de l'homme, selon le dessein d'amour du Créateur » (ibid.). Le pape souligne alors « l'urgence et la nécessité d'un changement presque radical dans le comportement de l'humanité, si elle veut assurer sa survie. Il a fallu des millénaires à l'homme pour apprendre à dominer la nature, "à soumettre la terre" selon le mot inspiré du premier livre de la Bible (Gn 1, 28). L'heure est maintenant venue pour lui de dominer sa domination » (ibid.).
- 22 Les références à Jean-Paul II et à Benoît XVI sont beaucoup plus nombreuses, dès le préambule de *Laudato Si'* et nous ne les reprendrons pas toutes pour ne pas allonger démesurément cet article. Pour nous en tenir aux seules encycliques, nous pouvons observer que l'expression « écologie humaine », au sens catholique, apparaît dans *Centesimus annus*, publiée par Jean-Paul II en 1991, à l'occasion du centenaire de *Rerum novarum*. Les thèmes que va développer *Laudato Si'* y sont déjà présents :

« À côté du problème de la consommation, la *question de l'écologie*, qui lui est étroitement connexe, inspire autant d'inquiétude. L'homme, saisi par le désir d'avoir et de jouir plus que par celui d'être et de croître, consomme d'une manière excessive et désordonnée les ressources de la terre et sa vie même. À l'origine de la destruction insensée du milieu naturel, il y a une erreur anthropologique, malheureusement répandue à notre époque. L'homme, qui découvre sa capacité de transformer et en un sens de créer le monde par son travail, oublie que cela s'accomplit toujours à partir du premier don originel des choses fait par Dieu. Il croit pouvoir disposer arbitrairement de la terre, en la soumettant sans mesure à sa volonté, comme si elle n'avait pas une forme et une destination antérieures que Dieu lui a données, que l'homme peut développer, mais qu'il ne doit pas trahir. Au lieu de remplir son rôle de collaborateur de Dieu dans l'œuvre de la création, l'homme se substitue à Dieu et, ainsi, finit par provoquer la révolte de la nature, plus tyrannisée que gouvernée par lui. [...]

En dehors de la destruction irrationnelle du milieu naturel, il faut rappeler ici la destruction encore plus grave du *milieu humain*. Alors que l'on se préoccupe à juste titre, même si on est bien loin de ce qui serait nécessaire, de sauvegarder les habitats naturels des différentes espèces animales menacées d'extinction, parce qu'on se rend compte que chacune d'elles apporte sa contribution particulière à l'équilibre général de la terre, on s'engage trop peu dans la *sauvegarde des conditions morales d'une "écologie humaine" authentique*. Non seulement la terre a été donnée par Dieu à l'homme qui doit en faire usage dans le respect de l'intention primitive, bonne, dans laquelle elle a été donnée, mais l'homme, lui aussi, est donné par Dieu à lui-même et il doit donc respecter la structure naturelle et morale dont il a été doté » (CA, 37-38 – souligné dans l'original).

- 23 Le renouvellement du vocabulaire, avec l'usage du mot « écologie », permet de lier les questions environnementales, dont la préservation de la biodiversité, à la doctrine plus traditionnelle de l'Église concernant la famille. Le pape rappelle en effet que « la première structure fondamentale pour une "écologie humaine" est la famille, au sein de laquelle l'homme reçoit des premières notions déterminantes concernant la vérité et le bien, dans laquelle il apprend ce que signifie aimer et être aimé et, par conséquent, ce que veut dire concrètement être une personne » (CA, 39). Il s'agit plus précisément de « la *famille fondée sur le mariage*, où le don de soi réciproque de l'homme et de la femme crée un milieu de vie dans lequel l'enfant peut naître et épanouir ses capacités, devenir conscient de sa dignité et se préparer à affronter son destin unique et irremplaçable » (ibid.). Or « il arrive souvent [...] que l'homme se décourage de réaliser les conditions authentiques de la reproduction humaine, et il est amené à se considérer lui-même et à considérer sa propre vie comme un ensemble de sensations à expérimenter et non comme une œuvre à accomplir. Il en résulte un manque de liberté qui fait renoncer au devoir de se lier dans la stabilité avec une autre personne et d'engendrer des enfants, ou bien qui amène à considérer ceux-ci comme une de ces nombreuses "choses" que l'on peut avoir ou ne pas avoir, au gré de ses goûts, et qui entrent en concurrence avec d'autres possibilités » (ibid.). On retrouve dans ce passage, formulés en d'autres termes, les trois biens du mariage qui n'ont jamais cessé d'être la référence depuis saint Augustin. Il faut donc, conclut Jean-Paul II, « en revenir à considérer la famille comme *le sanctuaire de la vie*. En effet, elle est sacrée, elle est le lieu où la vie, don de Dieu, peut être convenablement accueillie et protégée contre les nombreuses attaques auxquelles elle est exposée, le lieu où elle peut se développer suivant les exigences d'une croissance humaine authentique. Contre ce qu'on appelle la culture de la mort, la famille constitue le lieu de la culture de la vie » (ibid.). Le pape regrette alors que « dans ce domaine, le génie de l'homme semble s'employer plus à limiter, à supprimer ou à annuler les sources de la vie, en recourant

même à l'avortement, malheureusement très diffusé dans le monde, qu'à défendre et à élargir les possibilités de la vie elle-même ».

