



Ecospiritualité

Aurélie Choné

► To cite this version:

Aurélie Choné. Ecospiritualité. Guide des Humanités environnementales, Presses Universitaires du Septentrion, pp.59-71, 2016. hal-02926649

HAL Id: hal-02926649

<https://hal.science/hal-02926649>

Submitted on 31 Aug 2020

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

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

Écospiritualité

AURELIE CHONE

Le concept d'écospiritualité renvoie d'emblée à l'idée d'une parenté entre l'écologie et la spiritualité. Il y aurait du spirituel dans l'écologie et de l'écologie dans la spiritualité. Prenons soin, pour commencer, de distinguer le spirituel du religieux. La spiritualité peut se vivre au sein d'une religion établie ou en-dehors de tout contexte religieux, voire de toute foi en Dieu¹. Comme elle repose sur une expérience intérieure personnelle, il est difficile d'en donner une définition univoque ; mais on l'associe généralement à une recherche d'intériorité, de connaissance de soi, de transcendance, de sacré, de sagesse. Il n'existe pas non plus de définition univoque de l'écologie – une notion qui, pour le sens commun, perçoit dans les années 1970 à la suite des premières grandes catastrophes naturelles*, mais qui recouvre en fait différents domaines (écologie scientifique, écologie politique*, écologie industrielle*...) ne témoignant pas tous des mêmes préoccupations pour la défense de la nature. La spiritualité et l'écologie proviennent *a priori* de familles d'idées différentes puisque la première est liée à une tradition religieuse, un point de vue philosophique ou une quête de sens, tandis que la seconde relève d'une discipline scientifique ou d'un mouvement politique (au sens large) militant en faveur de la protection de l'environnement. Pourtant, depuis les années 1980, on assiste, en Europe et ailleurs dans le monde, à un rapprochement de plus en plus manifeste entre spiritualité et écologie (Piguet, 2003), à travers des échanges intellectuels féconds (aussi bien dans les milieux religieux, y compris alternatifs, que dans les milieux académiques) et des pratiques sociales à différentes échelles (locales et globales, individuelles et collectives, etc.). Cette notice vise à mieux cerner les acteurs du rapprochement entre écologie et spiritualité, leurs valeurs et leurs actions, ainsi que les raisons, les enjeux et les limites d'un tel rapprochement.

Émergence et grandes idées de l'écospiritualité

L'écospiritualité émerge en tant que discours cohérent autour des années 1980 dans le contexte d'une crise du mouvement écologique et d'une crise des grandes religions mondiales. Mais elle est déjà en gestation bien avant, et ses origines remontent au moins au XVII^e siècle avec la philosophie panthéiste de Baruch Spinoza (qui confond la nature avec le divin), à la seconde moitié du XVIII^e siècle avec la *Naturphilosophie* romantique, et au XIX^e siècle, notamment avec le poète américain Henry David Thoreau (*Walden ; or, Life in the Woods*, 1854) et le philologue américain George Perkins Marsh (*Man and Nature ; Or, Physical Geography as Modified by Human Action*, 1864). Dans le premier tiers du XX^e siècle, certaines personnalités jouent un rôle de précurseurs : en Inde le Mahatma Gandhi popularise la non-violence ; dans l'espace germanique, le fondateur de l'anthroposophie Rudolf Steiner jette les bases de l'agriculture biodynamique (Choné, 2013), et le psychologue suisse Carl Gustav Jung souligne les liens entre nature et psyché. En 1945 paraît *Éloge de la vie simple* du poète français d'origine italienne Lanza del Vasto, un disciple de Gandhi qui prône une vie sobre et végétarienne, ainsi que le travail de la terre ; en 1948, Lanza fonde en France, sur le modèle des ashrams de Gandhi, les Communautés de l'Arche, qui vont se développer dans les années 1960. À la même période, les ouvrages du prêtre jésuite français Pierre Teilhard de Chardin, qui propose une synthèse entre foi et évolution en mettant au jour

¹ Le Dalaï-lama parle de « spiritualité laïque » et André Comte-Sponville de « spiritualité sans Dieu » (Comte-Sponville, 2006).

l'existence d'une dimension spirituelle dans l'évolution cosmique, connaissent un certain succès (*Le phénomène humain*, 1955).

Mais c'est surtout dans les années 1970 que se mettent en place les idées qui donneront ensuite une certaine unité au discours écospirituel. Ces idées proviennent d'horizons variés : l'écologie scientifique, par exemple avec l'hypothèse Gaïa avancée en 1970 par le spécialiste anglais des sciences de l'atmosphère James Lovelock ; l'anthropologie, notamment avec l'« écologie de l'esprit » proposée par l'épistémologue américain Gregory Bateson (*Steps to an Ecology of Mind*, 1972) ; la philosophie, avec l'écologie profonde* du philosophe norvégien Arne Naess (Naess, 2012 [1976]) et l'« éthique pour la civilisation technologique » du philosophe allemand Hans Jonas (*Das Prinzip Verantwortung*, 1979) – pour ne citer que ces deux penseurs ; sans oublier ce vaste mouvement culturel, nourri d'influences diverses (féminisme, tiers-mondisme, décroissance, pacifisme, non-violence...) qu'est l'écologie politique*. Ces idées apparaissent au moment où se développe, aux États-Unis et en Europe, un ensemble hétéroclite de pratiques spirituelles et de croyances religieuses, appelé *New Age*, qui propose une approche éclectique de la spiritualité. Dans les années 1980, le mouvement écospirituel connaîtra un essor certain dans les milieux militants, intellectuels, spirituels et religieux. Avant de présenter les deux processus complémentaires que sont l'écologisation du religieux (au sens large) et la spiritualisation de l'écologie, tentons de cerner, par-delà la diversité des approches, les grands invariants de l'écospiritualité.

