ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

ARCHIVIO ISTITUZIONALE
DELLA RICERCA

Alma Mater Studiorum Università di Bologna
Archivio istituzionale della ricerca

Laudato si' : continuité et changement dans le magistère catholique sur l'écologie, l'économie et la vie humaine

This is the final peer-reviewed author's accepted manuscript (postprint) of the following publication:

Published Version:
Turina I. (2022). Laudato si' : continuité et changement dans le magistère catholique sur l'écologie, l'économie et la vie humaine. STUDIES IN RELIGION, 51(1), 26-41 [10.1177/0008429820980090].

Availability:
This version is available at: https://hdl.handle.net/11585/877548 since: 2022-03-07

Published:
DOI: http://doi.org/10.1177/0008429820980090

Terms of use:

Some rights reserved. The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (https://cris.unibo.it/).
When citing, please refer to the published version.

(Article begins on next page)

12 October 2024

Cet article est paru en 2022 dans la revue « Studies in Religion / Sciences Religieuses », vol. 51, n. 1, pp. 26-41. https://doi.org/10.1177/0008429820980090

Laudato si' : continuité et changement dans le magistère catholique sur l'écologie, l'économie et la vie humaine

Isacco Turina, *Université de Bologne, Italie*

Résumé : Tout en se situant dans le sillon du magistère de Paul VI, Jean-Paul II et Benoît XVI sur l'écologie, l'encyclique *Laudato si'* a soulevé, à sa publication en juin 2015, une marée de commentaires et de réactions qu'aux yeux de l'opinion publique internationale ont fait entrer pour la première fois l'église catholique dans les grands débats sur la crise de l'environnement. En fait *Laudato si'* se distingue par quelques innovations marquantes, qui ont trait notamment à la place faite aux pays du Sud, à la critique très nette des effets pervers de l'économie de marché, à la prise de position sur le réchauffement global et à l'ouverture œcuménique. Dans l'ensemble, ces éléments suggèrent de possibles lignes d'évolution du magistère catholique au XXIe siècle.

Abstract : While following the footsteps of the magisterium of Paul VI, John Paul II and Benedict XVI on ecology, the encyclical "Laudato si", upon its publication in June 2015, raised a tide of comments and reactions that, in the eyes of international public opinion, brought the Catholic Church into the major debates on the environmental crisis for the first time. In fact, "Laudato si" is distinguished by some striking innovations, which relate in particular to the place given to the countries of the South, to the very clear criticism of the perverse effects of the market economy, to the position taken on global warming and to the ecumenical opening. All in all, these elements suggest possible lines of evolution for the Catholic magisterium in the 21st century.

Mots-clés : *Laudato si'* ; écologie ; économie ; doctrine catholique ; pape François

Introduction

Dans cet article nous allons présenter quelques éléments d'analyse historique et critique sur l'engagement du magistère catholique en faveur de l'environnement. Si d'un côté nous allons nous concentrer sur la question de l'écologie, de l'autre

notre but est de montrer comment le thème de l'écologie s'est développé en lien et même en imbrication à d'autres aspects de la doctrine catholique, portant notamment sur l'économie et sur la vie humaine. En fait, ce n'est qu'en juin 2015, avec l'encyclique du pape François *Laudato si'*, que l'écologie trouve une place autonome parmi les documents issus de l'autorité vaticane et en particulier du magistère des papes. Avant cette date, l'attention pour ce que la doctrine appelle la « création » n'apparaissait qu'à l'intérieur de documents d'importance mineure, ou consacrés à la doctrine sociale en général.

Toutefois, l'environnement comme objet de discours du magistère n'a pas émergé d'un seul coup avec l'encyclique de 2015. Au contraire, il a eu une longue gestation qui date au moins du début des années 1970. Dans un premier temps nous allons revenir sur les étapes qui ont mené aux récentes prises de position du pape François sur ce thème. Nous proposons en particulier d'insérer la question écologique dans le cadre plus ample de la théologie du « monde », telle qu'elle s'est développée à partir de Vatican II. Dans un second temps, nous allons examiner de près les nouveautés que *Laudato si'* a introduit dans la doctrine sociale de l'Église en dépit de nombreux éléments de continuité.

La théologie du monde selon Vatican II

Vatican II a révolutionné la position de la théologie catholique vis-à-vis du « monde créé ». Tout au long du Moyen Age et de l'âge classique, la théologie et la spiritualité de l'Église ont considéré l'ici-bas comme un monde déchu duquel il fallait s'arracher afin de parvenir à un lien plus strict avec Dieu (Bulot, 2001). Dieu et le monde, en quelque sorte, semblaient deux domaines distincts et inconciliables. L'engagement dans le monde, en particulier, était prétendu éloigner les âmes de la connaissance et de l'intimité avec leur créateur.

L'objet de notre article n'est pas de retracer l'histoire de la doctrine du « refus du monde ». Il nous suffit de souligner que, dans cette histoire, Vatican II a représenté un changement majeur. Comme Jean Daniélou l'observait déjà en 1965, avec Vatican II la longue tradition du « mépris du monde » a été bouleversée et elle est passée du côté de l'hétérodoxie (Daniélou, 1965).

Les conséquences de ce passage sont toujours en cours. Depuis Vatican II le magistère est entré dans une ère qu'on pourrait définir « post-transcendante », où de

nouveaux objets de valeur sont forgés, qui ont leurs racines ici-bas, dans l'ordre mondain, plutôt que dans l'au-delà. Le plus important de ces objets jusqu'ici a probablement été la vie humaine, autour de laquelle la hiérarchie catholique a bâti un discours hypertrophique mais qui affiche des liens finalement assez faibles avec l'évangile et avec la tradition, et dans lequel les références à l'ordre transcendant sont presque absentes. La théologie de la création émerge donc dans le cadre d'une théologie et d'une spiritualité issues de Vatican II qui ont renversé l'ancien préjugé anti-mondain, ouvrant la voie à des évolutions doctrinales toujours en cours[1].

L'exploitation de la nature chez Paul VI et Jean-Paul II

Dans la doctrine catholique, comme dans l'opinion publique internationale, la prise de conscience des questions liées à l'écologie est allée de pair avec les alarmes, lancées par la communauté scientifique, concernant l'existence d'une crise environnementale globale due à l'action destructrice des activités humaines à l'échelle planétaire[2].