- 24 Cette notion d'écologie humaine sera reprise par Benoît XVI qui lui donne une grande importance en 2009, dans *Caritas in Veritate*¹⁸. Le pape commence par rappeler que « le thème du développement est [...] fortement lié aux devoirs qu'engendre *le rapport de l'homme avec l'environnement naturel*. Celui-ci a été donné à tous par Dieu et son usage représente pour nous une responsabilité à l'égard des pauvres, des générations à venir et de l'humanité tout entière. Si la nature, et en premier lieu l'être humain, sont considérés comme le fruit du hasard ou du déterminisme de l'évolution, la conscience de la responsabilité s'atténue dans les esprits. Dans la nature, le croyant reconnaît le merveilleux résultat de l'intervention créatrice de Dieu, dont l'homme peut user pour satisfaire ses besoins légitimes – matériels et immatériels – dans le respect des équilibres propres à la réalité créée. Si cette vision se perd, l'homme finit soit par considérer la nature comme une réalité intouchable, soit, au contraire, par en abuser. Ces deux attitudes ne sont pas conformes à la vision chrétienne de la nature, fruit de la création de Dieu » (CV, 48 – souligné dans l'original). Dans cette perspective, « il est juste que l'homme puisse exercer *une maîtrise responsable sur la nature* pour la protéger, la mettre en valeur et la cultiver selon des formes nouvelles et avec des technologies avancées, afin que la terre puisse accueillir dignement et nourrir la population qui l'habite. Il y a de la place pour tous sur la terre : la famille humaine tout entière doit y trouver les ressources nécessaires pour vivre correctement grâce à la nature elle-même, don de Dieu à ses enfants, et par l'effort de son travail et de sa créativité. Nous devons cependant avoir conscience du grave devoir que nous avons de laisser la terre aux nouvelles générations dans un état tel qu'elles puissent elles aussi l'habiter décemment et continuer à la cultiver » (CV, 50). Enfin, « *la façon dont l'homme traite l'environnement influence les modalités avec lesquelles il se traite lui-même et réciproquement*. C'est pourquoi la société actuelle doit réellement reconsidérer son style de vie qui, en de nombreuses régions du monde, est porté à l'hédonisme et au consumérisme, demeurant indifférente aux dommages qui en découlent » (CV, 51). « *L'Église a une responsabilité envers la création et doit la faire valoir publiquement aussi*. Ce faisant, elle doit préserver non seulement la terre, l'eau et l'air comme dons de la création appartenant à tous, elle doit surtout protéger l'homme de sa propre destruction. Une sorte d'écologie de l'homme, comprise de manière juste, est nécessaire. La dégradation de l'environnement est en effet étroitement liée à la culture qui façonne la communauté humaine : *quand l'« écologie humaine »* [une note ici renvoie à *Centesimus annus*] *est respectée dans la société, l'écologie proprement dite en tire aussi avantage* » (ibid.). Et Benoît XVI en arrive au fait que « tout est lié » comme le dira François :

« Pour préserver la nature, il n'est pas suffisant d'intervenir au moyen d'incitations ou de mesures économiques dissuasives, une éducation appropriée n'y suffit pas non plus. Ce sont là des outils importants, mais *le point déterminant est la tenue morale de la société dans son ensemble*. Si le droit à la vie et à la mort naturelle n'est pas respecté, si la conception, la gestation et la naissance de l'homme sont rendues artificielles, si des embryons humains sont sacrifiés pour la recherche, la conscience commune finit par perdre le concept d'écologie humaine et, avec lui, celui d'écologie environnementale. Exiger des nouvelles générations le respect du milieu naturel devient une contradiction, quand l'éducation et les lois ne les aident pas à se respecter elles-mêmes. Le livre de la nature est unique et indivisible, qu'il s'agisse de l'environnement comme de la vie, de la sexualité, du mariage, de la famille, des relations sociales, en un mot du développement humain intégral. Les devoirs que nous avons vis-à-vis de l'environnement sont liés aux devoirs que nous

avons envers la personne considérée en elle-même et dans sa relation avec les autres. On ne peut exiger les uns et piétiner les autres. C'est là une grave antinomie de la mentalité et de la praxis actuelle qui avilit la personne, bouleverse l'environnement et détériore la société » (ibid.).

- 25 Avec *Laudato Si'*, cette « écologie humaine » devient « écologie intégrale » (LS, 10 et 11). L'emploi de l'adjectif « intégral » inscrit très clairement le propos dans la tradition catholique récente. En 1967, dans l'encyclique *Populorum progressio*, Paul VI avait appelé « à une action concertée pour le développement intégral de l'homme et le développement solidaire de l'humanité » (PP, 5). Cela signifiait que, pour l'Église, le développement ne pouvait pas se réduire « à la simple croissance économique ». Un développement authentique devait être « intégral, c'est-à-dire promouvoir tout homme et tout l'homme » (PP, 14). Il s'agissait, autrement dit, de promouvoir un « humanisme plénier » ouvert « aux valeurs de l'Esprit et à Dieu qui en est la source » contrairement à l'« humanisme clos » fermé à ces mêmes valeurs comme à Dieu (PP, 42)¹⁹. La notion de « développement humain intégral » apparaît également chez Benoît XVI dans le paragraphe déjà cité de *Caritas in Veritate*. Le pape François, dans *Laudato Si'*, ne se contente donc pas de reprendre au discours ambiant les notions d'« écologie » et de « développement durable ». Le jeu des références permet de les relier au corpus catholique dans un appel à « unir toute la famille humaine dans la recherche d'un développement durable et intégral » (LS, 13)²⁰.
- 26 Dans la continuité de ses prédécesseurs, François, dans *Laudato Si'*, insiste sur le fait que « tout est lié » (expression répétée au moins dix fois). « 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. Quand la personne humaine est considérée seulement comme un être parmi d'autres, qui procéderait des jeux du hasard ou d'un déterminisme physique, "la conscience de sa responsabilité risque de s'atténuer dans les esprits"²¹. Un anthropocentrisme dévié ne doit pas nécessairement faire place à un « bio-centrisme », parce que cela impliquerait d'introduire un nouveau déséquilibre qui, non seulement ne résoudrait pas les problèmes, mais en ajouterait d'autres (LS, 118). Dans cette perspective, *Laudato Si'* réaffirme sans surprise que « la défense de la nature n'est pas compatible avec la justification de l'avortement » (LS, 120). Il en résulte que les mouvements écologistes « qui défendent l'intégrité de l'environnement et exigent avec raison certaines limites à la recherche scientifique » ne sont pas cohérents s'ils n'appliquent pas « ces mêmes principes à la vie humaine » (LS, 136). Ce qui est explicitement visé ici, ce sont « les expérimentations sur les embryons humains vivants » (ibid.). L'« écologie intégrale » intègre donc les enseignements précédents sur l'« écologie humaine » qui « implique quelque chose de très profond : la relation de la vie de l'être humain avec la loi morale inscrite dans sa propre nature, relation nécessaire pour pouvoir créer un environnement plus digne » (LS, 155). Le pape poursuit en citant Benoît XVI (discours au Bundestag du 22 septembre 2011) affirmant « qu'il existe "une écologie de l'homme" parce que "l'homme aussi possède une nature qu'il doit respecter et qu'il ne peut manipuler à volonté" » (ibid.). « Dans ce sens, il faut reconnaître que notre propre corps nous met en relation directe avec l'environnement et avec les autres êtres vivants. L'acceptation de son propre corps comme don de Dieu est nécessaire pour accueillir et pour accepter le monde tout entier comme don du Père et maison commune ; tandis qu'une logique de domination sur son propre corps devient une logique, parfois subtile, de domination sur la création. Apprendre à recevoir son propre corps, à en prendre soin et à en ressentir les significations, est essentiel pour une vraie écologie humaine » (ibid.). Tout cela conduit le pape à citer sa propre catéchèse (15 avril 2015) pour dire que « par conséquent, l'attitude