Les acteurs du rapprochement entre écologie et spiritualité sont certes issus d'horizons divers ; mais même si leurs approches et leurs motivations (recherche scientifique, militantisme ou débat d'idées) peuvent être assez différentes, ils n'en partagent pas moins un certain nombre de valeurs essentielles qu'ils opposent à celles des sociétés occidentales modernes. Pour eux, ces dernières sont fondées sur le matérialisme, la rentabilité économique et le progrès technologique, et responsables en grande partie de la crise environnementale actuelle. Les promoteurs de l'idée écospirituelle portent en général un regard critique sur les Lumières et la raison technicienne, considérées comme étant à l'origine de la coupure occidentale entre nature et culture. Ils prônent un autre mode de connaissance, qualitatif, global, symbolique et intuitif, fondé sur l'éveil spirituel. Face au différentiel Nord-Sud, à la non-durabilité des ressources, aux catastrophes régulières qui s'abattent de plus en plus fréquemment et violemment sur la terre depuis la fin du XX^e siècle, ils soulignent l'urgence absolue d'une prise de conscience environnementale. Pour eux, la réponse à la crise écologique ne peut se situer dans le cadre d'une écologie superficielle, qui se limiterait à une simple gestion de l'environnement : « À ce niveau de conscience, on déplace plus les problèmes qu'on ne les résout vraiment. Le changement réel passe par un retournement radical, une mutation intérieure profonde » (Souzenelle, trilogies). En prenant conscience qu'il n'est pas séparé de la nature mais qu'il en fait partie, et que son destin est lié à celui de la biosphère ou du cosmos (pour parler comme certains écologistes), de la Création ou du grand Tout vivant qui nous entoure (pour utiliser des termes issus des champs religieux et spirituel), l'homme déploie un nouvel art d'habiter la maison (*oikos*) Terre qui ne peut que passer par son respect le plus profond.

Qu'ils se rattachent à une tradition spirituelle ou à une mouvance écologique particulière, les acteurs de la rencontre entre écologie et spiritualité appellent à une resacralisation de nos relations à la nature et considèrent la terre comme un être vivant (Lovelock, 2000). Cette intime conviction, qui relève la plupart du temps d'une expérience vécue, personnelle, parfois bouleversante, implique pour eux non seulement le respect de la nature, en particulier des sites sacrés, mais également une sagesse pratique et un engagement éthique pour la protection de l'environnement et de la planète dans son ensemble. Cet engagement existentiel comporte une dimension à la fois spirituelle et thérapeutique qui peut être qualifiée d'« écologie intérieure », puisque se soigner soi-même et soigner la planète vont

de pair – les liens avec l'écopsychologie* sont ici évidents – ; et il nécessite une pensée non seulement contemplative, mais également agissante et efficace (Comte-Sponville *et al.*, 2006 [2002]). Présentons maintenant plus en détail les points de vue des différents groupes d'acteurs concernés et commençons par ceux qui se rattachent de près ou de loin à une tradition religieuse.

Écologisation du religieux

Au cœur de la spiritualité religieuse, il y a l'aspiration à se « relier » (du latin *religare*, racine possible du mot religion) à Dieu, au divin, à une réalité transcendante, à l'Autre ; l'idée que cette aspiration implique pour l'homme de se relier également à lui-même et à sa nature profonde, aux personnes et à la nature qui l'entourent, et enfin au cosmos entier, est au centre de l'écospiritualité. Depuis les années 1980, les religions institutionnelles – en particulier les trois religions monothéistes – s'ouvrent de plus en plus à l'écologie. La religion chrétienne cherche à répondre à ceux qui lui reprochent de diaboliser la nature et de vouloir l'assujettir ; on connaît la thèse selon laquelle les racines de la crise écologique seraient situées au sein de la tradition judéo-chrétienne (Lynn White J^e, 1967), dans sa vision mal interprétée de la Création : « Ayez des enfants, devenez nombreux, peuplez toute la terre et dominez-la » (*Genèse*, 1, 28).