On peut constater que cette considération était encore absente à la fin des années 1960. En 1967, l'encyclique *Populorum progressio* semble donner raison à la célèbre accusation que l'historien Lynn White prononçait la même année contre le christianisme, coupable, selon l'auteur, d'avoir légitimé l'agression humaine de la nature sur la base du verset de la Genèse où Dieu commande au premier couple de dominer et subjuguer la terre. De fait, Paul VI parle par exemple de l'industrialisation en termes favorables : « Par l'application tenace de son intelligence et de son travail, l'homme arrache peu à peu ses secrets à la nature, tire de ses richesses un meilleur usage » (25).

---

[1] On pourrait justement objecter que le christianisme, religion incarnée par définition, s'est toujours reconnu des « racines ici-bas ». Cela est vrai surtout au niveau des dogmes et de l'exégèse qu'engagent la corporéité de Jésus (incarnation, eucharistie, transsubstantiation, contact physique dans le ministère de guérison, résurrection, etc.). Cependant, les axes principaux de la spiritualité des fidèles – ascèse, mysticisme, eschatologie – ont plutôt souligné la nécessité de transcender la condition naturelle pour accéder à une plus parfaite connaissance et communion avec Dieu (je remercie un lecteur anonyme de la revue pour avoir soulevé cette question).

[2] Pour d'autres analyses des prises de position de l'Église sur l'environnement, voir Keenan (2002) ; Landron (2008) ; Bertina et Carnac (2013) ; Turina (2013) ; Grésillon et Sajaloli (2015) ; Michelet (2016) ; Le Bot (2017) ; sur Jean-Paul II, Portier (2006 : 102–106).

Pourtant, les choses vont changer assez rapidement. En avril 1970, à l'Académie pontificale des sciences le chimiste Marini-Bettolo donne une longue intervention portant sur *La science et la protection de l'environnement* où il est question, entre autres, de l'hypothèse du réchauffement global (Marini-Bettolo, 1970). En novembre de la même année, en parlant à la FAO (Organisation des nations-unies pour l'alimentation et l'agriculture), Paul VI livre un message qui peut être lu comme la première rétractation publique de l'attitude traditionnelle envers la nature : « 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 (*Gen.* 1, 28). L'heure est maintenant venue pour lui de dominer sa domination, et cette entreprise nécessaire ne lui demande pas moins de courage et d'intrépidité que la conquête de la nature »[3].

Il répète son avertissement en 1971 dans *Octogesima adveniens* et surtout en 1972, à l'occasion de la première conférence de l'ONU à Stockholm sur les problèmes de l'environnement (Keenan, 2002). Paul VI envoie aux participants un message où il prône une « maîtrise de la croissance matérielle » et une « sage modération dans l'usage des nourritures terrestres », conscient du fait que « la capacité créatrice humaine ne portera de fruits vrais et durables que dans la mesure où l'homme respectera les lois qui régissent l'élan vital et la capacité de régénération de la nature ». Ces auspices s'inscrivent dans l'appel à une solidarité globale entre pays riches et pauvres pour un partage équitable des ressources de la planète.

À l'intérieur de l'œuvre monumentale de Jean-Paul II, l'écologie occupe une place finalement assez marginale et qui, de surcroît, « resta longtemps inaperçue » (Michelet, 2016). Le pape était conscient des risques liés à l'exploitation des ressources naturelles. Il les mentionne déjà dans sa première encyclique de 1979 en traitant des ambiguïtés et des dangers du progrès matériel (*Redemptor hominis*, 15–16). Cette même année, il proclame François d'Assise patron universel des écologistes. Mais c'est surtout au tournant des années 1980 et 1990 qu'il se prononce sur ce sujet, en particulier dans les encycliques sociales *Sollicitudo rei socialis* de 1987 et *Centesimus annus* de 1991, et surtout dans le message pour la Journée mondiale de la paix 1990, qui reste son élaboration la plus complète à ce propos. Dans *Sollicitudo*, Karol Wojtyla met en garde contre les dangers liés à la

[3] On retrouvera ce texte, avec de nombreux autres, dans l'anthologie éditée par Thomas Michelet (2016).

pollution industrielle et à l'usage indiscriminé de ressources naturelles non renouvelables (34).

Toutefois, à la lecture de l'ensemble de ces documents on a l'impression que le pape cherche toujours à dénier toute autonomie à la question écologique, en la ramenant dans le cadre d'une morale catholique qui a comme centre l'homme – conçu selon les lignes de la théologie thomiste – et la famille. Jamais il ne traite de la sauvegarde de l'environnement sans revenir immédiatement après aux principes qui lui sont chers, en particulier le respect de la vie humaine.

Dans cette perspective, il faudrait peut-être lire la proposition d'une « écologie humaine »[4] avancée dans *Centesimus annus*, comme une *limitation* de la portée des revendications écologistes. La preuve en est que, selon le pape, « la première structure fondamentale pour une écologie humaine est *la famille*… fondée sur le mariage » et conçue comme « le sanctuaire de la vie ». Le discours du cardinal Sodano, légat du Saint-Siège à la conférence sur la terre de Rio de Janeiro en 1992, confirme cette orientation. Cette intervention révèle par exemple la critique de l'Église vis-à-vis de toute politique de développement durable qui pourrait légitimer des mesures de contrôles des naissances dans les pays du Tiers Monde.

Dans l'ensemble on peut conclure que les problèmes écologiques, sans être ignorés, occupent toutefois une place secondaire dans le magistère de Wojtyla. Plusieurs raisons ont probablement contribué à cette marginalité, et d'abord la perspective fortement anthropocentriste de Jean-Paul II, qui visait à mettre au centre de l'action de l'Église l'être humain et qui donc pouvait craindre le penchant ouvertement anti-anthropocentriste d'une partie du mouvement écologiste. En outre, les positions de gauche et laïques du même mouvement en Europe (par exemple les partis verts) ont suscité une certaine défiance de la part du pape[5].

---

[4] Pour une analyse approfondie du concept d'écologie humaine et de son rôle dans l'engagement social et politique de l'Église, voir Bertina et Carnac (2013).

[5] « Aucun mouvement écologique n'est à prendre au sérieux s'il ferme les yeux sur les mauvais traitements et l'extermination d'un nombre incalculable d'enfants viables dans le sein de leur mère », affirmait le pape dans une homélie à Münster le 1 mai 1987.

