Supplément au SOP n° 196, mars 1995

CRISE ECOLOGIQUE ET THEOLOGIE

Une conférence du métropolite JEAN (Zizioulas), évêque titulaire de Pergame, professeur au King's College de Londres et à la faculté de théologie de Thessalonique (Grèce), donnée en janvier 1989 à Londres.

Texte extrait de *La Création comme Eucharistie*, Athènes 1992 (en grec), pp. 39-65.

Document 196.B

Le thème de ces conférences concerne l'un des problèmes les plus brûlants et les plus aigus de notre époque. Il devient de plus en plus manifeste que ce que l'on appelle "la crise écologique" est peut-être le problème numéro un auquel doit faire face, de nos jours, la société humaine. Contrairement à d'autres problèmes, celui-ci concerne de manière générale tous les êtres humains du monde, indépendamment de leur lieu d'habitation et de la classe sociale à laquelle ils appartiennent. C'est un problème qui n'a pas simplement à voir avec la qualité de la vie, mais avec la vie authentique de l'humanité, et peut-être même avec celle de la création tout entière. Il est difficile, en effet, de trouver, dans l'espace de ce que nous appelons le "mal" ou le "péché" quelque chose qui puisse occasionner une dévastation et une destruction aussi profondes que le mal écologique.

Cette manière de décrire le problème écologique peut encore paraître à certains très exagérée : nous ne croyons pas toutefois que l'on pourrait trouver aujourd'hui des scientifiques et des hommes politiques sérieux et responsables qui n'y souscrivent pas. Il suffit de jeter un regard sur le numéro du nouvel an de 1989 du magazine *Time* pour prendre la mesure du sérieux avec lequel toutes les sommités du monde scientifique nous avertissent de la situation. Si nous suivons le cours actuel des événements, nous verrons que les avertissements concernant une fin apocalyptique de la vie sur notre planète ne sont pas une affaire de prophéties mais quelque chose qui désormais est humainement inévitable.

Face à une telle situation, que peut apporter la théologie à l'humanité ? Le premier point évident qu'il faut souligner est que la théologie ne peut pas et ne doit pas demeurer silencieuse devant un tel problème. Si la foi est en relation avec les questions fondamentales de vie ou de mort, il est certain que ce thème par excellence entre dans cette catégorie. La théologie chrétienne et l'Eglise ne peuvent se justifier d'être demeurées aussi longtemps muettes face à une telle question. Surtout parce que toutes deux ont été accusées, non sans de bonnes raisons, d'avoir eu quelque influence sur les racines du problème écologique. L'Eglise et la théologie doivent donc parler de ce thème, non pas tant pour se défendre et fournir des explications en réponse aux accusations que pour offrir une contribution substantielle à la résolution du problème. Car elles ont quelque chose de tout à fait essentiel à dire sur un thème comme celui-là. Sinon, elles risquent d'apparaître inconséquentes et incapables d'être à la hauteur de ce qu'elles prétendent posséder, la Vérité. Car une vérité qui n'offre pas la vie est vide de toute signification.

Si nous essayons de préciser les directions vers lesquelles nos sociétés occidentales évoluent en cherchant des solutions possibles au problème écologique, nous réaliserons immédiatement que tous leurs espoirs sont placés dans l'éthique. L'éthique, que celle-ci soit imposée par la législation de l'Etat ou enseignée par l'Eglise, ou par des institutions pédagogiques, etc., est ce qui semble attiser tous les espoirs de l'humanité dans la situation actuelle. Si seulement nous pouvions mieux nous comporter ! Si seulement nous pouvions consommer moins d'énergie ! Si seulement nous pouvions nous mettre d'accord pour réduire quelque peu notre niveau de vie ! Si... Si... ! Mais l'éthique, qu'elle soit libre ou imposée, présuppose d'autres motivations existentielles plus profondes pour se mettre en œuvre. Les gens n'abandonnent pas facilement leur niveau de vie, parce qu'une telle chose est "rationnelle" ou "morale". En invoquant la raison humaine, nous ne rendons pas nécessairement les gens meilleurs, puisque les règles morales, en particulier après leur détachement d'avec la foi religieuse, semblent manquer de plus en plus de signification et apparaissent déplaisantes à l'homme d'aujourd'hui.

L'expérience de deux guerres mondiales et de leurs effets catastrophiques au cours de notre siècle est venue ruiner l'optimisme des prophètes des Lumières du XVIIIe et du XIXe siècles, qui pensaient qu'en cultivant la raison et en propageant le savoir, le XXe siècle serait un paradis pour le genre humain. L'humanité ne se comporte pas toujours de façon rationnelle, et nul ne peut l'y amener, que ce soit par la contrainte ou par la persuasion. Il existe d'autres forces, par-delà la raison humaine, qui décident de la direction vers laquelle évolue le sort du monde.