qui prétend “effacer la différence sexuelle parce qu'elle ne sait plus s'y confronter”, n'est pas saine » (ibid.)²². Sur ce sujet, enfin, *Laudato Si'* entend souligner une nouvelle fois l'importance de la famille et reprend pour cela le passage de *Centesimus annus*, que nous avons déjà cité plus haut, sur la famille comme « lieu où la vie, don de Dieu, peut être convenablement accueillie et protégée contre les nombreuses attaques auxquelles elle est exposée » (CA, 39, cité par LS, 213). Il faut observer toutefois que *Laudato Si'* ne parle pas du tout de la contraception, alors que *Caritas in veritate*, comme nous l'avons vu, le faisait encore. Comme le confirmera *Amoris Laetitia*, en 2016, la question ne semble plus prioritaire, y compris dans le cadre de l'écologie humaine, devenue écologie intégrale.

- 27 *Laudato Si'* marque également une évolution sur la question de la nature opposée à l'artifice. Il est vrai que les mises en garde au sujet du « paradigme technocratique » ou « techno-économique » abondent. L'encyclique déplore ainsi « la confiance aveugle dans les solutions techniques » (LS, 14) ainsi que « la technologie, liée aux secteurs financiers, qui prétend être l'unique solution aux problèmes », mais qui est « ordinairement incapable de voir le mystère des multiples relations qui existent entre les choses » (LS, 20). Dans le domaine agricole, l'encyclique dénonce, au chapitre sur les pollutions, les « fertilisants, insecticides, fongicides, désherbants et agrochimiques toxiques en général » (LS, 20). Après la mise en accusation de la « culture de mort » par Jean-Paul II, voici celle de la « culture du déchet » qui ne pourra être surmontée que par l'adoption d'un « modèle circulaire de production » (LS, 22). L'intervention humaine est d'autant plus dangereuse qu'elle est « au service des finances et du consumérisme » (LS, 34), dans la recherche d'un « rendement économique rapide et facile » (LS, 36). L'adversaire, ce sont « les nouvelles formes de pouvoir dérivées du paradigme techno-économique » (LS, 53), « la soumission de la politique à la technologie et aux finances » (LS, 54). Il est faux de croire, dans ce contexte, que « les problèmes écologiques seront résolus simplement grâce à de nouvelles applications techniques, sans considérations éthiques ni changements de fond » (LS, 60).
- 28 Pour autant, l'encyclique ne condamne pas la technique en tant que telle. Elle reconnaît, en citant Jean-Paul II et Benoît XVI, que la science et la technologie peuvent produire non seulement des choses utiles, qui remédient à de nombreux maux, mais aussi des choses belles (LS, 102-103). Elle ne l'oppose pas non plus à la nature ou à des solutions « naturelles », qu'il faudrait privilégier. Ce sur quoi elle attire l'attention, c'est avant tout sur le « terrible pouvoir » (LS, 104) que donne la technique alors que « l'homme moderne n'a pas reçu l'éducation nécessaire pour faire un bon usage de son pouvoir » (LS, 105). Il s'agit là d'une citation d'un ouvrage du philosophe et théologien Romano Guardini. Guardini cherchait à comprendre ce qui se passait du temps de Pascal, alors que le moyen âge déclinait pour laisser place aux temps modernes. Mais ce fut également l'occasion pour lui de s'interroger sur ce qui se dessinait au milieu du XX^e siècle, alors que les temps modernes eux-mêmes étaient en train de s'effacer (Guardini, 1952, p. 64). Or ce qui semblait se dessiner, pour Guardini, c'est que la technique, dans cette nouvelle époque, n'avait plus pour finalité « ni l'utilité, ni le bien être, mais la domination » (ibid., p. 68). C'est précisément cette idée que reprend l'encyclique. Il ne s'agit pas seulement de répondre à « une accusation lancée contre la pensée judéo-chrétienne », qui aurait favorisé « l'exploitation sauvage de la nature en présentant une image de l'être humain comme dominateur et destructeur » (LS, 67). Il s'agit, d'un bout à l'autre, d'appeler à « écouter tant la clameur de la terre que la clameur des pauvres » (LS, 49) et à « rejeter toute domination despotique et irresponsable de l'être humain sur les autres créatures » (LS, 83). On peut regretter toutefois que l'encyclique, ce faisant, ait tendance à

hypostasier de mystérieuses entités (« les finances », la « techno-science », etc.) et à ne pas suffisamment distinguer, dans ce qu'elle appelle avec Guardini le « pouvoir », ce qui relève de la capacité technique, ce qui relève de l'autorisation morale et ce qui relève de la domination économique, sociale ou politique²³. Mais il est vrai qu'on ne peut pas demander à une encyclique d'être un ouvrage de philosophie ou de sciences humaines.