Économie et écologie

Pour mieux comprendre l'attitude du magistère envers l'écologie, il est utile de considérer son rapport avec l'économie. Certains auteurs, comme Émile Poulat (1987) et Giacomo Costa (2001), ont reproché au magistère son ignorance ou presque, de l'économie comme facteur central de la vie sociale[6]. D'autres ont insisté sur le fait que, avec Jean-Paul II, la doctrine sociale aurait embrassé le parti du libre marché, en reconnaissant ses bienfaits pour le progrès social (Novak, 1993 ; Gregg, 2004). Pourtant, comme le souligne Philippe Portier (2006), si Wojtyla a accepté l'économie d'entreprise comme un facteur pouvant améliorer les conditions de vie des populations, il n'a pas pour autant souscrit aux postulats de l'individualisme économique, ni à ceux de l'autonomie de l'économie par rapport à la morale. Nous pouvons souligner certains points de contacts entre les positions de la doctrine sociale en matière d'économie et sa prise en compte de l'écologie.

Le discours du magistère sur l'écologie s'insère en effet dans la tradition de la doctrine sociale. Un des piliers de cette doctrine, proclamé déjà en 1891 dans *Rerum novarum*, concerne la destination universelle des biens de ce monde. Or, ce principe se trouve réaffirmé dans les différents documents qui parlent d'écologie. C'est sur cette base que le magistère fonde sa prétention à intervenir dans la matière, et c'est à partir de la nécessité de le défendre qu'il construit sa propre définition du problème et donne des conseils pour sa gestion. Dans le message de 1972, Paul VI liait déjà le principe de la destination universelle des biens à l'écologie : « le milieu ambiant (...) n'est pas une *res nullius*, la propriété de personne, mais la *res omnium*, un patrimoine de l'humanité ». À partir de cette intuition, qui attribue un droit de cité à la question écologique dans la théologie catholique (en tant que volet de la doctrine sociale), la nature sera toujours envisagée par le magistère comme l'œuvre de Dieu, expressément créée pour servir à l'humanité toute entière, y compris les générations futures. D'où le devoir, à chaque fois réitéré, de la préserver soit comme œuvre de Dieu, soit comme propriété de l'humanité toute entière, que nul n'aurait le droit d'abîmer.

Pourtant, dans le magistère de Paul VI le lien entre économie et écologie parait encore assez faible. Il souffre du défaut d'analyse détaillée sur les causes de la

[6] Comme Poulat le précise, il existe cependant depuis longtemps une réflexion sur l'économie de la part d'organisations et de théologiens catholiques (Laurent, 2006 ; Almodovar et Teixeira, 2008 ; Finn, 2010).

crise environnementale et sur ses conséquences concrètes, notamment pour les populations les plus pauvres. Cette analyse s'étoffe avec Jean-Paul II, qui établit explicitement le rapport entre développement économique débridé et crise environnementale. Ainsi, s'il est vrai que, selon la thèse défendue par les auteurs cités plus haut, Wojtyla a été le premier pape à donner son assentiment au régime capitaliste juste après l'effondrement de l'économie soviétique, il est aussi connu pour ses critiques de la société de consommation (Costa, 2001).

En raison du fait que l'excès de consommation dans les pays occidentaux est une des causes principales de la crise écologique globale, il peut être utile de s'arrêter un moment sur cet argument. En effet, à partir du milieu du XXe siècle on observe dans le discours des papes un pessimisme croissant à l'égard de la sphère économique en général, et des conséquences du système capitaliste en particulier. En son temps, Pie XII avait prononcé des mots assez favorables à propos de l'augmentation de la consommation des classes moyennes et ouvrières, probablement comme prévention contre la diffusion de l'idéologie communiste[7]. Le concile Vatican II, dans *Gaudium et spes*, a développé une conception plutôt rationnelle et sécularisée de la sphère économique (Cavanaugh, 2015), inspirée, pourrait-on dire, d'un optimisme prudent. Ainsi, dans *Populorum progressio* (1967), Paul VI voyait certes dans l'économie globale la cause des inégalités entre Nord et Sud, mais il croyait en même temps que la solution du problème pouvait se trouver dans l'échange commercial, pourvu qu'il fût conduit avec une visée morale pour le bien-être des peuples les plus démunis. C'est surtout avec *Octogesima adveniens*, en 1971, que des doutes plus profonds émergent, notamment à propos des effets pervers de la consommation comme facteur qui contribue à la dérive matérialiste des sociétés occidentales (Marchi, 2013). Ces doutes seront repris et étayés par Jean-Paul II dans *Centesimus annus*[8].

---

[7] Voir par exemple l'allocution de 2 septembre 1955 à un groupe de pèlerins venus d'Espagne sur leurs scooters, où il livre un assez naïf éloge de ces véhicules: « Nous voudrions souligner le progrès évident que cela signifie, élevant le niveau de vie des couches sociales qui ne peuvent pas disposer de voitures plus chères mais qui, grâce à cette petite machine, pourront facilement se rendre à leur poste de travail loin, s'acquitteront mieux et plus commodément de leur profession ordinaire et, peut-être, même de leurs devoirs religieux » (notre traduction ; le discours est disponible en ligne dans le site du Vatican www.vatican.va). Selon Percy (2004), Pie XII est le pape qui aurait manifesté l'attitude la plus ouverte et bienveillante vers les entrepreneurs du secteur privé et le libre-échange.

[8] Pourtant, il y a plusieurs exemples d'engagement actif de groupes catholiques dans la sphère de la consommation (Landron, 2008 ; Chessel, 2015).

D'ailleurs, jusqu'aux années 1970 la dénonciation de la société de consommation était souvent l'apanage d'intellectuels de tradition marxiste comme Adorno, Marcuse, Pasolini. C'était donc un argument assez douteux aux yeux du magistère. Après la marginalisation de ces voix dans les débats publics au cours des années 1980, Jean-Paul II forge un discours proprement catholique et intransigeant de critique de la société de consommation et de son matérialisme, à l'intérieur duquel une place est faite aux problèmes de l'environnement : « À côté du problème de la consommation, la question de l'écologie, qui lui est étroitement connexe, inspire autant d'inquiétude » (*Centesimus annus*, 37).