La théologie et l'Eglise doivent embrasser des domaines autres que celui de l'éthique — qui élabore une prescription rationnelle du comportement —, si elles veulent apparaître de quelque utilité en la circonstance. Ces domaines doivent comprendre tout ce qui, à l'époque précédant les Lumières, appartenait au mythologique, à l'imaginaire, et à ce qui est mystique et sacré. Nous avons tout fait, à l'époque qui suivit les Lumières, pour détruire le mythique et pour reléguer le non-rationel au domaine des *belles lettres*, que nous avons bien séparé de la pensée philosophique sérieuse. Ainsi avons-nous détruit la "conception du monde" (ici l'accent est sur le mot monde), la compréhension du monde dans laquelle nous vivions et à travers laquelle le monde nous apparaissait comme un mystère, comme une réalité sacrée bien plus vaste que ce que l'esprit humain peut concevoir ou contenir, comme une liturgie cosmique, pour reprendre la description du monde élaborée au VIIe siècle par un Père grec de l'Egise, saint Maxime le Confesseur.

Certes, la crainte du paganisme et de tout ce qu'il occasionne peut justifier dans une large mesure l'attitude qui a conduit au rationalisme intégral. Mais cette crainte a pu aussi donner lieu — et ce fut le cas en effet — à d'autres réactions, par delà les dichotomies instaurées entre nature et histoire, sacré et profane, raison et mythe, art et philosophie, etc. qui ont marqué notre mode de pensée contemporain, en Occident. Naturellement, face à une telle crainte, l'Eglise et la théologie devraient avoir trouvé de meilleures manières de réagir, plutôt que de séparer le rationnel du mythique, le sacré du sécularisé. Puisqu'après tout elles soutiennent que la foi en Christ présuppose l'unité entre le "transcendant" et l'"immanent", et une récapitulation *(anaképhalaiôsis)* de toutes choses dans la personne du Christ. En faisant seulement appel, par conséquent, à la solution éthique — démarche qui est celle de nombreux chrétiens aujourd'hui — nous ne réussissons qu'à renforcer les facteurs qui ont conduit dès le départ à la crise écologique. Si nous nous efforçons de résoudre le problème écologique en proposant de nouvelles valeurs éthiques ou en réarrangeant l'échelle des valeurs traditionnelles, je crains que nous ne fassions aucun progrès substantiel dans la recherche d'une solution.

Au cours de ces conférences, je m'efforcerai de montrer pourquoi je pense que nous avons besoin d'une culture nouvelle, dans laquelle la *dimension liturgique* ait une place centrale et détermine peut-être les principes éthiques. S'il me fallait donner un titre général à cette démarche, une notion-clé de ce que je m'efforcerai de dire, ce serait : *L'homme, prêtre de la création.* J'ai utilisé cette expression à Patmos, en été 1988, lors de la conférence internationale sur l'environnement qui s'y est déroulée en lien avec le 9e centenaire de la fondation du monastère Saint-Jean, l'auteur du Livre de l'Apocalypse.

Je pense que notre culture a besoin de renouveler la prise de conscience de ce que la supériorité de l'être humain, comparé au reste de la création, consiste non pas dans la raison qu'il possède, mais en sa capacité à *être en relation*, c'est-à-dire à créer des événements de communion, par lesquels les êtres qui y prennent part se libèrent de leur égocentrisme et de leurs limites, et font référence à quelque chose de plus grand qu'eux-mêmes, à un "au-delà" — à Dieu, si l'on veut utiliser cette terminologie traditionnelle. Si l'homme peut faire cela, ce n'est pas en tant que sujet pensant mais en tant que *personne* — une notion qui devra être approfondie plus loin,

dans le cadre limité de cette causerie. La notion de "prêtrise" (sacerdoce) doit être libérée de ses connotations péjoratives, et être identifiée pour l'essentiel à la notion d'"offrande", dans le sens d'une ouverture des hommes à une relation transcendante avec l'"autre" — une idée corespondant plus ou moins à celle d'*amour* dans le sens le plus profond. Tout cela présuppose l'existence d'une interdépendance entre l'Homme et la Nature, et le fait que l'être humain ne s'accomplit que lorsqu'a lieu l'*anaképhalaiôsis*, la récapitulation de la nature. Ainsi, l'Homme et la Nature ne sont-ils pas en opposition, en une situation d'antagonisme, mais dans une relation positive. Cela ne peut être atteint qu'à partir d'une action liturgique, car c'est seulement dans une telle action que la nature elle-même prend part à cet événement de relation positive. L'homme doit devenir un être liturgique dans cette relation positive, s'il veut dépasser la crise écologique.