Discussion

- 29 D'autres avant nous ont déjà évoqué ici-même la façon dont la notion d'écologie humaine, au sens où l'entendaient Jean-Paul II et Benoît XVI, puis celle d'écologie intégrale, telle que cherchait à la promouvoir Gaultier Bès, permettait de lier ensemble la défense de la vie et de la famille, dans la perspective traditionnelle de l'Église catholique, et la question écologique, d'apparition plus récente (Grésillon et Sajaloli, 2015). Ces deux auteurs observaient à cette même occasion que « ce mouvement est loin d'être partagé par tous les catholiques » et qu'« il s'ensuit un débat très complexe au sein même de l'Église entre partisans ou non de cette écologie intégrale » (ibid.). Mais c'était juste avant que le pape lui-même ne fasse sienne cette expression. Il reste du travail à faire, ceci dit, sur la réception de l'encyclique et la poursuite du débat à son sujet entre les catholiques. La lecture des textes sur ce point ne peut pas suffire, mais doit être complétée par l'enquête sociologique. Notre propos, en attendant, consiste à défendre la thèse d'une « affinité élective », pour reprendre une expression utilisée par Max Weber au sujet des rapports entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, entre la doctrine catholique au sujet du mariage et l'écologie²⁴. White avait de bonnes raisons d'affirmer que le christianisme a joué un rôle dans le développement de la science et de la technique dans ce qu'elles ont de spécifiquement occidental : en désacralisant la nature, le christianisme – et avant lui le judaïsme – a permis son exploitation, « dans un climat d'indifférence à l'égard de la sensibilité des objets naturels » (White, 2010, p. 20). Il a contribué, autrement dit, au désenchantement et à la rationalisation du monde. L'union de cette science et de cette technique, vers le milieu du XIX^e siècle, dans le cadre des révolutions démocratiques contemporaines ou un peu antérieures, a donné « à l'humanité des pouvoirs qui, à en juger par de nombreuses conséquences écologiques, ne sont pas maîtrisées » (ibid. p. 22). Mais les liens de causalité ne furent ni directs ni mécaniques. White le soulignait déjà en écrivant que « le christianisme est une foi complexe et ses conséquences varient selon les différents contextes » (ibid., p. 20). Les lectures orientales de la Bible, par exemple, n'ont pas encouragé au même titre le développement des sciences et des techniques. En Occident, une voie originale, celle de François d'Assise, était possible. Écrivant après White, John Passmore a montré que l'idée que la nature est faite pour l'homme qui doit s'en assurer la maîtrise vient des Grecs, plus précisément des stoïciens, et non pas des Hébreux (Passmore, 1974, p. 13 *et sq.*). Il montrait également que deux lectures de cette doctrine gréco-chrétienne étaient possibles : l'une, conservatrice, qui considérait comme impie de transformer ce que Dieu a créé pour l'homme ; l'autre, radicale, qui considérait au contraire que l'homme est libre de transformer à sa guise ce que Dieu lui a donné. En Occident, c'est plutôt cette seconde interprétation qui l'a emporté. Mais comme le montrait aussi Passmore, le développement des sciences et des techniques s'est assez rapidement émancipé de la motivation religieuse²⁵. Encore très nette chez Francis Bacon, cette dernière l'est déjà beaucoup moins chez Descartes (ibid., p. 18). C'est ce qui fait que la science et la technique occidentales ont pu être adoptées par des pays comme la Chine

et le Japon où le christianisme n'avait pas joué le même rôle de matrice (ibid., p. 24 et sq.). On pourrait dire que le christianisme a « frayé la voie » à la science et à la technique moderne de la même façon que l'éthique protestante a « frayé la voie » à l'esprit du capitalisme moderne, à chaque fois « dans des circonstances données » (Weber, 2016, p. 66). Mais comme l'observait Weber dans l'Allemagne de son temps, les personnes qui incarnaient le mieux « l'esprit du capitalisme » étaient généralement « sinon franchement anticléricales, du moins indifférentes » (Weber, 2003, p. 51). De la même façon, le développement des sciences et des techniques, qui se poursuit sans discontinuer depuis le XIX^e siècle, est le fait de personnes qui sont le plus souvent indifférentes en matière religieuse. L'Église, de son côté, n'a accepté le plus souvent qu'avec retard et prudence les innovations scientifiques et techniques qu'elle ne contrôlait plus et qui participaient d'une modernité qu'elle tendait à rejeter plus globalement.

- 30 L'évolution de ses enseignements en matière de contraception, que nous avons résumée plus haut, nous semble symptomatique à cet égard. L'Église n'est pas isolée dans cette attitude au minimum prudente à l'égard au moins de certaines innovations. Proche aujourd'hui de l'écologie politique, l'agriculture biologique s'est constituée dans les années qui suivent la première guerre mondiale en opposition à l'industrialisation de la production agricole. Sir Albert Howard, promoteur d'une agriculture « organique », propose de s'inspirer de la façon dont la Nature elle-même (la majuscule est de lui) s'y prend pour maintenir la fertilité des sols. Elle fournit le modèle des « méthodes naturelles de gestion du sol » (Howard, 1940, p. 2). En France, en 1972, un *Guide pratique de culture biologique* rédigé par l'agronome Antoine Ayrault de Saint-Henis, directeur-adjoint du service agronomique des blés Lemaire, se proposait de montrer aux agriculteurs intéressés « comment il est possible et facile d'effectuer le passage de l'agriculture « chimique », « artificielle », à l'agriculture « biologique », « naturelle », sans que la rentabilité de leur faire-valoir ait à souffrir des errements de l'agronomie officielle » (Saint-Henis, 1972, p. 6 – souligné par l'auteur). L'auteur lui-même avait, expliquait-il, opté « pour une agriculture qui respecte la vie et se conforme aux lois de l'Ordre naturel » après avoir « pris conscience peu à peu du danger que représentaient les engrais artificiels et les pesticides pour le sol, pour les plantes, et bien sûr pour l'homme » (ibid., p. 7). Ces idées, dira-t-on, étaient celles de milieux agricoles conservateurs, voire réactionnaires (César, 2003). Ce n'est pas faux, dans le cas français, pour le mouvement Lemaire-Boucher²⁶. Mais les débuts de l'agriculture biologique ne se réduisent pas non plus à cela (Besson, 2011). Ce qui est certain, en revanche, c'est que les points communs aux trois grands courants de pensée qui ont inspiré les pionniers de l'agriculture biologique (le courant biodynamique, inspiré par Rudolf Steiner ; celui de l'agriculture organique, avec le Rodale Institute et la Soil Association, inspiré par sir Albert Howard ; celui de l'agriculture organo-biologique, systématisé par Hans Peter Rusch) étaient le choix d'une agriculture paysanne autonome (contre l'intégration dans un système agro-industriel) et le refus de ce que l'on peut appeler l'« artificialisation » (production hors-sol, utilisation d'intrants – engrais et pesticides – issus de l'industrie chimique) (Piriou, 2002, p. 87). Dans ce contexte, l'opposition de la « chimie » et de l'« artifice » d'une part, du « naturel » et du « biologique » de l'autre, n'est pas réservée aux courants les plus conservateurs. Elle était présente jusqu'au fond des campagnes. Dans l'émission qui la fit connaître au grand public en 1971, Anjela Duval, agricultrice au Vieux-Marché en Bretagne et auteur de poèmes en langue bretonne, dit que si elle était plus jeune, elle aurait « certainement fait de la culture biologique [...] la culture sans empoisonner la terre par des produits

