

Entretien – Croyant et engagé pour le climat, Martin Kopp explique l'origine de sa prise de conscience des enjeux environnementaux. Le mode de vie du Christ, nous dit-il, invite à la radicalité. Et à une simplicité Joyeuse ;

Par
Martin Kopp
CHERCHEUR
22 juillet 2015
RELIGION
CLIMAT
SPIRITUALITÉ



Décroissant parce que chrétien

Comment en vient-on à préparer une thèse sur la façon dont la théologie protestante est interrogée par les défis écologiques ?

Martin Kopp – Après mon master, j'ai entamé un tour du monde, en 2010-2011, qui m'a emmené notamment en Inde, un pays extrêmement pauvre. Cette expérience a été décisive : j'y ai pris conscience de la crise écologique. En France, la pollution se voit peu ou prou. En Inde, c'est une crise qui agresse les sens. Au bout d'une journée, on a mal à la gorge, le chaos sonore est invraisemblable, et la pollution de l'eau se voit, avec des couleurs dont j'ignorais jusqu'à l'existence (vert fluo !). Elle se sent aussi. Je me souviens d'une ville, dans l'État d'Orissa [actuel Odisha], où on sentait l'eau polluée de la rivière avant même de la voir. Bien sûr, il n'y a pas de système de ramassage des déchets : ce sont des montagnes de plastique à même la rue, sans parler de l'absence d'assainissement, habituelle.

Là-bas, l'impact du mode de vie de nos sociétés saute aux yeux, aux oreilles et au nez ! Je suis d'ailleurs tombé malade assez vite. Auparavant, j'étais informé, mais pas militant. Je me suis alors promis de changer le lieu principal de mon engagement. J'ai arrêté de faire de la musique, un travail auprès des jeunes, et je me suis mis à lire. Je suis tombé sur une synthèse de Serge Latouche, *Vers une société d'abondance frugale*[1]. Cette interpellation, dans son originalité, dans sa radicalité, m'a paru pouvoir servir d'aiguillon pour la pensée et la théologie. D'où la thèse que j'ai commencée, intitulée provisoirement « Croire et décroître », sur la théologie protestante au défi de la critique culturaliste opérée par la décroissance.

Le mot « décroissance » fait peur à beaucoup de monde...

Le mot a été pensé pour bousculer^[2] ! C'est un « mot-obus », pour reprendre l'expression de Paul Ariès. Il a pour objet de faire exploser l'idéologie d'une croissance exponentielle infinie. Cibler la croissance, c'est aller à la racine des maux et contester des notions comme la « croissance verte » ou le « développement durable ». Et de fait, le mot a choqué, il a provoqué le débat, dans le monde universitaire comme dans le monde militant. Il est entré dans les livres d'économie. On parle même de *degrowth* en anglais. De plus en plus d'universitaires contestent aujourd'hui l'objectif de croissance.

Mais si le mot a eu son utilité, ce n'est peut-être plus le plus adéquat aujourd'hui. Pour le grand public, la décroissance reste un repoussoir. Avant mon tour du monde, je me souviens avoir moi-même écarté le journal *La*

décroissance qu'un ami m'avait passé, le jugeant extrémiste avant même de l'avoir ouvert. Des expressions plus positives sont apparues : « l'abondance frugale » (Latouche), « la sobriété heureuse » (Rabhi). Pour ma part, j'aime l'idée de simplicité joyeuse. Tous ces concepts ont en commun une dimension de réduction de la consommation et de la production.

Les décroissants eux-mêmes s'appellent plutôt « objecteurs de croissance ». Savez-vous d'ailleurs qui a inventé cette formule ? Convaincu par le rapport sur les limites à la croissance du Club de Rome, publié en 1972 et tiré à 10 millions d'exemplaires, le président d'alors de la Commission européenne, Sicco Mansholt, estimait qu'il fallait faire décroître notre consommation et notre production... Mais il s'est heurté à une fin de non-recevoir de la part des ministres européens : je ne veux pas « devenir objecteur de croissance », avait rétorqué le ministre français de l'Économie de l'époque... un certain Valéry Giscard d'Estaing.

En quoi l'objection de croissance concerne-t-elle les chrétiens ?

L'appel à sortir de la croissance répond à deux critiques principales : la critique écologiste, qui juge le mode de vie occidental moderne non soutenable et la critique culturaliste, qui juge l'imaginaire occidental moderne non souhaitable. La première mesure notamment l'empreinte écologique, elle est de l'ordre du jugement de fait : il faudrait 2,7 planètes pour que tous les humains vivent comme un Français. Ce fait devrait suffire à l'impératif d'action, du moins à tous ceux qui jugent préférable que l'espèce humaine ne disparaisse pas dans les siècles qui viennent...