Avant d'en venir à l'analyse de cette question, nous devons prendre connaissance des facteurs qui ont conduit à la crise actuelle et des moyens que nous offre l'histoire pour la surmonter. Un rapide coup d'œil sur l'Histoire est donc notre tâche immédiate dans ces conférences.

1. Un coup d'œil sur l'Histoire : les premiers siècles

L'historien américain Lynn White, en écrivant sur les racines historiques du problème écologique en 1968, impute de façon catégorique ce problème à la tradition intellectuelle occidentale et à sa vision rationaliste de l'homme, et fait retomber sur la théologie et l'Eglise une grande part de la responsabilité du développement de cette crise. Au-delà de la question de savoir si l'on peut ou non partager ce jugement d'un historien contemporain, il ne fait aucun doute que l'Histoire doit avoir quelque chose à nous apprendre sur les racines de la crise actuelle, et que la religion — et le christianisme en particulier, qui était une force dominante dans la formation de notre civilisation à travers les siècles, tout au moins jusqu'au temps des Lumières — doit bien avoir joué quelque rôle dans la préparation de la crise. Il est donc indispensable que nous revenions aux premières étapes de l'histoire du christianisme et que nous nous efforcions d'identifier les forces qui pourraient avoir conduit aux développements ultérieurs jusqu'à notre époque.

Si nous acceptons l'idée selon laquelle le christianisme classique a pris forme dans le contexte et peut-être sous l'influence de deux cultures primordiales, l'une dominée par le mode de pensée hébraïque ou sémitique, l'autre par le mode de pensée hellénique, il serait utile d'essayer de voir de quelle manière ces deux cultures ont envisagé la relation de l'homme à la nature, et la place que Dieu occupe dans cette relation.

L'approche hébraïque : prophétisme sans cosmologie

En faisant référence à la culture hébraïque, qui a constitué le milieu originel du christianisme, les historiens dans l'ensemble sont unanimes pour dire que la pensée hébraïque avait tendance à accorder une importance décisive à l'*Histoire* (en particulier à l'histoire du peuple élu de Dieu), et à voir Dieu comme se révélant principalement à travers ses actes[1] dans l'Histoire. La nature jouait un rôle secondaire dans cette révélation. Très souvent, certes, ce rôle fut complètement rejeté, surtout sous l'effet d'une idée fixe : la crainte du paganisme — qui menaçait l'identité particulière du peuple d'Israël.

---

[1] Il faut noter ici que le mot energeies utilisé par l'auteur signifie doublement en grec les *actes* et les *énergies* (N.d.T.)

Cette préoccupation envers l'Histoire, davantage qu'à l'égard de la nature, a conduit au développement du prophétisme au détriment de la cosmologie dans la culture hébraïque. Le prophétisme scrutait les événements qui marquaient l'histoire d'Israël, des autres peuples — les "nations" — et souvent des individus, et avait en vue l'issue finale de ces événements. Dans le prophétisme, Dieu était censé se révéler Lui-même dans cet événement final, qui dépasserait tous les événements précédents et en même temps leur donnerait un sens. Et cet événement final — l'*eschaton*, comme il fut appelé par les communautés juives hellénophones de la période néotestamentaire — serait celui qui intéresserait par excellence la pensée hébraïque.

La culture hellénique, d'autre part, accordait une moindre signification à l'Histoire. En fait, les cercles des philosophes et des savants de la Grèce classique posèrent très tôt sur l'Histoire un regard de méfiance et de suspicion, tenant celle-ci pour le royaume des changements, des incessantes transformations et perturbations. La nature offrait à l'Hellène le sentiment de sécurité auquel il aspirait. Elle le lui offrait à travers le mouvement régulier des astres, la répétition cyclique des saisons, la beauté et l'harmonie qu'offrait alors (à cette époque !) le climat doux et équilibré de l'Attique. La cosmologie était le centre des intérêts des philosophes grecs, qui voyaient Dieu présent dans le monde, régulant celui-ci à travers ses lois, le mouvement cyclique et la reproduction naturelle. Même des esprits cultivés et féconds par leurs intuitions théologiques comme Aristote n'ont pu échapper au culte des astres. Platon, le théologien par excellence de la Grèce classique, n'a pu aller au-delà de la vision d'un Dieu *créateur*, qui pourrait être un artiste créant l'univers toujours à partir de la matière préexistante, de l'espace et des idées.