Son successeur Benoît XVI a formulé son point de vue sur l'écologie à partir de ce discours wojtylien d'un côté, et de l'autre d'une conscience plus nette du rapport entre économie et éthique, que la récente crise économique mondiale a porté à l'attention du public international. En fait, dans l'encyclique de 2009 *Caritas in veritate* il traite de cette thématique dans une section axée sur la *business ethics* et la coopération internationale. La nouveauté principale de son approche concerne la mention spécifique des asymétries et des conflits liés à l'accaparement des ressources énergétiques non renouvelables (49). Il est en outre le premier pape à affirmer ouvertement que « *L'Église a une responsabilité envers la création* et doit la faire valoir publiquement aussi » (51), rejoignant ainsi l'engagement d'autres églises chrétiennes, en premier lieu l'Église orthodoxe et le Conseil mondial des Églises. Pourtant, il affiche une attitude assez méfiante à l'égard des revendications concrètes des mouvements écologistes, suspectés de tendances néo-païennes (48).

Causes sociales et cause environnementale

Cette posture finalement assez prudente se trouve bouleversée par l'encyclique de François, le premier document de ce genre focalisé principalement sur l'écologie. À son propos, Michelet (2016) parle d'un « changement de paradigme » et observe : « Plus qu'un simple chapitre supplémentaire qui viendrait s'ajouter à un corpus doctrinal déjà constitué de la doctrine sociale de l'Église, la question écologique vient transformer cette dernière en profondeur et en modifie la définition »[9]. *Laudato si'* établit en effet une nouvelle synthèse entre critique du modèle ac-

[9] Le même auteur distingue trois générations d'encycliques sociales : la première se concentrait sur la question ouvrière ; la deuxième était focalisée sur la décolonisation ; enfin la troisième, inaugurée par

tuel de production et de consommation, doctrine sociale et conscience écologique, une synthèse que le pape emprunte en large partie à la théologie développée dans les pays du Sud du monde.

Déjà en 1988 la conférence des évêques des Philippines promulguait une lettre pastorale, *What is happening to our beautiful land*, qui est un plaidoyer passionné pour la sauvegarde de leur territoire exploité et pollué et qui établit le lien entre intégrité de la création et justice sociale. Mais ce n'est qu'au début des années 1990 qu'un véritable mouvement international va prendre forme autour de ces questions. À cette époque, la théologie de la libération intègre de plus en plus la critique écologiste, donnant vie à une véritable éco-théologie qui s'exprime notamment dans les œuvres du théologien brésilien Leonardo Boff (Martinez-Andrade, 2016). Alors qu'en Europe la question sociale et la question environnementale sont normalement perçues comme deux causes séparées, en Amérique latine comme dans d'autres régions du Sud elles sont, au contraire, strictement liées. La défense des populations pauvres, et surtout des groupes indigènes, passe en effet par la défense du territoire, menacé par l'exploitation des ressources naturelles de la part de grands propriétaires terriens et des multinationales du secteur agricole et minier (Turina, 2013 ; Picq, 2015). La destruction et l'expropriation du territoire profitent aux capitalistes – souvent étrangers – alors que les répercussions pèsent exclusivement sur les populations locales, dépourvues des ressources nécessaires pour résister à l'action agressive des grandes compagnies, souvent soutenues par les politiques néolibérales des gouvernements. En embrassant leur cause, des théologies critiques comme la théologie de la libération et la théologie féministe ont inscrit ces luttes sociales dans un paradigme religieux[10].

Cette démarche va à contre-courant de la perception dominante en Europe, où les luttes sociales en faveur des populations défavorisées n'ont que rarement partie liée avec les luttes pour l'environnement. Visant surtout les classes ouvrières,

---

Laudato si', fait sien le paradigme du développement durable (Michelet, 2016). Tout en reconnaissant la nouveauté de cet engagement, Crabbé (2016) souligne plutôt la continuité avec le magistère précédent et conclut : « *Laudato si'* n'est pas un grand texte mais un grand acte de leadership ».

[10] Cependant il ne faut pas oublier deux aspects. En premier lieu, il s'agit de théologies développées par des auteurs éduqués dans des universités d'Europe et des États-Unis et par des réseaux internationaux : cela est vrai pour la théologie de la libération (Tahar Chaouch, 2007) et pour la théologie éco-féministe, répandue en Amérique latine mais inspirée par des auteures étatsuniennes (Martinez-Andrade, 2016). En second lieu, le pluralisme des courants et des tendances est tel qu'il vaudrait mieux peut-être parler de « théologies de la libération » au pluriel (de Aquino, 2012).

l'idéologie de la gauche européenne « se concentrait sur des politiques de production et d'égalité dans le cadre de la croissance économique » (Markovits et Gorski, 1993 : 266). Des deux côtés du rideau de fer, les partis communistes sont donc arrivés avec difficulté à reconnaitre l'importance des revendications écologistes (Pryde, 1991 ; Gentili, 2002).

De plus, à quelques exceptions près, la théologie catholique européenne ne semble pas avoir repris à son compte la question écologique. D'une part, parce que les mouvements engagés sur ce front, y compris les partis verts, étaient largement laïcs. D'autre part, car l'on craignait probablement les dérives syncrétistes de certains mouvements spirituels holistes comme le Nouvel âge, qui mêlent spiritualité orientale et nouvelles formes de consommation occidentale, avec une attention aux rapports entre les êtres humains et la nature. En effet, tout se passe comme si, en Europe, les mouvements écologistes aussi bien que les théologiens avaient longtemps considéré que la cause de l'environnement pouvait être soit laïque, soit tributaire de religions orientales, mais qu'elle n'avait pas une véritable place à l'intérieur du rationalisme thomiste qui, depuis plus d'un siècle, représente le cadre officiel de la théologie catholique. À l'intérieur de ce cadre, la réflexion sur les rapports entre les humains et la nature s'arrêtait à la vieille formule de la domination – légitimée par Dieu – de l'homme sur les autres créatures, éventuellement tempérée pour éviter des risques à l'humanité, mais sans pourtant remettre en cause le postulat de la maitrise humaine sur le cosmos.

Laudato si' : éléments innovants

Si l'encyclique de François ne sort pas explicitement du rationalisme thomiste, elle ouvre cependant la porte à des évolutions. Le texte, long et complexe, semble aller dans plusieurs directions et traite d'arguments hétérogènes, tout en essayant de les ramener aux deux thèmes structurants de l'écologie et de la pauvreté. Notre interprétation sera ici limitée puisqu'elle se concentre sur la valeur et les conséquences *ad intra* de cette encyclique pour l'Église catholique. Sa réception par les différents publics extérieurs à l'Église mériterait une recherche en soi ; ici elle ne sera donc mentionnée qu'en passant.