L'analyse culturaliste, elle, montre que l'on est passé d'une économie « en » croissance à une économie « de » croissance (qui a besoin de croissance pour fonctionner) et, finalement, à une « société » de croissance (qui a besoin d'un certain imaginaire social pour fonctionner). L'imaginaire social, c'est la vision de l'être humain, de l'existence, du monde, la hiérarchie des valeurs, les normes... Notre imaginaire est « colonisé par l'économie » selon Serge Latouche : on voit l'être humain comme un *homo œconomicus*, on entretient une vision matérialiste du bien-être et du bonheur (associé au plaisir). Et le tout est soutenu par « le grand mythe tribal de l'Occident » : le progrès. Cet imaginaire, qui permet au système économique de fonctionner, doit être décolonisé. J'ai choisi à dessein de travailler à partir des travaux d'un auteur athée, pour analyser la façon dont son discours interroge la théologie.

« Nous, chrétiens, avons une responsabilité à participer à la conversion des imaginaires. »

Nous, chrétiens, avons un discours sur le monde, sur la nature, une certaine hiérarchie des valeurs. Ne devrions-nous pas, nous aussi, être dans la critique de l'imaginaire social, à partir des écritures et de leur interprétation ? La question est d'autant plus importante pour les chrétiens que le judéo-christianisme a participé à la constitution de l'imaginaire aujourd'hui dominant. Nous avons une responsabilité à participer à la conversion des imaginaires. D'ailleurs, pour les chrétiens, je ne parlerais pas tant d'imaginaire social (pour Cornelius Castoriadis, nous sommes les créateurs de notre propre vision du monde) que d'imagerie ecclésiale chrétienne (une représentation presque visuelle de notre perception du monde, avec la révélation pour base : nous n'en sommes pas les créateurs).

La décroissance nous bouscule, au sens où elle nous pousse à redécouvrir, à revaloriser et à défendre la théologie de la création, comme bien des théologiens l'ont montré, mais aussi à retrouver une éthique de la simplicité et du souci pour les plus pauvres. Redécouvrir, car il s'agit de repartir à la conquête de la richesse de notre histoire, de nos sources... Les écritures contiennent des discours radicaux sur la richesse. Au fond, la position chrétienne sur les biens et l'argent invite à s'attaquer à la colonne vertébrale de l'économie. Elle ne formule pas un rejet absolu de la possession ou d'une certaine abondance – Jésus est d'ailleurs traité de glouton et d'ivrogne dans l'évangile selon Luc. Mais elle pose des limites : le sabbat dans l'Ancien Testament, la modération quand Dieu donne la manne au désert (on ne prend que ce dont on a besoin).

Et si l'Ancien Testament montre l'opulence chez Abraham (les gros troupeaux), la prédication et le mode de vie de Jésus, qui constituent pour les chrétiens la référence dernière, invitent à la radicalité. Quand il envoie ses disciples, ils partent sans habits de rechange ! Chacun connaît le verset : « Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu » (Marc 10, 25), mais en mesure-t-on la portée ? Il serait impossible pour quelqu'un qui est riche d'entrer dans le royaume ! Et cette invitation à abandonner la richesse apparaît juste après le seul passage des évangiles synoptiques [les évangiles de Matthieu, Marc et Luc] où il est écrit que Jésus aime (Marc, 10, 21). Son invitation est empreinte d'amour. Elle ancre la radicalité du Nouveau Testament. L'empire de la richesse donne aussi lieu au seul événement rapporté dans les évangiles où Jésus se montre violent, et ce vis-à-vis des marchands du temple. Cette éthique de la simplicité, du rapport aux pauvres à laquelle invite Jésus, va à l'extrême opposé de notre imaginaire social consumériste.

« Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu » (Marc 10, 25), en mesure-t-on la portée ?

« On ne peut servir à la fois Dieu et Mammon » (Matthieu 6, 24 et

Luc 16, 13). Jésus va jusqu'à personnifier l'argent : « mammon » vient du terme grec signifiant argent ou possession, et Jésus lui donne ici une personnalité. Dieu, comme l'argent, demandent un service complet. La richesse pose d'abord une question spirituelle, car elle nous détourne de Dieu. Dans la racine hébraïque, *aman* (qui donne aussi « amen ») désigne la solidité, la fermeté, la stabilité : je peux m'y accrocher. Mammon pose ainsi la question : « Sur quoi fait-on reposer notre confiance ? » Dans la parabole du semeur, la plante étouffée par les épines pousse, mais reste sans fruit (Marc 4, 19). Or les épines ne sont que la séduction des richesses et autres convoitises. On pourrait évoquer bien d'autres passages encore qui font allusion à l'argent. La nouvelle éthique du partage apparaît ici comme une condition pour la justice, une condition pour la paix.