A partir de cette confrontation entre les attitudes hébraïque et hellénique face à la nature — malgré les généralités d'une telle présentation dans le cadre limité de cet entretien —, nous pouvons souligner parmi d'autres deux points qui sont d'un intérêt immédiat pour notre sujet.

a) L'attitude hébraïque semble manquer de souci cosmologique, tandis que l'attitude hellénique manque de prophétisme. Le christianisme, utilisant à la fois les cultures hébraïque et hellénique, devait aboutir à ce que l'on pourrait appeler la "prophétie cosmologique". C'est précisément ce que nous trouvons, peut-être pour la première fois, dans le livre de l'Apocalypse, dans lequel un prophète chrétien, fidèle à ce que la tradition hébraïque originale a apporté de meilleur, s'élève au-dessus de l'Histoire et voit la "fin" de celle-ci, non seulement pour ce qui concerne Israël mais aussi toute la *création*, c'est-à-dire pour ce qui concerne le *monde naturel*, vu sous l'angle de l'eschatologie, de l'acte final de Dieu dans l'Histoire. En ce sens, la prophétie cosmologique apparaît comme un nouveau type de prophétie, et ceci marque le commencement d'une nouvelle approche des relations de l'homme à la nature, approche que l'Eglise reprendra par la suite pour la développer davantage.

La vision chrétienne : le monde repose sur une relation entretenue avec Dieu

b) La confrontation entre les deux cultures qui se trouvent aux racines du christianisme classique révèle que, si pour l'Hellène, le monde était une réalité qui recelait en soi l'énergie suffisante pour vivre toujours — d'où la conception de l'univers comme une réalité éternelle —, pour l'Hébreu le monde était en lui-même un *événement*, un don, qui devait constamment être ramené à son Créateur, pour pouvoir vivre. Sur ce point, l'Eglise primitive devait associer une vision du monde qui avait confiance en la nature pour elle-même — c'est-à-dire qu'elle croyait en sa rationalité, en sa raison, ses *logoi* — et une autre vision du monde qui considérait la nature comme un *don* et un *événement* dépendant sans cesse de son Créateur et Donateur. C'est précisément

à partir de cette association que l'Eglise primitive a développé la "cosmologie eucharistique", qui, tout comme la prophétie cosmologique, considère le monde comme *fini* et sujet de par sa nature aux limitations, un monde pourtant digne et capable de survivre et de revenir à son Créateur. Ainsi, conformément au mode de pensée typiquement hellénique, le monde est bon et beau, et occupe une place centrale dans la conscience de l'homme. Mais, pour la compréhension chrétienne, sa beauté, sa permanence et cette place centrale devront constamment dépendre d'un événement de référence *(anaphore)* à ce qui n'est ni le monde ni la nature, c'est-à-dire d'une référence à Dieu. Ainsi, les premières prières eucharistiques de l'Eglise, qui furent écrites conformément à la tradition liturgique typiquement hébraïque, comprenaient la bénédiction des fruits de la terre. Mais cela avait lieu de telle sorte que s'exprimait simultanément l'affirmation de la foi dans le salut de la Création et de la nature, comme si ce salut — et pas simplement la survivance d'un peuple ou de l'humanité — était un souci majeur pour la conscience de l'Eglise.

Pour résumer cet aspect, on peut dire que la prophétie cosmologique et la cosmologie eucharistique, qui découlaient de la synthèse établie sur le terreau du christianisme entre les pensées hellénique et hébraïque, incluaient la foi en ce que le monde est un "événement" et non point une réalité qui se comprend par elle-même, mais que, grâce à un autre "événement", c'est-à-dire sa référence à son Créateur éternel et impérissable, elle possède la permanence et peut survivre. C'est justement à ce stade qu'apparaît la responsabilité de l'homme, le seul qui puisse ramener le monde vers son Créateur ; cette responsabilité constitue la base de ce que nous avons appelé la capacité pour l'homme de devenir le "prêtre de la Création".

Mais nous développerons ce point dans la suite de notre entretien. Pour l'instant, poursuivons notre bref examen historique.

L'intérêt pour la nature était essentiel dans l'Eglise ancienne

Ce que nous avons dit jusqu'à présent montre que, dans le christianisme ancien, la cosmologie et l'intérêt envers la nature avaient une place essentielle dans la conscience ecclésiale ; mais cela existait sans que les chrétiens tombent dans le paganisme, ce qui est impossible dans la mesure où la réalité ou la nature du monde est déterminée par un *événement* — le fait de ramener le monde à Dieu. Ainsi, tandis que pour le paganisme le salut du monde prend sa source dans la foi en l'éternité du monde et en sa reproduction inévitable, dans la cosmologie chrétienne le monde est contingent et ne contient en lui-même aucune garantie de survie, si ce n'est dans la communion constante qu'il peut entretenir avec *ce qui n'est pas le monde selon la nature*, avec Dieu, tel qu'Il est compris dans la Bible. Le point crucial pour le salut du monde réside donc dans l'acte ou l'événement de la communion du monde avec Dieu, c'est-à-dire avec quelqu'un qui par sa nature se trouve entièrement en dehors du monde. En ce sens, la responsabilité de l'homme quant à la survie du monde apparaît immense.