Dans son message pour la Journée mondiale de la Paix en 2008, le Pape Benoît XVI a réaffirmé l'attachement des chrétiens à la Création et à sa sauvegarde. Au sein des églises chrétiennes, bien des théologiens – qu'ils soient catholiques, protestants ou orthodoxes – veulent aller plus loin et en appellent à une révolution des mentalités pour contrer le rôle néfaste de l'Ancien Testament à l'égard de la Nature (Drewermann, 1983) ; d'autres interprètent le verset incriminé de la Bible comme une promesse divine et non comme un commandement (Arnould, 2005) ; d'autres encore mettent en avant la sacralité du cosmos ou renouent avec la figure de Saint-François d'Assise, connu pour son amour de la nature (en particulier des animaux et des plantes), dans laquelle il voit l'œuvre de Dieu. Ce n'est pas un hasard si la ville d'Assise a été choisie, depuis 1986, pour accueillir des rencontres interreligieuses entre bouddhisme, christianisme, hindouisme, islam et judaïsme. C'est également à Assise que le *World Wide Fund*, l'une des plus grandes organisations écologistes, invita en 1986, à l'occasion de son 25^e anniversaire, des représentants des cinq religions mondiales pour débattre des fondements de la conservation de la nature. Ceci montre bien que le vaste mouvement d'exégèse biblique auquel donne lieu l'écospiritualité se double d'actions concrètes en lien avec l'écologie militante. C'est particulièrement clair aux États-Unis dans le mouvement de l'« écothéologie », par exemple avec le prêtre catholique Thomas Berry (1914-2009) (*The Dream of the Earth*, 1988), l'activiste Tom Hayden (*The Lost Gospel of the Earth*, 1996) et l'évêque protestant oecuméniste Peter Kreidler, co-fondateur en 1990 de l'organisation environnementale non-lucrative *Earth Service Inc.* et, plus récemment, du *National Religious Partnership for the Environment*.

Selon le sociologue et journaliste suisse Michel Maxime Egger, qui travaille pour *Alliance Sud*, la crise écologique « interroge le sens même de la vie et invite l'homme à agir comme une personne, un être en quête d'unité intérieure et de communion avec Dieu, autrui et toute la création » (Egger, 2012, p. 22). Michel Egger trouve dans la conception panenthéiste² du christianisme orthodoxe le chemin spirituel permettant de surmonter l'anthropocentrisme du christianisme et de redécouvrir Dieu dans la création. Il s'agit d'un chemin de croix amenant l'homme à dépasser ses désirs égoïstes et à changer son mode de vie en recherchant

² Cette doctrine semi-agnostique considère que l'univers fait partie de Dieu et émane du Créateur. Michel Egger pointe « la frontière subtile entre le panthéisme (cet arbre *est* Dieu) et le panenthéisme cher à la tradition orthodoxe (Dieu est *dans* cet arbre) » (Egger, 2012, p. 115).

la qualité plutôt que la quantité, la simplicité, le partage et la coopération plutôt que la compétition, la consommation effrénée et le pouvoir. Dans la même tradition religieuse, Annick de Souzenelle, psychothérapeute d'inspiration jungienne et théologienne orthodoxe, se réfère à « l'une des lois ontologiques, dramatiquement ignorée, que nous enseigne la Bible, à savoir que le monde extérieur est l'objectivation du monde intérieur de l'humanité », pour souligner que « si nous ne travaillons pas à la transformation de ce monde intérieur, à la restauration de la terre intérieure de l'Homme, tout ce que nous tenterons de mettre en place pour notre planète Terre restera [...] inopérant » (Souzenelle, trilogies). Les mêmes appels au renouvellement, à la transformation intérieure et à la réorientation du désir sont portés par des théologiens et membres des communautés religieuses des autres grandes religions.

Dans ce processus d'écologisation du religieux, il convient de souligner le rôle des courants ésotériques occidentaux. Un des critères constitutifs de l'ésotérisme occidental est, selon Antoine Faivre (1986), l'idée de « Nature vivante ». Il faut sans doute voir dans la théosophie et la philosophie de la nature pré-romantique et romantique les racines philosophiques d'une écospiritualité de type ésotérique : « De Paracelse à Jakob Böhme [...], il s'agit moins de se résigner à l'état d'homme-créature que d'exalter la mission créatrice de l'*anthropos déchu* mais éternel ; moins d'évoquer une divinité lointaine et immuable que de connaître personnellement un Dieu plongé dans la Nature, qui a partie liée avec elle, y participe de mille manières » (Faivre, 1996, p. 25). Les *Naturphilosophen* s'attachent à effacer le gouffre qui sépare Dieu de la Nature ou de l'homme en pointant l'identité de la Nature et de l'Esprit ; la Nature tout entière est pour eux « un vivant tissu de correspondances à déchiffrer » (Faivre, 1996, p. 16-17) grâce à la méditation, à l'écoute attentive, respectueuse et consciente, du grand Livre de la Nature. La poétique de la nature* joue un rôle particulier à cet égard, comme en témoigne par exemple Friedrich Hölderlin, qui nous appelle à « habiter le monde en poète³ », ou Johann Wolfgang von Goethe, qui nous invite à remonter à l'Idée de la plante (Goethe, 1964 [1790]) ou de l'animal qui est en nous, seuls êtres de nature à être capables d'accéder à cette « sur-nature ».

L'ésotérisme inclut une autre dimension, celle de l'occultisme : « En effet, dès lors que l'ésotérisme intègre dans sa praxis spirituelle tout l'univers, c'est-à-dire la nature entière, visible et invisible, il n'est pas surprenant de le voir déboucher sur des pratiques très concrètes » (Faivre, 1986, p. 28). Citons les sciences divinatoires (astrologie, cartomancie...), l'alchimie, la magie sous toutes ses formes. Ces différentes branches de l'occultisme occidental cherchent à percevoir la partie cachée, occulte, de la nature, en découvrant des correspondances, des analogies cosmiques et divines. Ainsi, l'appréhension de la nature repose chez Rudolf Steiner sur une véritable « science de l'occulte » révélant des correspondances entre les plantes, le corps humain, les planètes, etc. Citons un exemple concret, celui de l'ortie. Pour Rudolf Steiner, il s'agit d'une plante martienne :

« Or, quels sont les attributs de Mars dans son principe actif, évoqués par toutes les traditions alchimiques ou astrologiques ? L'ardeur belliqueuse, le sang, le fer, la couleur rouge... Nous retrouvons dans l'ortie cette agressivité qui rougit notre peau en la piquant et active la circulation du sang. Par ailleurs, l'analyse chimique de la plante révèle sa teneur élevée en fer. Dans sa forme même, l'ortie exprime l'influence des forces attribuées à Mars. Ses feuilles pointues, coupées à angles vifs, sa génération "spontanée" pourrait-on dire, à proximité des tas de ferraille, montrent ses affinités avec ce métal » (Desbrosses, 2014 [1987], p. 153).