chimiques, par des pesticides, des engrais minéraux et toutes sortes de saloperies comme on emploie maintenant, revenir aux... aux méthodes naturelles »²⁷. Quelques années plus tard, la loi d'orientation agricole du 4 juillet 1980 définissait négativement l'agriculture biologique comme « agriculture n'utilisant pas de produits de synthèse ». Le règlement CEE n° 2092/91 du 24 juin 1991 « concernant le mode de production biologique des produits agricoles » abandonna cette définition négative pour une définition positive en termes de pratiques et de produits autorisés. Mais le nouveau règlement CE n° 834/2007 du 28 juin 2007 relatif à la production biologique et à l'étiquetage de produits biologiques est revenu à une définition qui oppose les substances et les procédés « naturels » (autorisés) aux substances et aux procédés « artificiels » (interdits). Les intrants extérieurs (non produits sur l'exploitation), par exemple, doivent « provenir d'autres productions biologiques » et être des « substances naturelles ou substances dérivées de substances naturelles » ou des « engrais minéraux faiblement solubles ». En matière d'élevage, la reproduction, quelle que soit l'espèce concernée doit recourir « à des méthodes naturelles » (l'insémination artificielle, toutefois, est autorisée). Plus globalement, il s'agit de respecter « la préférence de certains consommateurs à l'égard de produits obtenus grâce à des substances et à des procédés naturels » (1^{er} considérant).

- 31 C'est cela qui nous conduit à parler d'une « affinité élective » entre la doctrine catholique en matière de contraception et l'écologie. À la même époque, mais de façon indépendante, l'encyclique *Casti connubii* et les pionniers de l'agriculture biologique rejetaient l'« artifice » et valorisaient les méthodes « naturelles » favorables à la « vie ». Les artifices visés, bien entendu, n'étaient pas les mêmes et les justifications données ne l'étaient pas non plus. Mais il y avait bien affinité élective, c'est-à-dire « relation de compatibilité qui [...] fait que des éléments sont susceptibles d'entrer en résonance, de s'accorder et d'établir entre eux un rapport par lequel ils se facilitent, voire se renforcent mutuellement » (Weber, 2016, p. 65). Cette évolution n'était peut-être pas nécessaire, au sens d'inévitable, mais la doctrine catholique n'avait plus qu'à généraliser une préférence pour la nature adoptée initialement dans le domaine de la régulation des naissances pour se trouver en phase avec l'écologisme. C'est ce qui va être fait dès le début des années 1990 avec la notion d'écologie humaine. Chez Jean-Paul II, il s'agit bien de lier la question de la « destruction irrationnelle du milieu naturel » à celle de la « destruction *encore plus grave* du milieu humain » (CA, 38 – souligné par nous). Benoît XVI s'inscrit dans la continuité insistant sur le fait que « le livre de la nature est unique et indivisible, qu'il s'agisse de l'environnement comme de la vie, de la sexualité, du mariage, de la famille, des relations sociales, en un mot du développement humain intégral » (CV, 51). Toutes les phases de la définition wébérienne, ceci dit, ne sont pas encore franchies. Il n'est pas certain, à l'heure actuelle, que les deux parties se soient d'ores et déjà accordées. L'un des points de désaccord porte justement sur la contraception²⁸. Jean-Paul II et Benoît XVI ont maintenu et justifié l'interdit portant sur ce sujet²⁹. Leur écologie humaine incluait cet interdit, l'argument étant qu'il n'est pas cohérent de respecter la nature que l'on pourrait appeler « extérieure » si l'on ne respecte pas aussi la nature en l'homme. François est beaucoup plus discret sur le sujet. *Laudato Si'*, comme nous l'avons vu, ne parle pas de la contraception (alors qu'elle parle de l'avortement, de l'expérimentation sur les embryons humains et de l'importance de la différence sexuelle – avec une allusion à son effacement potentiel par la « théorie du *gender* »). Elle se réfère également moins à la nature comme à une référence sûre, capable de dicter la conduite morale comme la conduite politique et laisse toute sa place à la médiation des sciences. On peut comprendre à partir de là, l'enthousiasme de Bruno Latour à son égard, lui qui, dès 1999, invitait l'écologie politique

à se débarrasser de la référence à la nature (Latour, 2004). *Laudato Si'*, écrit-il, rattache « enfin l'écologie avec la politique et sans mépriser pour autant les sciences » (Latour, 2015, p. 368). Seule la suite de l'histoire, cependant, nous permettra de dire si un accord plus étroit pourra se faire et si la foi et l'écologie pourront se faciliter ou se renforcer mutuellement.