2. Le Moyen-Age

Tout ce que nous avons dit jusque là décrivait la situation qui prévalait aux deux ou trois premiers siècles de l'ère chrétienne. Néanmoins, les choses semblent avoir changé progressivement, et l'Eglise a petit à petit été amenée à modifier sérieusement sa vision concernant les relations entre l'homme et la nature. Les étapes décisives de cette évolution peuvent être décrites comme suit de façon très sommaire :

1. L'influence considérable du mode de pensée platonicien et gnostique aux second et troisième siècles a eu pour effet de sous-estimer l'importance du monde matériel et de le regarder au mieux comme sans importance, au pire comme mauvais. Les gnostiques chrétiens d'Alexandrie, et surtout la figure immense d'Origène, représentent un exemple classique de cette évolution. Origène, dont les écrits étaient très lus par les moines d'Egypte, a influencé une partie considérable du monachisme oriental, qui, finalement, fut heureusement délivré de cette influence par des forces vives du monachisme orthodoxe comme celles de Macaire d'Egypte et de Maxime le Confesseur.

La perte progressive du sens de la valeur éternelle du monde matériel

2. En Occident, des développements similaires tendaient à introduire une dichotomie entre l'homme et la nature, par le fait que l'homme était considéré comme supérieur à la nature et comme le centre de toutes choses. Comme exemples typiques de cette évolution, on peut mentionner saint Augustin et Boèce, qui ont défini l'être humain, et même l'être divin, en faisant usage des notions de "raison" et d'"intellect", et ont présenté la conscience et l'introspection comme les caractères les plus spécifiques de l'homme, mais aussi de Dieu. Ainsi, l'être humain se distinguait-il de la nature tout entière, non seulement en tant qu'être supérieur aux autres êtres, mais surtout en tant que seul être qui importât réellement face à l'éternité — excepté, bien entendu, les anges, qui, grâce à leur existence spirituelle et immatérielle, étaient d'une valeur encore plus élevée que les âmes humaines. Le royaume de Dieu, selon la vision de saint Augustin, n'est composé que d'êtres spirituels sauvés, que d'âmes immortelles.

L'Eglise perdait ainsi progressivement conscience de l'importance et de la valeur éternelle du monde matériel, et cela était particulièrement manifeste dans la manière dont elle envisageait les saints mystères (sacrements) et en particulier la divine Eucharistie. L'Eucharistie, au lieu d'être une bénédiction du monde matériel, des fruits de la nature, et une manière de ramener avec gratitude et piété *(faire anaphore)* toute la nature au Créateur, est rapidement devenue en premier lieu un office commémorant le sacrifice du Christ et un moyen de grâce pour la nourriture spirituelle de l'âme. La dimension du monde *(cosmos)* a rapidement disparu de la théologie sacramentelle en Occident, laissant place à une vision du monde psychocentrique ou pneumatocentrique.

Avec Descartes, le sujet pensant devient le centre de toutes choses

3. L'époque du Moyen-Age, puis de la Renaissance, ont peu contribué à changer cette situation ; au contraire, celle-ci fut en réalité favorisée par la scolastique, qui prônait que l'*imago Dei* (l'image de Dieu en l'homme) se rapporte à la raison humaine. Les sacrements, en Occident, demeuraient encore dans une large mesure sans relation avec le monde matériel, et ainsi le fossé ne cessa-t-il de se creuser davantage entre l'homme et la nature. Descartes, poursuivant la tradition augustinienne, fit du sujet pensant le centre de toutes choses *("cogito ergo sum"* [2]*)*, tandis que les Lumières renforçaient encore plus le point de vue selon lequel l'être rationnel pensant est ce qui importe fondamentalement dans l'ensemble de la création. Le romantisme, tandis qu'il accordait de l'importance à la nature, renforçait la dichotomie entre, d'une part le sujet pensant et conscient, et d'autre part la nature non-pensante et non-consciente, donnant une supériorité manifeste au premier et permettant au second de n'avoir de valeur que dans la mesure

[2] En français : "Je pense donc je suis" (N.d.T).

où elle incluait en elle-même la présence du premier. Le piétisme, le mysticisme d'autres mouvements religieux et théologiques fonctionnaient également sans référence à la nature. Parallèlement, le puritanisme et la tendance dominante du calvinisme, en exploitant au plus haut point les versets de la Genèse : "Croissez, multipliez-vous et *dominez sur la terre*", concouraient à l'avènement du capitalisme et finalement à celui de l'ère technologique et de notre civilisation actuelle.