Que devient l'amour du prochain devant les enjeux climatiques ?

Le double commandement d'amour de Dieu et d'amour du prochain a un statut particulier : il résume la loi et les prophètes. Tous les autres commandements en découlent. « Aime et fais ce que tu veux », prêchait saint Augustin. Mais on parle généralement du prochain comme de la personne qui est aidée or, dans la Bible, le prochain est aussi celui qui aide, celui qui agit, celui qui se fait proche. À la question : « Qui est mon prochain ? », Jésus répond par la parabole du bon Samaritain, qu'il conclut par une autre question : « Qui a été le prochain de l'homme à terre ? » Le prochain n'est pas celui qui est roué de coups, mais « celui qui a été bon pour lui ». Le Samaritain, c'est celui qui s'est laissé déplacer, qui a eu pitié et qui a agi pour l'autre. L'amour du prochain devient un commandement à se faire le prochain d'autrui. Or la question écologique pousse l'amour du prochain dans ses retranchements. Il n'est déjà pas facile de se faire le prochain de quelqu'un qui est dans une proximité immédiate. Mais si le bon Samaritain a vu quelqu'un à moitié mort sur son chemin, comment se faire le prochain des riverains des îles du Pacifique qui ne sont pas encore nés ? La question climatique pose un défi ultime pour l'amour du prochain.

« La question climatique pose un défi ultime pour l'amour du prochain. »

Le défi est d'autant plus élevé qu'il ne s'agit pas ici d'agir ponctuellement : se faire proche touche à mon mode de vie, à tous les actes de mon existence, à mes choix en matière de banque, de vêtements, d'alimentation, de logement... C'est bien différent que de devoir appeler le Samu pour quelqu'un qui est tombé de vélo ! Essayer d'avoir un comportement éthique sur un plan écologique relève aujourd'hui de l'héroïsme, relève Latouche. Tout est en question. L'amour du prochain est extrêmement exigeant, il touche à tout. C'est une situation inédite.

Pourquoi avoir lancé, en France, l'initiative du jeûne pour le climat ?

Il ne s'agit pas, à l'origine, d'une initiative religieuse. En 2013, le cyclone Haiyan a frappé les Philippines alors que débutait la conférence sur le climat de Varsovie. Par solidarité, le négociateur des Philippines a décidé de jeûner pendant les treize jours de la conférence onusienne et plusieurs personnes présentes se sont associées à lui.

Si cette démarche de solidarité s'est poursuivie chaque 1^{er} du mois, c'est qu'elle représente une expérience forte, qui ne s'arrête pas à l'interpellation politique. Elle a une dimension spirituelle. Elle touche à la même question que la décroissance. Fondamentalement, la démarche religieuse doit permettre d'être capable de suspendre la consommation, de marquer son autonomie, de savoir dire non, de laisser la place au vide. À son échelle, l'individu expérimente ce que nous devons apprendre à faire collectivement, à l'échelle de pays. Et il le vit dans son corps : il ne s'agit pas seulement d'une solidarité des lèvres, c'est une solidarité jusque dans sa chair. Cette démarche ouvre les gens, dans des pays qui surconsomment, à l'expérience de la faim et du manque, vécue par 800 millions de personnes dans le monde. Bien sûr, je sais que le lendemain matin, j'aurai un petit-déjeuner. Je ne partage pas la même incertitude mais, pour la première fois de ma vie, je me suis couché le ventre vide : c'est une expérience qui marque. C'est aussi une façon, certes limitée, de réduire la distance temporelle et géographique avec

les victimes du
changement
climatique.

« Jeûner pour le climat est une façon de réduire la distance temporelle et géographique avec les victimes du changement climatique. »

Dès le départ, la démarche est interreligieuse et même inter-convictionnelle : nous avons beaucoup de mal à manger ensemble, mais aucun mal à, ensemble, ne pas manger ! Symboliquement, la campagne se traduit aussi par 365 jours de jeûne : du 1^{er} jour de la conférence climat de Lima en 2014 jusqu'à la Conférence des parties de Paris fin 2015, au moins une personne jeûne en Amérique latine, puis dans le Pacifique, en Asie, en Afrique et en Europe. Nous voulons signifier que chaque jour compte, que tous les pays sont concernés. Et nous avons faim d'actions. En Nouvelle-Zélande, fin mai, quatorze députés ont jeûné sur les marches du Parlement, pour demander une réduction plus forte de la contribution de leur pays en vue de la conférence de Paris. En France, le 1^{er} juillet, les membres de la Conférence des responsables de cultes en France vont jeûner ensemble et publier un texte interreligieux sur la crise climatique qu'ils remettront à François Hollande.

Propos recueillis par Jean Merckaert le 17 juin 2015.