BIBLIOGRAPHIE

- Assmann, J., 2007, *Le prix du monothéisme*, Paris, Aubier/Flammarion, 220 p.
- Augustin, 1949, Les mœurs de l'Église catholique et les mœurs des manichéens, dans : *La Morale chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, Bibliothèque augustinienne 1, pp. 369-435.
- Bastaire, J., 2010, Pour en finir avec Lynn White, Jr., dans : Bourg, D. et Roch, P. (Ed.) *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève, Labor et Fides, pp. 69-76.
- Bès, G., M. Durano et A. N. Rokvam, 2014. *Nos limites. Pour une écologie intégrale*, Paris, Le Centurion, 111 p.
- Besson, Y., 2011, *Les fondateurs de l'agriculture biologique. Albert Howard, Rudolf Steiner, Marie et Hans Müller, Hans Peter Rusch, Masonobu Fukuoka*, Paris, Sang de la Terre, 776 p.
- Bourg, D. et P. Roch (Ed.), 2010, *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève, Labor et Fides, 333 p.
- Brown, P., 2001, *La vie de saint Augustin*, Paris, Seuil, 704 p.
- César, C., 2003, Les métamorphoses des idéologues de l'agriculture biologique. La voix de La Vie Claire (1946-1981), *Écologie & Politique*, 27, 1, pp. 193-206.
- Clément d'Alexandrie, 1976, *Le Pédagogue II*, Paris, Cerf, Sources chrétiennes 108, 256 p.
- Crabbé, P., 2016. « Laudato si' » , une responsabilité cosmique de la maison commune, Vertigo – la revue électronique en sciences de l'environnement [En ligne], volume 16, numéro 2, URL : <http://vertigo.revues.org/17692> ; DOI : 10.4000/vertigo.17692, consulté le 6 novembre 2017
- Denzinger, H., 1996, *Symboles et définitions de la foi catholique. Enchiridion symbolorum*, Peter Hünermann et Joseph Hoffmann (Ed.), Paris, Cerf, 1283 p.
- Dijon, X., 2009, Le livre de la nature dans l'encyclique *Caritas in Veritate*, *Nouvelle revue théologique*, 131, 4, pp. 749-770.
- Dufourcq, E., 2012, *L'invention de la loi naturelle*, Paris, Bayard, 742 p.
- Durkheim, E., 1990, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 647 p.
- Egger, M. M., 2010, La création, lieu des énergies divines, dans : Bourg, D. et Roch, P. (Ed.) *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève, Labor et Fides, pp. 77-90.
- Ehrlich, P. R., 1968, *The Population Bomb*, New York, Sierra Club/Ballantine Books, 223 p.

- Flandrin, J.-L., 2006, *L'Église et la contraception*, Paris, Imago, 160 p.
- Gagnepain, J., 2005, *Raison de plus ou raison de moins. Propos de médecine et de théologie*, Paris, Cerf, 306 p.
- Grésillon, É. et B. Sajaloli, 2015, L'Église verte ? La construction d'une écologie catholique : étapes et tensions, Vertigo – la revue électronique en sciences de l'environnement [En ligne], volume 15, numéro 1, URL : <http://vertigo.revues.org/15905> ; DOI : 10.4000/vertigo.15905, consulté le 6 novembre 2017)
- Grinevald, J., 2010, La thèse de Lynn White, Jr. (1966) sur les racines historiques, culturelles et religieuses de la crise écologique de la civilisation industrielle moderne, dans : Bourg, D. et P. Roch (Ed.), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève, Labor et Fides, pp. 39-67.
- Guardini, R., 1952, *La fin des temps modernes*, Paris, Seuil, 122 p.
- Howard, A., 1940, *An Agricultural Testament*, Londres, New York, Toronto, Oxford University Press, 253 p.
- Kosnik, A. (Ed.), *Human Sexuality. New Directions in American Catholic Thought*, New York, Paramus, Toronto, Paulist Press, 322 p.
- Lamy, J., 2017, Les compulsions de Noé. Que peut (encore) Bruno Latour pour les sciences sociales ?, *Zilsel*, 2, 2, pp. 387-411.
- Latour, B., 2004, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 383 p.
- Latour, B., 2015, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte, 399 p.
- Lenoble, R., 1969, *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel, 446 p.
- Maritain, J., 1936, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris, Fernand Aubier, 317 p.
- Moltmann, J., 1988, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, Paris, Cerf, 419 p.
- Noonan, J. T., 1969, *Contraception et mariage. Évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne ?*, Paris, Cerf, 722 p.
- Passmore, J., 1974, *Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions*, Londres, Gerald Duckworth & Co Ltd, 213 p.
- Pirou, S., 2002, *L'institutionnalisation de l'agriculture biologique (1980-2000)*. Thèse de doctorat, Rennes, École nationale supérieure d'agronomie, 462 p., [En ligne] URL : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00910272>, consulté le 6 novembre 2017
- Ratti, S., 2016, *Le premier saint Augustin*, Paris, Les Belles Lettres, 350 p.
- Saint-Henis, A. A. de, 1972, *Guide pratique de culture biologique. Méthode Lemaire-Boucher*, Angers, Agriculture et Vie, 286 p.
- Salzman T. A. et M. G. Lawler, 2008, *The Sexual Person. Toward a Renewed Catholic Anthropology*, Washington D.C., Georgetown University Press, 352 p.
- Singer, P., 2012, *La libération animale*, Paris, Payot, 477 p.
- Thonnard, F.-J., 1969, La morale conjugale selon saint Augustin, *Revue des études augustiniennes*, 15, 1-2, pp. 113-131.