3. Les temps modernes

Face à cette conception du monde anthropocentrique et rationaliste, à l'avènement de laquelle avait largement contribué la théologie chrétienne, notre monde moderne occidental s'est arrangé pour élaborer deux courants intellectuels faisant office d'"anticorps", tout en suscitant une large hostilité de la part de la théologie et de l'Eglise.

Le défi du darwinisme : l'homme est aussi un animal parmi d'autres

1. Le premier de ces anticorps fut le darwinisme. Le darwinisme soulignait que l'être humain n'est en aucune façon le seul être intelligent de la création — c'était un pavé dans la mare pour le point de vue scolastique selon lequel l'"image de Dieu" en l'homme est sa raison et son intelligence. Le darwinisme insistait d'autre part sur le fait que l'on peut trouver aussi chez les animaux la conscience et même la conscience de soi, la différence entre les animaux et l'être humain étant une différence de *degré* et non d'*espèce*. Ainsi, l'homme a-t-il fait retour à sa position organique au sein de la nature, et la question est demeurée ouverte quant à ce qui le différencie des animaux, étant donné que la raison n'était plus considérée comme la différence *spécifique*. L'Eglise occidentale, prenant de manière générale la défense du fondement ratiocentrique de notre civilisation, n'a pas réussi à répondre de façon créative au défi du darwinisme et elle a préféré soit entrer en conflit avec celui-ci, soit y succomber en acceptant cette anthropologie réductrice, tout cela parce qu'elle refusait de chercher dans des domaines autres que celui de la raison ce qui différence les êtres humains des animaux. Mais, en ayant virtuellement conquis le terrain scientifique de la biologie, le darwinisme est encore sur l'avant-scène, aussi la théologie doit-elle l'utiliser au mieux — à la fois positivement et négativement — pour pouvoir surmonter la crise écologique.

Le défi de la physique moderne : l'interférence entre sujet et objet

2. Le second des anticorps affrontant cette civilisation anthropocentrique et rationaliste, dont notre époque a hérité, est venu du domaine de la philosophie et de la physique moderne, à partir d'Einstein et de l'école de la physique quantique qui lui a succédé. Ici le choc fut d'un genre différent et peut-être plus profond. Comme première conséquence, la science physique vient aujourd'hui souligner la fin de la dichotomie entre la nature (ou l'*essence*) et l'*événement*. Tout ce qui "est" "advient" simultanément : espace et temps s'interpénètrent mutuellement. Le monde lui-même est un "événement", et ne peut être conçu en dehors d'une action, on pourrait dire d'un "rituel", qui se déroule sans cesse. De plus, nous avons la remise en cause de la structure sujet-objet, par la mécanique quantique. L'observateur et l'objet observé constituent une unité indissoluble, dans laquelle l'un influence l'autre. L'univers tout entier, jusqu'à ses éléments les plus insignifiants, est présent jusque dans la plus simple et la plus petite de ses parties. Même ce

qui est appelé le "principe anthropique" par une certaine école philosophique de physique [3], malgré son caractère anthropocentrique, ne peut trouver son application dans une vision du monde où l'homme pourrait être isolé du reste de l'univers.

La science de la physique, comme celle de la biologie, exerce une pression sur la théologie de notre temps et appelle à une révision de notre théologie traditionnelle. Je crois que cette pression peut être d'un bénéfice décisif pour l'Eglise, dans les efforts qu'elle déploie pour affronter le problème écologique. Cela suppose, naturellement, que la théologie utilise de manière créative tous les nouveaux développements de la biologie et de la physique, en connextion avec ce que la tradition chrétienne peut apporter en vue du même but. Ces éléments de la tradition chrétienne peuvent être puisés dans les domaines de la théologie traditionnelle que nous allons évoquer, en particulier dans la pensée des Pères de l'Eglise.

4. Eléments positifs de la Tradition

1. Dans ce qui ressort de l'expérience liturgique de l'Eglise ancienne, nous devons souligner les éléments suivants :

a) Toutes les liturgies anciennes, en particulier celles d'Orient, comportent une sanctification de la matière et de l'espace. Dans ces liturgies, il n'y a rien qui incite l'âme humaine à une attitude d'introspection ou de prise de conscience de soi. Tout dans ces liturgies vise à la participation de celui qui prie à un événement de communion qui englobe les autres membres de la communauté cultuelle ainsi que le cadre proprement matériel de la liturgie. Mis à part le pain et le vin, qui font partie du monde matériel, les anciennes liturgies essayaient de s'adresser à tous les sens de l'homme à partir de l'événement liturgique : à la vue à travers les icônes et les habits liturgiques, à l'ouïe à travers les hymnes et la psalmodie, à l'odorat à travers le parfum de l'encens, etc. De plus, les prières "pour un temps agréable, pour l'abondance des fruits de la terre..." situent la liturgie au cœur de la création.