L'anthroposophie est surtout connue aujourd'hui pour ses applications concrètes dans le domaine de l'agriculture biodynamique (certification Demeter). Théorisée par Rudolf Steiner en 1924, la biodynamie repose sur une vision qualitative et globale de la nature ; elle

³ « *Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt / Der Mensch auf dieser Erde* » (poème « *In lieblicher Bläue* ») (Hölderlin, 1951 [1808]).

remplace les produits chimiques par des préparations d'origine organique (à base d'ortie, de fougère, etc.) et accorde une attention particulière aux cycles lunaires et planétaires (« calendrier des semis »).

Au sein des nouveaux mouvements religieux qui constituent une vaste nébuleuse mystique-ésotérique et Nouvel Âge depuis la fin des années 1960, des voix s'élèvent pour critiquer le rapport à la nature du christianisme et intégrer l'apport des doctrines orientales, qui n'auraient pas scindé nature et culture. L'intérêt pour les religions et pratiques orientales – bouddhisme, yoga et hindouisme, taoïsme, *feng shui*, médecine chinoise, *shiatsu*... – tient à leur conception globale de l'être humain en tant que corps, âme et esprit. La mouvance *New Age* se caractérise par une « religion écologique » fondée non pas sur un Dieu transcendant, extérieur à la nature, mais sur la nature elle-même en tant que principe créateur (Mynarek, 1986). C'est une « religion de la nature » ou une « mystique de la nature » prônant l'*unio mystica* avec le divin compris comme énergie cosmique universelle. Non seulement les doctrines orientales ont nourri cette religion syncrétique et holistique, fondée sur une sorte de transcendance immanente, mais également les religions de la terre et les mythologies antiques, notamment matriarcales, comme le culte de la Déesse-Terre Gaïa.

L'engouement pour ces cultes païens est à rapprocher de la fascination pour la relation à la nature des peuples dits premiers (voir aussi la notice Écocide*) – lesquels jouissent largement, en Occident, de la réputation d'avoir su préserver une symbiose entre l'homme et la nature (Barbadoro, Nattero, 2006). Ainsi, la Fondation pour l'écospiritualité (*Ecospirituality Foundation*) a été constituée en 2000 en tant qu'organisation non lucrative « pour divulguer et promouvoir l'idée écospirituelle de la réalisation d'un rapport harmonieux de l'individu avec ce qui l'entoure sur la base d'une expérience personnelle interne ». Cette ONG « soutient la protection des droits civils et la sauvegarde des divers patrimoines culturels des peuples natifs, à dire vrai des Peuples naturels et des minorités ethniques de la planète, afin qu'ils puissent constituer une contribution au patrimoine de l'expérience et celui spirituel de toute l'humanité⁴ ». Une des premières actions de cette fondation, menée en relation avec la Commission pour les droits de l'homme des Nations Unies, a concerné le *Mount Graham*, la montagne sacrée des Apaches. Dans ce contexte, les religions des peuples premiers, comme le chamanisme et l'animisme, qui sont généralement de nature panthéiste et incluent un culte de la Terre, font l'objet d'un regain d'intérêt dans les milieux *New Age* et suscitent l'émergence de nouvelles formes de « religions de la Terre », comme le néodruidisme ou le néo-chamanisme.

Spiritualisation de l'écologie

Parallèlement à cette écologisation du religieux, on assiste depuis les années 1980 à une spiritualisation croissante de l'écologie. De nombreuses voix s'élèvent pour dépasser le dualisme nature / culture, l'idée d'une nature-objet-ressource et le paradigme dominant de l'anthropocentrisme ; il s'agit de reconnaître une valeur intrinsèque, et donc des droits, à la nature, qui devient désormais sujet. En invitant l'homme à renouer avec son milieu de vie non-humain et à ré-habiter la Terre en communion avec elle et non contre elle, un certain nombre d'intellectuels et d'écologistes militants semblent vouloir intégrer une dimension spirituelle dans l'écologie.

L'hypothèse Gaïa, selon laquelle la Terre serait un être vivant, un vaste système naturel, dynamique et autorégulé, incluant la biosphère et favorisant la vie, témoigne – comme l'indique la référence à « Gaïa », le nom de la déesse de la mythologie grecque personnifiant la Terre – de l'influence des religions de la terre. Plusieurs universitaires ont

⁴ <http://www.eco-spirituality.org>. Consulté le 21/08/2015.

souligné la teneur religieuse de cette théorie. Certains considèrent que James Lovelock cherche à retrouver dans cette vision de la nature (d'ailleurs contestée sur le plan scientifique) une union mystique avec la Terre-Mère (Primavesi, 2003). D'autres rapprochent les théories Gaïa (ainsi que l'écologie radicale dans son ensemble) du néopaganisme, dont l'une des caractéristiques serait le panthéisme, à savoir l'idée d'une communion avec la nature, avec la Terre en tant qu'entité spirituelle (Cahuzac, François, 2013).