Tout d'abord on peut observer que le magistère de François marque une nouvelle étape dans la dépréciation croissante de l'économie capitaliste par les papes : dès le début de son pontificat, il parle de l'économie de marché et du néolibéralisme

comme d'une idolâtrie (Cavanaugh, 2015). C'est cette idolâtrie qui entraîne en même temps la destruction de la nature et l'exploitation des pauvres. Ces deux aspects sont en continuité avec le magistère précédent, sauf que François développe, souligne et répète davantage des critiques qui demeuraient plutôt secondaires dans le discours public de ses prédécesseurs.

Deux nouveautés principales peuvent finalement être extraites de *Laudato si'* : la première concerne la place qui est faite aux théologies du Sud ; l'autre réside dans la fixation d'une orthodoxie catholique au sujet d'un argument aussi controversé que la crise de l'environnement. Or, ces deux nouveautés ont trait à des questions de légitimation internes à l'Église.

En effet, à notre avis l'innovation portée par ce document se situe d'abord au niveau des équilibres de légitimité. Elle marque l'entrée, dans le discours officiel de l'autorité centrale de l'Église, de perspectives théologiques – ainsi que sociales, culturelles, économiques etc. – élaborées à la périphérie de ce même pouvoir[11]. Le catholicisme d'Amérique latine – mais en général des pays du Sud –, jusqu'ici dominé par l'ancienne Église européenne, se trouve maintenant en position dominante. L'abondance de références aux travaux de conférences épiscopales de pays du tiers monde (Afrique du sud, Bolivie, Argentine, Philippines, Brésil, Paraguay) constitue un phénomène nouveau, dans une encyclique qui s'adresse au monde entier. D'ailleurs, le pape cite aussi des documents d'épiscopats de pays industrialisés mais qui sont géographiquement à la périphérie de l'Europe, comme le Japon, la Nouvelle-Zélande et le Canada. Dans l'ensemble, ces citations montrent que le contenu de l'encyclique n'est pas uniquement le fruit d'une théologie et d'une stratégie vaticanes, tel que c'était la norme avec les deux pontifes précédents. Le pape semble ici prendre au sérieux le principe de collégialité énoncé par Vatican II – c'est-à-dire l'autorité du collège des évêques avec le pape sur le monde entier (*Lumen Gentium*¸22) – qui jusqu'ici était demeuré à l'état de vœu.

Laudato si' signe aussi une forme de paix entre Rome et la théologie de la libération. Les condamnations des années 1980, promues par Jean-Paul II et Joseph Ratzinger à cause de la proximité de cette théologie avec le marxisme, semblent avoir fait leur temps : Leonardo Boff est une des références claires du texte

[11] Schneider (2015) a défini *Laudato si'* comme « la première encyclique du Tiers Monde, esquissée par un cardinal africain, Peter Turkson, et complété par un pape latino-américain » (notre traduction).

(l'expression « clameur de la terre... clameur des pauvres », au §49, est notamment le titre d'un de ses ouvrages) ; le pape cite aussi le jésuite argentin Juan Carlos Scannone (note 117). D'ailleurs, la démarche de François semble s'en tenir aux deux « intuitions centrales » de cette théologie : le primat de la praxis et la perspective du pauvre et de l'opprimé (de Aquino, 2012), auxquelles s'ajoute l'éco-théologie qui est devenue depuis les années 1990 une des « nouvelles frontières » de cette tradition (De Mori, 2014).

La première manifestation évidente de ce changement des équilibres internes de légitimité passe justement par l'affirmation nette de l'engagement de l'Église en faveur de l'environnement. Une telle prise de position n'allait pas de soi et les catholiques restent partagés sur l'argument. Aux États-Unis en particulier, mais aussi en Australie, il existe des lobbies de catholiques conservateurs opposés aux politiques environnementales, considérées comme des freins au libre marché. Comme beaucoup d'autres, ils se sont prononcés publiquement, critiquant prémisses et conclusions du document (Gregg, 2015 ; Henderson, 2015). À ce propos, il faut souligner que *Laudato si'* compte parmi les rares encycliques (*Pacem in terris*, *Humanae vitae*) qui ont suscité un débat très vif dans les médias du monde entier, avec des interventions non seulement à caractère religieux, mais surtout politique et scientifique.

La protection de l'environnement est en effet devenue un nœud complexe, au croisement de multiples perspectives. En entrant avec décision sur ce terrain, le pape assure au magistère de l'Église un public le plus vaste possible, qui va bien au-delà des catholiques. Sa légitimité à prendre la parole ne se fonde pas sur le droit naturel, comme chez Jean-Paul II et Benoît XVI, mais sur une urgence concrète qui menace notamment les populations plus pauvres et les générations futures. Ainsi, François sort du cadre de prudence qui avait caractérisé les déclarations de ses prédécesseurs en matière d'écologie, soutenu en cela par le consensus de la communauté scientifique internationale au sujet du réchauffement climatique [12].

D'ailleurs, plusieurs des arguments du pape ne sont pas originaux. Ils reprennent des points de vue qui circulent depuis longtemps dans la communauté scientifique

[12] L'Académie pontificale des sciences a probablement fait le relais entre le monde des savants et l'entourage du pape (Raven 2010 ; Dasgupta et al., 2015).

comme dans les milieux œcuméniques, la théologie de la libération et les mouvements sociaux écologistes. Mais en y ajoutant son autorité, le pape donne un label d'officialité à des convictions qui jusqu'ici n'étaient finalement que des opinions parmi d'autres à l'intérieur de l'Église. Surtout, en faisant sienne des préoccupations qui ne sont pas spécifiquement catholiques, cette encyclique jette des ponts vers le monde contemporain.

Ce choix va de pair avec le « style » du pontificat de François, notamment pour ce qui est des relations interreligieuses. Des thématiques comme l'écologie – ou la paix avant elle – peuvent en effet contribuer à bâtir un « œcuménisme par l'engagement », à l'époque même où le dialogue interreligieux par la théologie semble avoir fait son temps (Salvarani, 2015). C'est ainsi que trois paragraphes citent et reprennent l'œuvre du patriarche orthodoxe Bartholomée (7–9) tandis que François affirme sa volonté, dès l'ouverture de son encyclique « d'entrer en dialogue avec tous au sujet de notre maison commune » (3). C'est la première encyclique à parler favorablement du mouvement écologiste mondial (14, 166), tout en répétant les réserves de Jean-Paul II contre ceux qui s'attachent à défendre l'environnement mais ne se soucient pas autant de la vie humaine naissante[13] (136).