b) Toutes les liturgies anciennes semblent avoir eu pour centre non point tant la consécration des dons — et encore moins une anamnèse psychologique de la Croix du Christ — que *"l'élévation" des dons du pain et du vin vers le Père Créateur*, connue dans toutes les anciennes liturgies grecques sous le nom d'Anaphore. Aujourd'hui les liturgistes ont tendance à souligner ce détail oublié qui peut revêtir une signification particulière pour une théologie de la création. Et ceci du fait que ce "détail" sollicite notre attention autant sur l'action de l'homme comme prêtre

---

[3] Les physiciens ont été frappés depuis près d'un siècle des rapports presque parfaits qui existent entre certaines constantes physiques de l'univers. L'astronome Dick a proposé (1961) que la coïncidence constatée n'avait pas lieu par hasard à n'importe quelle époque de l'évolution de l'univers, mais seulement au temps de notre présence dans l'univers, en tant qu'êtres vivants. L'astronome Carter a donné le nom de *principe anthropique* à l'énoncé suivant :la présence d'observateurs dans l'univers impose des contraintes non seulement sur l'âge de l'univers à partir duquel ces observateurs peuvent apparaître, mais aussi sur l'ensemble de ses caractéristiques et des paramètres fondamentaux de la physique qui s'y déroule. On voit que ce principe plus ou moins "finaliste" accorde une place singulière à l'homme dans l'univers physique le plus concret. Il revient à dire non pas que l'univers a été créé pour l'homme mais que, pour que l'homme s'y trouve, l'univers ne pouvait être différent de ce qu'il fut. Si on change tant soit peu, en effet, la valeur d'un certain nombre des constantes cosmologiques, on s'aperçoit que toute vie devient impossible.
Né de la réflexion sur un problème cosmologique, le principe anthropique a pris une signification philosophique et ne peut laisser la théologie indifférente ; il évoque irrésistiblement les grandes intuitions de la cosmologie christocentrique d'un saint Maxime le Confesseur, père de la théologie byzantine — la confusion et les amalgames trop rapides étant cependant à proscrire dans ce domaine (N.d.T.).

de la création que sur l'action de Dieu qui envoie l'Esprit Saint pour transformer les Dons qui sont offerts en Corps et en Sang du Christ. Cet élément oublié est tellement central dans la conscience de l'Eglise ancienne qu'il offre même la terminologie par laquelle est manifestée l'identité et le nom de l'office eucharistique : dans l'Eglise ancienne cet office était appelé — en un sens non spécifique de ces termes — très simplement et clairement Anaphore ou Eucharistie. Ces deux termes sont en lien avec l'action sacerdotale de l'homme en tant que représentant de toute la création.

A ce propos, nous devons aussi souligner que la liturgie eucharistique ancienne commençait la prière eucharistique ou le "canon" par un remerciement exprimé d'abord et avant tout pour la *création*, et ensuite seulement pour la rédemption en Christ. Dans certains cas, comme celui de la liturgie eucharistique commentée par saint Cyrille de Jérusalem dans ses *Catéchèses mystagogiques*, le remerciement pour la création paraît être le seul contenu du canon eucharistique, sans qu'il soit fait référence du tout au sacrifice du Christ. Certes, ce n'est pas là le cas le plus usuel, mais nous pouvons en faire usage pour souligner le caractère central que revêtait la référence *(anaphore)* à la création dans la liturgie ancienne. L'élément sacerdotal de l'Eucharistie — cela mérite d'être souligné — n'était pas le sacrifice, comme cela advint au Moyen-Age mais l'offrande *(anaphore)* à Dieu de sa propre création. Il est tout à fait dommage que la notion de sacrifice en soit venue à voiler durant des siècles la signification du sacerdoce. Cela est bien dommage, non pas tant par le fait que cela suscita d'interminables oppositions entre les catholiques romains et les protestants — les empêchant d'arriver jusqu'aujourd'hui à une conception commune de l'Eucharistie — mais surtout parce que cela signifiait que la dimension de la création avait disparu de la notion du sacerdoce. Il est par conséquent très important que nous redécouvrions et rétablissions cette dimension pour pouvoir faire face au problème écologique.