L'approche écospirituelle imprègne également l'éthique environnementale*, qui devient une discipline académique aux États-Unis au début des années 1970. D'aucuns se demandent si, en accordant une valeur en soi – intrinsèque ou morale – à la nature, elle ne contribue pas à la sacraliser (Hurand, Larrère, 2014). Elle semble en tout cas marquée par la recherche d'une sagesse, d'une écosophie*, et comme toute éthique vécue, elle interpelle chaque personne dans l'intimité de son rapport au monde. En ceci, elle serait sans doute incomplète sans un horizon spirituel. D'après le philosophe américain Holmes Rolston, « la vue de la Terre depuis l'espace délivre en tant que telle un impératif éthique, et elle est apparentée, en ce sens, à une expérience épiphanique, c'est-à-dire la révélation d'une transcendance qui inspire un sentiment de crainte respectueuse mêlée d'admiration – ce sentiment paralysant d'être dépassé par une puissance créatrice supérieure, qui nous enveloppe en nous assignant une position au sein de la création ». Cette révélation « donne l'impulsion au mouvement de conversion intérieure qui conduit, selon les mots de saint Paul, à “se dépouiller du vieil homme” (les oripeaux du maître et possesseur) et à “revêtir l'homme nouveau” (la figure du protecteur et du gardien bienveillant de la création » (Afeissa, 2009, p. 19).

Différente de l'éthique environnementale, l'écologie profonde du norvégien Arne Naess est une écosophie* holiste et biocentrique, développée à la fin des années 1970, notamment à partir de l'éthique spinoziste et de l'éthique non violente de Gandhi (*ahimsa*) ; elle pose que toutes les espèces sont dotées d'un droit à l'existence égal et que l'existence de chaque espèce est une fin en soi : « Le bien-être et l'épanouissement de la vie humaine et non-humaine sur Terre ont une valeur intrinsèque (en eux-mêmes). Ces valeurs sont indépendantes de l'utilité que peut représenter le monde non-humain pour nos intérêts humains » (Naess, 2012 [1976]). Pour certains intellectuels, l'écologie profonde s'apparente à la religion en ce qu'elle repose sur un « culte de la vie » et « en vient à considérer la biosphère comme une entité quasi divine, infiniment plus élevée que toute réalité individuelle, humaine ou non-humaine » (Ferry, 1992). D'autres la considèrent comme une religion de type gnostique accordant une grande importance à l'« auto-réalisation » et imprégnée d'un sacré ésotérique (Filoramo, 1992), voire comme une forme de néopaganisme fondée sur la sacralisation de la nature (Cahuzac, François, 2013).

Sujet, et même sujet de droit (voir la notice Droit de l'environnement*), la nature doit aussi l'être pour le philosophe Michel Serres, qui l'estime comptable d'une déclaration universelle des droits de la nature (Serres, 1992). La terre a, selon lui, besoin de la sagesse de l'homme, et il est urgent, face à la menace de mort collective, que l'humanité passe, à l'instar du contrat social, un contrat tacite avec les objets inertes et les êtres vivants (en bref, tout ce qu'on appelle la nature) pour les déclarer sujets de droit ; ainsi seulement pourrait être fait justice à la nature. C'est que la terre, par ses limites et sa vulnérabilité, devient l'horizon commun aux êtres humains ; elle est ce qui les relie. Cette perspective d'une relation symbiotique inédite entre l'humanité et la planète Terre semble bien relever d'un projet spirituel.

Dix ans plus tard, un autre penseur français, le philosophe des sciences Jean-Pierre Dupuy, constate notre incapacité à penser la catastrophe (*Pour un catastrophisme éclairé*, 2002) et met au jour l'illusion de la gestion optimale des risques. Influencé à la fois par la théorie mimétique du philosophe français René Girard (*La violence et le sacré*, 1972) et par

l'éthique de la responsabilité du philosophe allemand Hans Jonas, selon lequel seule une ascèse de la modération peut permettre à l'humanité d'éviter les catastrophes environnementales rendues possibles par la technique (*Le principe responsabilité*, 1979), Jean-Pierre Dupuy juge indispensable que les sociétés humaines anticipent ces catastrophes afin qu'elles ne se produisent pas, en fixant des limites à l'extérieur d'elles-mêmes grâce à leur capacité d'« auto-transcendance ». Pour cela, le sacré – que pourtant nos sociétés modernes refoulent – serait indispensable en ce qu'il n'est pas discutable, venant d'un au-delà du social (*La marque du sacré*, 2009).