Laudato si' : lignes de contenu

François reprend la correspondance entre défense des pauvres et préservation de la nature qui était déjà présent chez ses prédécesseurs, mais il en fait l'axe principal du document : la nécessaire corrélation entre les deux causes, écologique et sociale, est le fil rouge qui traverse toute l'encyclique. Le pape souligne l'importance d'un regard depuis le Sud, puisqu'autrement l'évidence du destin commun des pauvres et de la nature risque d'échapper aux observateurs, même écologistes et bien intentionnés, qui vivent dans des pays riches (49).

L'encyclique se caractérise aussi pour la fréquence des références précises aux grandes problématiques environnementales et politiques. Entre autres, la produc-

[13] Pourtant, l'ouverture de François aux mouvements sociaux est évidente : il suffit de penser à la *Rencontre mondiale des mouvements populaires* qui a eu lieu au Vatican en octobre 2014 ou à l'invitation de l'activiste Naomi Klein à une conférence de présentation de *Laudato si'*, toujours au Vatican. En cela aussi, le pape semble suivre la tendance récente de la théologie de la libération à s'allier aux mouvements altermondialistes (De Mori, 2014).

tion de déchets (20–22), le réchauffement global (23–24), les OGM (134), la perte de biodiversité (32–41), les problèmes de l'urbanisme (44, 147–153), les distorsions dans la négociation et l'implémentation de politiques environnementales (176–184, 197), l'urgence de diffuser des comportements quotidiens écologiquement correctes (211). Cette attention aux situations concrètes est beaucoup plus évidente que chez Wojtyla et Ratzinger.

En général, les préoccupations majeures de ses deux prédécesseurs – lutte contre le relativisme, différence sexuelle comme norme, condamnation de l'avortement et des politiques de contrôle des naissances – sont présentes dans *Laudato si'*. Mais alors que chez Jean-Paul II et Benoît XVI elles constituaient le cadre dans lequel s'insérait l'appel pour l'environnement, ici la relation est renversée : c'est l'appel pour une « écologie intégrale » qui est le cadre contenant ces autres thèmes et qui permet de les interpréter. L'engagement en faveur de la terre est alors présenté non pas comme une spécialisation pour certains fidèles, mais comme faisant partie de la vocation chrétienne elle-même, et donc comme un devoir pour tous les catholiques (217).

La dénonciation de l'anthropocentrisme prend aussi une tournure inédite. François reprend et souscrit la critique à l'anthropocentrisme occidental comme racine du relativisme, de la technocratie et du matérialisme, mais il ajoute à ces conséquences la destruction de l'environnement. Il faut souligner que cette critique fait partie des arguments que le mouvement écologiste lance *contre* la religion chrétienne. Le pape ne passe pas sous silence cette accusation : il admet que « parfois, nous les chrétiens avons mal interprété les Écritures » (67), mais en réparation il donne une interprétation « correcte » de l'invitation faite à l'homme de dominer la terre, qui passe par la sauvegarde responsable de la terre qui, finalement, appartient à Dieu, selon l'idée de la *stewardship* (*vicariat*) élaborée surtout par la théologie protestante.

Laudato si' semble donc occuper, dans le magistère de François, un rôle comparable à celui qu'a eu l'encyclique *Evangelium vitae* pour Jean-Paul II. C'est-à-dire, une sorte d'« appel aux armes » adressé à tous les fidèles, clercs et laïcs, pour qu'ils unissent leurs efforts dans une campagne qui devrait rassembler toutes les forces de l'Église mondiale. Alors que pour Wojtyla la cause commune était la défense de la vie humaine, pour Bergoglio c'est l'écologie. Selon les auspices du pape, cet engagement devrait s'étendre au-delà de l'action dans le monde et com-

prendre aussi la sphère de la spiritualité. La « conversion écologique » qu'il prône est en effet une conversion spirituelle fondée sur de nombreux exemples de saints (Bonaventure, Benoît) et notamment de mystiques (outre François d'Assise, sont cités Thérèse de Lisieux et Jean de la Croix), sans oublier le Christ et la vierge Marie.

On peut constater que les saints cités appartenait tous aux ordres. Sur la base de recherches de terrain récentes (Hervieu-Léger, 2017 : ch. 11 ; Jonveaux, 2011 : 258–283), il semble en effet que la vie monastique est déjà, et sera encore davantage, un acteur important dans la diffusion du message écologiste. Non seulement on a assisté ces dernières années à la naissance de nouvelles fondations monastiques qui affichent une spiritualité de la nature explicite, mais encore, certains ordres traditionnels ont commencé à décliner la spiritualité monastique dans les termes d'une vocation à une vie soutenable, sobre et en harmonie avec le territoire et la nature[14]. Il est donc possible qu'une spiritualité du jardin – qui pourtant n'était pas absente dans la tradition – remplace, du moins en partie, la recherche du désert (126), et cela en cohérence avec le « refus du refus » du monde par Vatican II.

Idéalisme et vie humaine : continuité et changement dans la philosophie du magistère

Nous voudrions poursuivre cette réflexion avec deux hypothèses d'analyse qui situent l'événement de *Laudato si'* dans la longue durée du magistère catholique. L'une relève une continuité, et concerne l'abandon de l'idéalisme. L'autre suggère une discontinuité par rapport à un des enjeux qui a dominé le discours du magistère dans la seconde moitié du siècle dernier, à savoir la protection de la vie humaine.

Commençons par ce qu'on peut appeler l'abandon de l'idéalisme, ou, autrement dit, l'abandon des éléments platoniciens dans la doctrine catholique. Il est possible de décerner une telle tendance à l'œuvre dès la fin du XIXe siècle, avec l'adoption du rationalisme thomiste comme philosophie officielle de l'église. Cette tendance se précise et s'approfondit avec Vatican II, qui, en reconnaissant une valeur posi-

[14] Des attitudes semblables apparaissent dans des expériences récentes de vie érémitique (McDonough, 2015), alors qu'elles étaient virtuellement absentes à la fin du siècle dernier (Abraham, 1993).

tive au monde et à l'engagement des chrétiens dans l'histoire, parvient à déplacer le pivot du magistère de l'au-delà à l'ici-bas. L'élaboration d'une eschatologie « dé-platonisée » par le théologien Joseph Ratzinger (1979) a représenté un progrès ultérieur dans cette direction. Par la suite, Jean-Paul II a dénoncé vigoureusement le dualisme entre corps et âme (*Lettre aux familles*, 19), qui aujourd'hui serait presque décrié comme une hérésie. Or, dans *Laudato si'* Bergoglio s'en prend aux « philosophies qui dépréciaient le corps, la matière et les choses de ce monde », en les qualifiant de « dualismes malsains... qui ont défiguré l'Évangile » (98) pour, enfin, prendre congé du platonisme et de toutes les abstractions avec l'affirmation nette et deux fois répétées que « la réalité est supérieure à l'idée » (110, 201).