2. Le second domaine, au-delà de la liturgie eucharistique, par lequel l'Eglise ancienne peut nous aider à revivre sa théologie aujourd'hui est celui de l'Ascétique. Ici, les choses requièrent des explications, car d'ordinaire l'ascétisme est identifié avec une hostilité— ou dans le meilleur des cas un mépris — à l'égard du monde. A l'exception de certains courants monastiques anciens directement influencés par la pensée d'Origène, l'ascétisme n'était en aucune manière assimilé à la négation ou au mépris de la création matérielle. Dans le *Gérontikon* (collection d'histoires sur la vie des moines et leurs apophtegmes), on trouve des histoires d'ascètes qui pleuraient sur la mort des oiseaux ou qui vivaient en paix avec des animaux sauvages. Même encore aujourd'hui au Mont Athos, l'on peut rencontrer des moines qui n'ont jamais tué de reptiles mais coexistent pacifiquement avec eux, ce qui ferait frissonner même les meilleurs chrétiens d'entre nous.

En dehors de ce respect de la nature, il faut remarquer que c'est dans ces cercles orientaux de théologiens du désert que s'est surtout développée la foi dans l'idée que "l'image de Dieu" en l'homme se trouve dans son *corps* également et pas seulement dans son âme. De fait, l'ascétisme se caractérisait dans l'Eglise ancienne par le combat contre "la volonté propre", de manière à ce que l'homme, qui incline par sa propre volonté à régner sur le monde extérieur et à l'utiliser pour sa satisfaction propre, puisse apprendre à ne pas faire de lui-même le centre de la création. Voilà l'esprit dont nous avons besoin pour que l'homme moderne apprenne à résoudre le problème écologique. Mais surtout qu'il ne soit pas considéré comme un enseignement d'ordre *éthique*, car alors il ne mènerait nulle part. Il n'aura de sens que s'il se trouve associé à une expérience liturgique qui, elle, est créatrice d'un *éthos*, sans décrire des règles de comportement ; c'est dans ce sens que cet esprit pourra être utile à la théologie qui à son tour aidera à faire face au problème de notre temps.

On pourrait ajouter bien d'autres points à la liste des éléments empruntés à la tradition,

comme par exemple l'utilisation de l'espace et de la matière en architecture, l'utilisation des couleurs, de la lumière et des formes dans la peinture d'icônes, des tons dans la musique, etc. De manière générale, comme nous l'avons dit au début, c'est une affaire de "culture", dans laquelle la théologie doit s'investir. Mais pour ce qui est de l'objet de cette première conférence, nous pouvons nous en tenir là.

Nous avons vu comment l'Histoire a contribué à l'émergence du problème écologique et comment elle peut contribuer aujourd'hui à sa résolution. Mais l'Histoire ne peut se répéter et revivre telle qu'elle a été. Les voix nostalgiques d'un retour aux formes de l'art byzantin se multiplient aujourd'hui parmi les orthodoxes. Nous n'avons pas l'intention ici d'apporter un soutien à ces voix. Notre monde contemporain est passé à travers de tels changements que tout retour au passé se révèle impossible et n'est pas par conséquent souhaitable. Aujourd'hui la théologie doit utiliser avec respect le passé, car celui-ci est vraiment parvenu à dépasser l'idolâtrie, sans tomber dans le gnosticisme et le mépris du monde matériel ; la théologie doit s'efforcer d'en tirer les leçons. Mais elle doit aussi s'efforcer d'ajuster le passé au présent, d'une manière créative, en l'associant à tout ce que le monde contemporain a réussi ou s'efforce de réussir dans tous les domaines de la pensée — science, art, philosophie, etc.

Dans les deux conférences restantes, nous essayerons de discuter de façon plus approfondie des éléments de la tradition qui peuvent, croyons-nous, avoir une valeur positive pour faire face à la crise écologique aujourd'hui. Nous essayerons d'en dire un peu plus sur la notion de l'homme "Prêtre de la Création" et sur la manière dont cela peut influencer notre culture. Certes, nous n'imaginons pas que la crise écologique se trouvera résolue par ce que nous proposons ici. Mais nous espérons que ces modestes réflexions seront de quelque utilité pour la tâche que doit mener la théologie en ces temps difficiles que nous traversons.

Traduction du grec et intertitres de Michel STAVROU.

Paru dans le Bulletin de la Crypte *(paroisse de la Crypte de la Sainte-Trinité, Paris) n°n° 227-230, novembre 1994 - février 1995.*

Directeur de la publication : Michel EVDOKIMOV

Rédaction : Jean TCHEKAN
Réalisation : Serge TCHEKAN

ISSN 0338 - 2478

Commission paritaire : 56 935

Tiré par nos soins

Abonnement annuel

	SOP mensuel	SOP + Suppléments
France	180 F	400 F
Autres pays	210 F	500 F

c.c.p. : 21 016 76 L Paris

Tarifs PAR AVION sur demande