La question du sacré et de la spiritualité ne préoccupe pas seulement les milieux intellectuels, mais également les acteurs de terrain. Bien des écologistes intègrent une dimension spirituelle dans leurs pratiques militantes. Ainsi, le philosophe français d'origine algérienne Pierre Rabhi pratique l'agriculture biodynamique en Ardèche dans les années 1960, avant de s'impliquer dans le mouvement pour la décroissance et de créer en 2007 l'association *Colibris* visant à promouvoir un changement des modes de vie dans différents domaines (alimentation, habitat, déplacements...) grâce à des valeurs spirituelles comme la « sobriété heureuse » (Rabhi, 2010), le partage et l'entraide. Ces valeurs sont aussi au cœur du mouvement citoyen des *Incroyables comestibles* (*Incredible Edible*) venu du nord de l'Angleterre et arrivé depuis quelques années en France, qui vise à « transformer les villes en potagers géants », et à atteindre ainsi « l'autosuffisance alimentaire des territoires », notamment grâce à un rapprochement entre voisins⁵. Citons également le nom de José Bové, homme politique et syndicaliste agricole impliqué dans le mouvement altermondialiste ; ses références premières sont Gandhi, Lanza del Vasto, Martin Luther King et Henry David Thoreau, qui représentent tous pour lui des grandes figures de la non-violence et de la simplicité volontaire (Comte-Sponville *et al.*, 2006 [2002], p. 67-71).

Limites et critiques du rapprochement entre écologie et spiritualité

Évoquons pour finir les limites et les critiques des tentatives de rapprochement entre écologie et spiritualité que nous avons brièvement exposées. L'Église catholique, bien que convaincue des interactions permanentes entre l'homme et la nature, rejette le biocentrisme. Selon Jean-Paul II, « placer le bien de l'être humain au centre de l'attention à l'égard de l'environnement est en réalité la manière la plus sûre de sauvegarder la création » et revient à stimuler « la responsabilité de chacun en ce qui concerne les ressources naturelles et leur usage judicieux » (message pour la Journée mondiale de la Paix, 1^{er} janvier 1999). Presque dix ans plus tard, Benoît XVI souhaite « l'adoption d'un modèle de développement basé sur le caractère central de l'être humain, sur la promotion et le partage du bien commun, sur la responsabilité, sur la conscience d'un changement nécessaire des styles de vie et sur la prudence, vertu qui indique les actes à accomplir aujourd'hui en prévision de ce qui peut arriver demain » ; pour lui, la technique s'inscrit « dans la mission de “cultiver et de garder la terre” (*Genèse*, 2, 15) » (message pour la Journée mondiale de la Paix, 1^{er} janvier 2008). On est bien loin, ici, du point de vue de l'écologie profonde*, qui reproche à l'Église catholique son anthropocentrisme.

Les milieux rationalistes sont très critiques envers l'écologie profonde* et l'écospiritualité*. Ils pointent le danger d'un éloignement de l'héritage des Lumières et de l'objectivité scientifique, ainsi que celui d'une régression vers une religion obscurantiste, jouant sur la culpabilité et la crainte. En raison de son refus de la modernité technicienne occidentale, l'écologie a souvent été considérée comme l'héritière du romantisme plutôt que des Lumières ; ses liens inextricables avec la politique, la religion et l'ésotérisme ont été

⁵ <http://www.incredible-edible.info>. Consulté le 21/08/2015.

soulignés. On a notamment montré comment les idées romantiques de communion avec l'origine et de nature vierge et pure (ce que les rationalistes appellent le « fantasme rousseauiste » ou « l'illusion du retour à l'état de nature ») – par exemple, la représentation de la forêt comme belle communauté harmonieuse telle qu'on peut la trouver dans la mythologie germanique ou chez des poètes romantiques allemands comme Joseph von Eichendorff (1788-1857) – ont pu être récupérées par une idéologie réactionnaire, voire raciste (Lekan, 2004 ; Wilson, 2012).

D'aucuns voient les prémisses de ce discours romantique antimoderne dans les mouvements de réforme de la vie (*Lebensreform*) qui se développèrent en Allemagne à partir de la fin du XIX^e siècle, cherchant à renouveler les modes de vie dans des domaines aussi variés que l'alimentation (végétarisme, nourriture saine et biologique...), l'habitat (cités-jardins, artisanat...), la médecine (naturisme, naturopathie*...), etc. Les liens de ces pratiques avec le mouvement *völkisch* ont été soulignés (Puschner, Schmitz, Ulbricht, 1999) ; cette nébuleuse intellectuelle active dans l'Allemagne wilhelminienne se caractérise par une idéalisation du passé médiéval germanique, une idéologie raciste et antisémite, le refus de la modernité et le culte de la jeunesse⁶ :

« [...] Les hippies / membres des contre-cultures des années 1970, à l'origine de la structuration politique de l'écologie, ont récupéré un certain nombre de pratiques provenant des *völkisch* [...]. L'imaginaire véhiculé par ce mode de vie parcimonieux, ou frugal, et antimoderne, s'inscrit dans un imaginaire conservateur, voire réactionnaire dans la mesure où il promeut un mode de vie traditionnel largement idéalisé » (Cahuzac, François, 2013, p. 71).

L'enracinement régional et local des communautés rurales, l'importance de valeurs conservatrices comme le sol, le sang, la terre, la famille, et l'idée d'une naturalité de l'ordre social, ont suscité la méfiance en raison des dérives xénophobes et communautaristes qu'ils ont pu entraîner quand le repli identitaire était trop fort. De manière générale, la mouvance écospirituelle est suspectée de dérives idéologiques vers l'écofascisme, l'extrême-droite et la droite radicale. Le philosophe français Luc Ferry voit dans la pensée écologiste moderne, en particulier l'écologie profonde, un antihumanisme « guidé par la haine de la modernité », qu'il compare au romantisme et à l'attitude du nazisme à l'égard de la nature :

« C'est la hantise d'en finir avec l'humanisme qui s'affirme de façon parfois névrotique, au point que l'on peut dire de l'écologie profonde qu'elle plonge certaines de ses racines dans le nazisme. Les thèses philosophiques qui sous-tendent les législations nazies (de protection des animaux) recoupent souvent celles que développera la *deep ecology* : dans les deux cas, c'est à une même représentation romantique et / ou sentimentale des rapports de la nature et de la culture que nous avons affaire, liée à une commune revalorisation de l'état sauvage contre celui de la "prétendue" civilisation » (Ferry, 1992, p. 185).