À partir de cette théorie réaliste (qui implique en même temps le rejet du subjectivisme, du relativisme, des fondamentalismes, des nominalismes et de la théorie du genre[15]), Bergoglio arrive à une conception de la nature comme *limite de l'arbitre humain* (116)[16]. Cette conception est le produit d'une synthèse entre la pensée catholique conservatrice (à propos de la différence sexuelle comme norme indépassable et des lois biologiques de la procréation inscrites dans la physiologie humaine) et la pensée progressiste (défense de l'environnement, nécessité d'imposer des limites à l'emprise globale du capitalisme). Le succès de cette synthèse est un des enjeux majeurs de *Laudato si'* pour l'avenir de la théologie.

Venons-en au second point, qui a trait à la défense de la vie humaine, un des axes fondamentaux du magistère de Jean-Paul II et de Benoît XVI. Il nous semble qu'avec François, on observe un changement de perspective, qui passerait *de la vie à la survie*. En effet, la campagne pour la défense de la vie humaine se focalisait sur des actions individuelles spécifiques, comme l'avortement, la fécondation in vitro, la destruction d'embryons, l'euthanasie. Au contraire, la préoccupation pour l'économie et pour l'écologie s'attache aux conditions de survie, conditions qui sont le résultat complexe de plusieurs décisions et de structures sociales qui se stratifient dans l'histoire. En d'autres termes, la vie humaine n'est pas envisagée comme un fait purement biologique abstrait de son contexte. On s'interroge sur le milieu dans lequel elle peut se former et s'épanouir ou, à l'inverse, traîner, dépérir

---

[15] *Evangelii gaudium*, 211–213 ; Commission théologique internationale, *À la recherche d'une éthique universelle*, 74.

[16] Sur la nécessité que la volonté humaine respecte des limites dans son intervention sur le monde, voir aussi 11, 75, 105–106, 204, 224.

et mourir. À son tour, ce milieu est le produit de processus qu'on ne peut pas ramener à un seul responsable ou à une seule cause. Ici encore on peut discerner l'influence de la théologie de la libération, qui se propose justement d'intervenir sur ces processus sociaux et politiques au lieu de se concentrer sur l'évaluation morale d'un acte singulier, selon l'approche traditionnelle de la morale casuistique qui est privilégiée dans les questions de bioéthique.

Conclusion

Pourtant, les écologistes laïcs risquent de se tromper s'ils considèrent que, avec *Laudato si'*, l'Église serait passée de leur côté. L'encyclique ouvre sans doute la voie à de nouvelles alliances, mais François a élaboré un discours qui est proprement catholique (Conley, 2015). Les raisons de l'affirmer sont au moins au nombre de quatre : premièrement, il y a la méfiance envers le contrôle des naissances comme instrument pour atténuer la crise environnementale ; deuxièmement, l'insistance sur le statut privilégié des humains par rapport aux autres vivants, qui freine toute tentative de développer une conception « profonde » de l'écologie qui mettrait au centre la vie dans toutes ses formes et les écosystèmes ; troisièmement, pour le pape, la « nature » à préserver comprend également la différence sexuelle entre femmes et hommes, qui ne doit pas s'estomper, aussi bien que l'intégrité des embryons humains ; quatrièmement, François lance plusieurs appels à ranimer des pratiques religieuses traditionnelles comme la prière avant et après les repas ou la dévotion à la Vierge et à la Sainte Famille.

Dans l'ensemble, les éléments « progressistes » de cette encyclique ne sont donc pas à rechercher dans son positionnement sur l'écologie et le réchauffement climatique, mais plutôt dans son point de vue depuis le Sud et dans son ouverture optimiste à l'œcuménisme et aux mouvements qui luttent pour la justice sociale. L'invitation du pape à aimer et défendre la terre parce qu'elle fait partie de la création de Dieu, est destinée à rester une perspective minoritaire dans le vaste panorama de la critique écologiste. Par contre, sa tentative d'aller vers une « délégitimation religieuse[17] » des dégâts environnementaux, qui renverserait l'ancienne légitimation biblique à « subjuguer et dominer la terre », est suscep-

[17] Daniele Menozzi (2008) a parlé, à propos du magistère récent, d'une « dé-légitimation religieuse » des conflits armés qui va à contrecourant par rapport à la doctrine traditionnelle de la « guerre juste ». Notre hypothèse se construit par analogie avec son argument.

tible d'être amplement reprise et utilisée par le mouvement écologiste mondial. Cette tendance existait déjà dans d'autres confessions et dans des milieux œcuméniques, comme chez certains groupes du catholicisme de base. François y a ajouté son autorité considérable.

Favorisés par les crises globales de la finance et de l'environnement, les thèmes de l'économie et de l'écologie se trouvent maintenant au centre de la doctrine officielle de Rome. Cela pourrait entraîner, à l'avenir, un engagement important des catholiques dans des sphères d'action jusqu'ici peu familières à l'Église, comme cela a été le cas, au vingtième siècle, avec la médecine.

Pour conclure avec un dernier regard sur la longue durée, on voudrait suggérer ici que, en liant écologie et économie dans un discours critique sur les inégalités produites par le marché et les conditions de survie des populations, le magistère catholique, après un siècle et demi, en arrive finalement à régler ses comptes avec Darwin et avec Marx. Cela se fait à l'heure même où les scientifiques, avec le terme « anthropocène » (Crutzen, 2002), nous apprennent que l'ensemble des activités humaines a désormais une portée géologique qui influence la structure physique de la planète et de son atmosphère, et dont les conséquences seront ressenties pendant des millénaires. C'est l'heure, donc, où l'histoire humaine se soude à l'histoire naturelle.

Références

Les documents du magistère cités dans le texte sont consultables en ligne sur le site www.vatican.va

Abraham YM (1993) De la vraie nature de l'ermite. Dans : Hervieu-Léger D (dir) *Religion et écologie*. Paris : Cerf, p. 151–166.

Almodovar A et Teixeira P (2008) The ascent and decline of Catholic economic thought, 1830–1950s. *History of Political Economy* 40 (5) : 62–87.