- Turina, I., 2013, L'Église catholique et la cause de l'environnement, *Terrain*, 60, pp. 20-35.
- Weber, M., 2003, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 531 p.
- Weber, M., 2016, *Concepts fondamentaux de la sociologie*, Paris, Gallimard, 405 p.
- White, L. T., 1967, The Historical Roots of Our Ecologic Crisis, *Science*, 155, 3767, pp. 1203-1207.
- White, L. T., 2010, Les racines historiques de notre crise écologique, dans : Bourg, D. et Roch, P. (Ed.) *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève, Labor et Fides, pp. 13-24 (traduction par J. Grinevald de l'article de 1967).

NOTES

1. Les références aux encycliques seront précisées à l'aide des premières lettres des mots du titre, suivies du numéro de paragraphe ou de parties et sous-parties quand les paragraphes ne sont pas numérotés.
2. C'est, semble-t-il, indépendamment de White (il ne le cite pas), que Peter Singer a construit son propre exposé au sujet des sources bibliques et chrétiennes de l'attitude occidentale envers les animaux. Insistant plus particulièrement sur l'influence de Thomas d'Aquin, il relevait également la singularité de François d'Assise, mais pour souligner les limites d'un « amour universel extatique » qui ne distingue pas le monde physique, du monde végétal et du monde animal, en termes notamment de niveaux de sensibilité (Singer, 2012, p. 339-356).
3. Jean-Paul II, Lettre apostolique *Inter Sanctos* du 29 novembre 1979. Sauf mention contraire, nous avons utilisé pour cet article les textes de référence disponibles sur le site internet du Vatican. [En ligne] URL : <http://w2.vatican.va/content/vatican/fr.html>, consulté le 7 novembre 2017. Pour limiter les notes de bas de page, nous n'en avons pas donné à chaque fois l'adresse complète. Les liens de navigation du site permettent de les retrouver sans difficulté.
4. On peut lui opposer toutefois que parler d'un don de Dieu au genre humain comme le faisait cette bulle n'est pas nécessairement parler de domination de l'homme sur la nature.
5. Augustin Berque, « Qu'est-ce qu'habiter la Terre à l'anthropocène? », séminaire de l'École normale supérieure du 23 février 2016. [En ligne] URL : <http://ecumene.blogspot.fr/2016/02/quest-ce-quhabiter-la-terre.html> (consulté le 6 novembre 2017).
6. Egger s'appuie notamment sur le panenthéisme de la tradition orthodoxe (à distinguer du panthéisme). Ses quelques propositions rappellent pour cette raison le traité écologique de la création de Jürgen Moltmann (Moltmann, 1988).
7. La revue *VertigO* a déjà publié une longue lecture critique de *Laudato Si'*, en tant que « contribution à la littérature environnementale » (Crabbé, 2016). Notre article apporte un complément en se concentrant sur un point particulier.
8. Notre présentation historique s'appuie principalement sur l'étude très documentée réalisée sur ce sujet par un juriste et magistrat américain, John T. Noonan, au milieu des années 1960 (Noonan, 1969). Cet ouvrage, qui couvre la période allant de la rédaction de l'Ancien Testament jusqu'aux débats du début des années 1960, était aussi la source principale de la courte étude de Jean-Louis Flandrin, dont la première édition date de 1970 (Flandrin, 2006). Nous avons encore consulté les synthèses historiques de Kosnik, 1977 et Salzman et Lawler, 2008.
9. La traduction de Chouraqui (Gn 38,8-10) met l'accent sur le refus du lévirat. Noonan toutefois relevait que la condamnation à mort était peu probable dans ce cas.
10. La traduction œcuménique (TOB) traduit, non sans euphémisme, *porneia* par « dérèglement » : « Il est bon pour l'homme de s'abstenir de la femme. Toutefois, pour éviter tout dérèglement, que chaque homme ait sa femme et chaque femme son mari ». Chouraqui traduit par « puterie ».

11. La condamnation des rapports homosexuels en tant que rapports « contre nature » (*para phusin*) dans Rm 1,26-27 témoigne peut-être déjà d'une influence stoïcienne (Noonan, 1969, p. 60 et 65).
12. D'autant plus que certains auteurs lui reprochent justement l'inverse : avoir trop concédé à la biologie. C'était le cas de deux importants théologiens du XX^e siècle, Dietrich von Hildebrand et Herbert Doms, qui, contre l'approche selon eux trop matérialiste et biologique de la tradition catholique, défendaient une approche personnaliste (Salzman et Lawler, 2008, p. 39). Le travail de Salzman et Lawler eux-mêmes, visant à construire une « anthropologie catholique renouvelée », va dans le même sens.
13. Il n'entre pas dans le cadre de cet article d'exposer et de discuter le concept de loi naturelle dans la théologie catholique. Notons seulement que pour Thomas d'Aquin, qui reprend ici Ulpian, « fait partie de la loi naturelle "ce que la nature a enseigné à tous les animaux" » (*Summa Theologiae*, Ia-IIae, Q. 94, 2). Comme Dieu est l'« ordonnateur de la nature », les « péchés contre nature, dans lesquels l'ordre de la nature est violé », sont une « injure faite à Dieu lui-même » (ST, Ia-IIae, Q. 154, 12). Ce qui ne se comprend, bien sûr, que dans le cadre d'un enseignement qui dit aussi que les deux plus grands commandements sont d'aimer Dieu et d'aimer son prochain (Mt, 22,38 et ST, Ia-IIae, Q. 100, 3).
14. Les traductions françaises de ce passage tendent à édulcorer le propos, d'où le choix de donner notre propre traduction, plus proche du texte latin, à partir des œuvres complètes en ligne, [En ligne] URL : <http://www.augustinus.it/index2.htm> (consulté le 6 novembre 2017).
15. Salzman et Lawler (2008, p. 35) vont reprocher à Thomas d'Aquin d'avoir transformé cette trilogie augustinienne en une hiérarchie (très aristotélicienne) des fins : « La première fin [la procréation] convient donc au mariage de l'homme considéré comme animal, la seconde [la foi conjugale] à l'homme en tant qu'homme, la troisième [le sacrement] en tant que chrétien » (Thomas d'Aquin, *Supplément à la Somme théologique*, q. 65, 1, c). Cette hiérarchie a contribué, selon eux, à renforcer la dimension naturaliste de la doctrine au détriment d'une approche personnaliste.
16. Du milieu du XVIII^e à au début du XIX^e, le terme « onaniste » dans les documents romains désigne le coït interrompu. Mais le sens du mot tend à s'élargir à la fin du XIX^e siècle, jusqu'à inclure « l'onanisme par instrument » (Noonan, 1969, p. 504 et 543).
17. Une formule qui rappelle *a posteriori* la formule « tout est lié » qui revient au moins dix fois dans *Laudato Si'*.
18. Pour une lecture théologique de la référence à la nature dans cette encyclique, voir Dijon, 2009.
19. Dans une note, Paul VI précise que cette promotion de l'humanisme plénier peut s'inspirer de l'« humanisme intégral » de Jacques Maritain (1936). Ce dernier avait lui-même baptisé sa conception ainsi pour mieux l'opposer au « nationalisme intégral » de Charles Maurras. Ce qu'il cherchait, dans le contexte des années 1930 caractérisé par la montée des totalitarismes, c'était en effet la définition d'un nouvel humanisme chrétien, qui s'oppose « au dynamisme ou à l'impérialisme de la race, de la classe ou de la nation » (Maritain, 1936, p. 15).
20. L'expression « écologie intégrale » était déjà utilisée en 2014 dans un livre de Gaultier Bès (Bès et al., 2014). Voir aussi à ce sujet Grésillon et Sajaloli, 2015.
21. Citation de Benoît XVI tirée du Message pour la journée mondiale de la paix, « Si tu veux construire la paix, protège la création », 1^{er} janvier 2010.
22. La phrase complète était : « je me demande si ce que l'on appelle la théorie du *gender* n'est pas également l'expression d'une frustration et d'une résignation, qui vise à effacer la différence sexuelle parce qu'elle ne sait plus s'y confronter ».
23. On trouve toutefois quelques passages qui vont dans ce sens, comme celui qui, en s'appuyant toujours sur Guardini, invite à distinguer « l'utilité et la sécurité » d'une part et la « liberté »