Les dérives sectaires du « mysticisme écologico-religieux » ont également été dénoncées. À partir des années 1970 se créent dans la mouvance *New Age* différents groupes plus ou moins sectaires⁷ qui proposent, pêle-mêle, travail de la terre, cultes de Gaïa, communication avec les esprits des plantes, *feng shui* et pratiques néochamaniques (pour ne citer que quelques exemples) ; ils sont largement critiqués pour leur idéologie alliant

⁶ Voir à ce sujet la notice relative aux origines germaniques de l'écologie politique*.

⁷ Aux deux extrêmes, on peut citer la secte Écoovie, une coopérative de vie écologique fondée en 1978 par un Canadien, « Piel », connu pour exploiter de manière éhontée ses adeptes, et une communauté tout à fait respectable, d'inspiration anthroposophique, la Fondation Findhorn, créée en Écosse par Peter et Eileen Caddy ainsi que Dorothy Maclean, enregistrée officiellement en tant qu'association en 1972 et reconnue en tant qu'ONG en 1997 ; cette fondation, qui mène un projet d'écovillage, se présente actuellement comme « un centre d'éducation spirituelle et holistique vivant et travaillant en collaboration étroite avec les autres organisations et individus qui composent la communauté », <http://www.findhorn.org>. Consulté le 21/08/2015.

ésotérisme, occultisme et écologie. À partir des années 1990, ces critiques proviennent d'écologistes militants de gauche comme Jutta Ditzfurth⁸ – co-fondatrice du parti *Die Grünen* en Allemagne (Ditzfurth, 1996) – et de certains intellectuels qui voient dans les penchants ésotériques de l'écologie les prémisses d'un « écofascisme » (Biehl, Staudenmaier, 1995 ; Geden, 1996 ; Barth, 2006). Ces travaux cherchent en général à démontrer les liens de ces communautés avec une idéologie *völkisch*, conservatrice et raciste.

Conclusion

Ainsi, l'écospiritualité est un concept diffus qui recouvre un large spectre de discours dont l'enjeu est toujours de montrer que la crise écologique est une crise des valeurs (Bourg, Roch, 2010), d'essence spirituelle, et que, par conséquent, la réponse à apporter ne peut pas être seulement d'ordre technique et matériel, mais relève avant tout d'une dimension spirituelle au sens large, d'une « écologie intérieure », d'une prise de conscience liée au sens de la vie, de l'Autre, du sacré. Quelles que soient les formes prises par l'écologisation du religieux – d'un christianisme écologique aux religions de la terre néo-païennes, en passant par le simple besoin de se relier à soi-même, aux autres, à la nature et au cosmos – et par la spiritualisation de l'écologie – des théories Gaïa au contrat naturel, en passant par l'écologie profonde –, elles ont toutes en commun une prise de conscience environnementale reposant sur la sacralisation de nos rapports à la nature et l'existence d'un lien cosmique entre les êtres vivants et leur environnement. Bien que cette approche fasse l'objet de critiques aussi bien de la part des milieux religieux – qui lui reprochent de faire passer l'homme après la nature –, que des milieux scientifiques – qui la suspectent d'antihumanisme, d'irrationalisme et d'obscurantisme, voire de dérives idéologiques, totalitaires ou sectaires –, elle connaît à l'heure actuelle un retentissement certain qui s'explique sans doute, dans le contexte de la mondialisation, de la sécularisation, des menaces environnementales de plus en plus sérieuses et de l'éclipse des utopies sociales, par le besoin de réenchanter le monde.

Bibliographie

- AFEISSA Hicham-Stéphane, *Écosophies. La philosophie à l'épreuve de l'écologie*, Paris, Éditions MF, 2009.
- ARNOULD Jacques, « Les racines historiques de notre crise écologique », *Pardès*, 39, 2005, p. 211-219.
- BARBADORO Giancarlo, NATTERO Rosalba, *Les peuples naturels et l'écospiritualité*, Bâle, Triskel, 2006.
- BARTH Claudia, *Über alles in der Welt. Esoterik und Leitkultur. Eine Einführung in die Kritik irrationaler Welterklärungen*, Aschaffenburg, Alibri, 2006.
- BATESON Gregory, *Steps to an Ecology of Mind : Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, Chicago, University of Chicago Press, 1972.
- BERRY Thomas, *The Dream of the Earth*, San Francisco, Sierra Club, 1988.
- BIEHL Janet, STAUDENMAIER Peter, *Ecofascism. Lessons from the German Experience*, Edinburgh, AK Press, 1995.
- BOURG Dominique, ROCH Philippe (dir.), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève, Labor et Fides, 2010.