Bertina L et Carnac R (2013) L'écologie humaine du Vatican, entre réflexion écologique et morale sexuelle naturaliste. *Genesis* 12 : 171–190.

Bultot R (2001) Aux sources du divorce entre l'église et le monde moderne : la doctrine du mépris du monde. Dans : Van Ypersele L et Marcelis AD (dir) *Rêves de chrétienté, réalités du monde : imaginaires catholiques*. Paris : Cerf, p. 17–58.

Cavanaugh WT (2015) Return of the Golden Calf : Economy, Idolatry, and Secularization since Gaudium et spes. *Theological studies* 76 : 698–717.

Chessel ME (2015) Catholiques militants et réforme de la consommation en France au XXe siècle. De la Ligue sociale d'acheteurs à l'Union féminine civique et sociale. *Le mouvement social* 250 : 9–28.

Conley JJ (2015) An Elusive Integral Ecology. *America* 213 (3–10 August) : 27.

Costa G (2001) La critica alla società dei consumi nelle encicliche sociali. *Biblioteca della libertà* 157 : 3–32.

Crabbé P (2016) « Laudato si'», une responsabilité cosmique de la maison commune. *VertigO* 16 (2).

Crutzen PJ (2002) Geology of mankind. *Nature* 415 (6867) : 23.

Daniélou J (1965) Mépris du monde et valeurs terrestres d'après le Concile Vatican II. Dans : de Certeau M (dir) *Le mépris du monde. La notion de mépris du monde dans la tradition spirituelle occidentale*. Paris : Cerf, p. 189–196.

Dasgupta PS, Ramanathan V et Sánchez Sorondo M (eds) (2015) *Sustainable Humanity, Sustainable Nature : Our Responsibility*. Cité du Vatican : Libreria Editrice Vaticana.

De Aquino FJ (2012) Actualité de la théologie de la libération. *Laval théologique et philosophique* 68 : 681–699.

De Mori G (2014) La théologie de la libération à l'heure du pluralisme culturel et religieux. *Études* 5 : 61–71.

Finn DR (ed) (2010) *The True Wealth of Nations. Catholic Social Thought and Economic Life*. New York : Oxford University Press.

Gentili S (2002) *Ecologia e sinistra : un incontro difficile*. Roma : Editori Riuniti.

Gregg S (2004) Ethics and the market economy : insights from Catholic moral theology. *Economic Affairs* 24 (2) : 4–10.

Gregg S (2015) Laudato si' : well intentioned, economically flawed. *Acton Commentary*, 24 June.

Grésillon E et Sajaloli B (2015) L'Église verte ? La construction d'une écologie catholique : étapes et tensions. *VertigO* 15 (1).

Henderson G (2015) The Pope can have his climate change say, but it is no hard and fast rule. *The Australian* 27 June : 24.

Hervieu-Léger D (2017) *Le temps des moines. Clôture et hospitalité*. Paris : PUF.

Jonveaux I (2011) *Le monastère au travail. Le Royaume de Dieu au défi de l'économie*. Paris : Bayard.

Keenan M (2002) *From Stockholm to Johannesburg. An historical overview of the concern of the Holy See for the environment, 1972–2002*. Cité du Vatican : Libreria Editrice Vaticana.

Landron O (2008) *Le catholicisme vert : histoire des relations entre l'Église et la nature au XXe siècle*. Paris : Cerf.

Laurent B (2006) Les Semaines Sociales de France et la science économique. Dans : Durand G. (dir) *Les Semaines Sociales de France (1904–2004)*. Paris : Parole et silence, p. 267–286.

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

Marchi M (2013) Mondo cattolico e società dei consumi dagli anni '50 ai primi anni '70. Dans : Cavazza S. (ed) *Consumi e politica nell'Italia repubblicana*. Bologna : il Mulino, p. 77–104.

Marini-Bettolo GB (1970) Science and the protection of the environment. *Pontificia academia scientiarum – Commentarii* 2 (25) : 1–40.

Markovits AS et Gorski PS (1993) *The German Left. Red, Green and Beyond*. Cambridge : Polity.

Martinez-Andrade L (2016) *Écologie et Libération. Critique de la modernité dans la théologie de la libération*. Paris : Van Dieren.

McDonough C (2015) Hermits and the Roman Catholic Church. Recovering an Ancient Vocation. *The Way* 54 : 53–69.

Menozzi D (2008) *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*. Bologna : il Mulino.

Michelet T (dir) (2016) *Les papes et l'écologie. De Vatican II à Laudato si'*. Paris: Artège.

Novak M (1993) *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York : Free Press.

Percy AG (2004) Private Initiative, Entrepreneurship, and Business in the Teaching of Pius XII. *Journal of Markets & Morality* 7 : 7–25.

Picq ML (2015) Self-Determination as Anti-Extractivism: How Indigenous Resistance Challenges World Politics. Dans : Woons M. (ed) *Restoring Indigenous Self-Determination. Theoretical and Practical Approaches*. Bristol : E-International Relations Publishing, p. 19–26.

Portier P (2006) *La pensée de Jean-Paul II. La critique du monde moderne*. Paris : Éditions de l'Atelier.

Poulat É (1987) Pensée chrétienne et vie économique. *Foi et développement* 155–156–157 : 1–9.

Pryde PR (1991) *Environmental Management in the Soviet Union*. Cambridge : Cambridge University Press.

Ratzinger J (1979) *La mort et l'au-delà : court traité d'espérance chrétienne*. Paris : Fayard.

Raven PH (2010) *Global Climate Change and Biodiversity*. Cité du Vatican : Pontificia Academia Scientiarum.

Salvarani B (2015) Primavera ecumenica e interreligiosa nell'età di papa Francesco ? Dans: Naso P et Salvarani B (eds) *I ponti di Babele. Cantieri, progetti e criticità nell'Italia delle religioni*. Bologna : EDB, p. 83–103.

Schneider N (2015) Pontifex Economicus. *America* 213 (3–10 August) : 14.

Tahar Chaouch M (2007) Vers une déconstruction sociologique de l'idéologie progressiste de la théologie de la libération en Amérique latine. *Cahiers des Amériques latines* 51–52 : 185–200.

Turina I (2013) L'Église catholique et la cause de l'environnement. *Terrain* 60 : 20–35.

White Lynn J (1967) The historical roots of our ecologic crisis. *Science* 155 (3767) : 1203–1207.