fondée sur l'abnégation de l'autre (LS, 105). Pour une discussion plus approfondie, on peut renvoyer à Gagnepain, 2005, p. 223 et sq.

24. Sur le sens à donner à cette notion d'affinité élective, voir notamment la « leçon de méthode wébérienne » de Jean-Pierre Grossein (Weber, 2016, p. 63 et sq.).

25. Si l'on suit Latour, toutefois, qui reprend à Assmann la notion de contre-religion utilisée pour définir le monothéisme, la science elle-même, à partir du XVII^e siècle, est devenue une contre-religion qui, au nom de la nature, « va se dresser contre toutes les religions, y compris le monothéisme » (Latour, 2015, p. 206; Assmann, 2007).

26. En 1990 encore, le bulletin *Paysan biologiste*, diffusé par l'Union française d'agriculture biologique, un mouvement issu d'une scission de la Fédération nationale des syndicats de l'agriculture biologique, créée en 1966 par Raoul Lemaire et François Boucher, prônait une « écologie intégrale » qui faisait explicitement référence au « nationalisme intégral » de l'Action Française (et non à l'« humanisme intégral » de Maritain).

27. Émission « Les conteurs », deuxième partie de l'épisode « Le Trégor en deux visages », diffusée par l'ORTF le 28 décembre 1971, [En ligne] URL : <http://www.ina.fr/video/CPF86627104>, consulté le 6 novembre 2017.

28. Encore que l'on trouve des personnes qui, parce qu'elles refusent la pilule et sont à la recherche d'une contraception écologique, redécouvrent les méthodes naturelles que prônait Paul VI (dans des versions perfectionnées telle que la méthode sympto-thermique).

29. Voir par exemple l'encyclique de Jean-Paul II, *Veritatis splendor*, du 6 août 1993 et le message de Benoît XVI aux participants aux Congrès international pour le 40^e anniversaire de *Humanae Vitae* (Rome, 3-4 octobre 2008).

RÉSUMÉS

En 2015, avec l'encyclique *Laudato Si'*, le pape François s'engageait sur la question de l'écologie et prenait le contre-pied de la thèse selon laquelle la crise écologique devait beaucoup à l'anthropocentrisme chrétien. Notre article replace cette encyclique dans la longue durée de la doctrine catholique. Il observe que la méfiance envers la technique et la préférence accordée au naturel sont devenues très nettes au cours du 20^e siècle dans les prises de position de l'Église au sujet de la contraception. Or ces dernières innovaient par rapport à la doctrine héritée de la tradition et se rapprochaient déjà de certaines positions écologistes exprimées par exemple par les pionniers de l'agriculture biologique. Il ne restait donc plus qu'à élargir le propos pour parvenir à la promotion d'une « écologie intégrale ».

In the spring of 2015, the encyclical letter of the pope Francis, *Laudato Si'*, addressed the subject of ecology and the protection of environment and opposed the idea, asserted nearly fifty years ago by Lynn T. White, that the ecological crisis was largely due to christian anthropocentrism. Our paper replace the encyclical in the long-term history of the catholic doctrine. It observes that suspicion toward artificial methods and preference given to natural methods has become during the 20th century one of the main distinctions in the Catholic Church's position regarding birth control. This was something new if compared to the doctrine inherited from saint Augustine. But it was already a step toward the ecological position, expressed, for instance, by the pioneers of organic agriculture around the middle of the century. All that remained was to widen the scope,

from natural methods of birth control to human ecology and from human ecology to integral ecology.

INDEX

Mots-clés : écologie, environnement, église catholique, doctrine, contraception

Keywords : Ecology, environment, Catholic Church, doctrine, contraception

AUTEUR

JEAN-MICHEL LE BOT

Maître de conférences de sociologie, LiRIS EA 7481, Université Rennes 2, Place du Recteur Henri Le Moal, CS 24307, 35043 Rennes Cedex, France, téléphone : 02 99 14 18 16, courriel : jean-michel.lebot@univ-rennes2.fr