⁸ Jutta Ditzfurth accuse d'« écofascisme » l'anthroposophie ainsi que diverses communautés proposant un mode de vie alternatif axé sur la préservation de l'environnement, comme le *Zentrum für experimentelle Gesellschaftsordnung* (Centre pour un ordre social expérimental) fondé en 1991 par le psychologue allemand Dieter Duhm.

- CAHUZAC Yannick, FRANÇOIS Stéphane, « Panthéisme, néopaganisme et antichristianisme dans l'écologie radicale », *Politica Hermetica*, 27, 2013, p. 53-72.
- CHONE Aurélie, « Les fondements de l'écologie spirituelle chez Rudolf Steiner », *Politica Hermetica*, 27, 2013, p. 15-35.
- COMTE-SPONVILLE André, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel, 2006.
- COMTE-SPONVILLE André, JACQUARD Albert, MONOD Théodore, PELT Jean-Marie, RABHI Pierre, SOUZENELLE (DE) Annick, *Écologie et spiritualité*, Paris, Albin Michel, 2006 [2002].
- DEL VASTO Lanza, *Éloge de la vie simple*, Paris, Denoël, 1945.
- DESBROSSES Philippe, *Nous redeviendrons paysans*, Escalquens, Éditions Dangles, 2014 [1987].
- DITFURTH Jutta, *Entspannt in die Barbarei. Esoterik, (Öko-)Faschismus und Biozentrismus*, Hamburg, Konkret-Literatur-Verlag, 1996.
- DREWERMANN Eugen, *Le progrès meurtrier. La destruction de la nature et de l'être humain à la lumière de l'héritage du christianisme*, Paris, Stock, 1983.
- DUPUY Jean-Pierre, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.
- DUPUY Jean-Pierre, *La marque du sacré*, Paris, Éditions Carnets Nord, 2009.
- EGGER Michel Maxime, *La terre comme soi-même. Repères pour une écospiritualité*, Genève, Labor et Fides, 2012.
- FAIVRE Antoine, *Accès de l'ésotérisme occidental*, Paris, Gallimard, 1986.
- FAIVRE Antoine, *Philosophie de la nature. Physique sacrée (XVIII^e-XIX^e siècles)*, Paris, Albin Michel, 1996.
- FERRY Luc, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1992.
- FIORAMO Giovanni, « Métamorphoses d'Hermès. Le sacré ésotérique de l'écologie profonde », in : Hervieu-Léger Danièle (dir.), *Religion et écologie*, Paris, Éditions du Cerf, 1992, p. 137-150.
- GEDEN Oliver, *Rechte Ökologie, Umweltschutz zwischen Emanzipation und Faschismus*, Berlin, Elefant Press, 1996.
- GIRARD René, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.
- GOETHE (VON) Johann Wolfgang, *Die Schriften zur Naturwissenschaft. Aufsätze, Fragmente, Studien zur Morphologie*, Dorothea Kuhn, Band 10, Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 1964.
- HAYDEN Tom, *The Lost Gospel of the Earth*, San Francisco, Sierra Club, 1996.
- HÖLDERLIN Friedrich, *Sämtliche Werke*, t. 2, Friedrich Beißner, Gedichte nach 1800, Stuttgart, 1951.
- HURAND Bérengère, LARRERE Catherine (dir.), *Y-a-t-il du sacré dans la nature ?*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014.
- JONAS Hans, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.
- KRISTOF-LARDET Christine (dir.), *Écologie, spiritualité : la rencontre des sages visionnaires au chevet de la planète*, Gap, Éditions Yves Michel, 2007.
- LEKAN Thomas M., *Imagining the Nation in Nature. Landscape Preservation and German Identity, 1885-1945*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.
- LOVELOCK James, *La terre est un être vivant*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2000.
- MARSH George Perkins, *Man and Nature ; Or, Physical Geography as Modified by Human Action*, C. Scribner, 1864.
- MYNAREK Hubertus, *Ökologische Religion. Ein neues Verständnis der Natur*, München, Goldmann, 1986.

- NAESS Arne, *Écologie, communauté et style de vie*, Paris, Éditions Dehors, 2012 [1976] (2^e éd., trad. fr. par Hicham-Stéphane Afeissa).
- PIGUET Frédéric Paul (dir.), *Approches spirituelles de l'écologie*, Paris, Éditions Charles Leopold Mayer, 2003.
- PRIMAVESI Anne, *Gaia's Gift : Earth, Ourselves, and God after Copernicus*, London-New York, Routledge, 2003.
- PUSCHNER Uwe, SCHMITZ Walter, ULBRICHT Justus H., *Handbuch zur "Völkischen Bewegung" 1871-1918*, München, Saur, 1999.
- RABHI Pierre, *Vers la sobriété heureuse*, Arles, Actes Sud, 2010.
- SERRES Michel, *Le contrat naturel*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1992.
- SOUZENELLE (DE) Annick, « Transformer notre cosmos intérieur pour sauver la Terre », www.trilogies.org. Consulté le 21/08/2015.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Le phénomène humain*, Paris, Éditions du Seuil, 1955.
- THOREAU Henry David, *Walden, ou la vie dans les bois*, Paris, Gallimard, coll. « L'Imaginaire », 1990 [1854].
- WHITE Lynn J', « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis », *Science*, 155 (3767), 1967, p. 1203-1207.
- WILSON Jeffrey K., *The German Forest : Nature, Identity, and the Contestation of a National Symbol, 1871-1914*, Toronto, University of Toronto Press, 2012.