

Supplément au SOP n° 339, juin 2009

LE MYSTÈRE DE LA CRÉATION

Communication de Michel STAVROU,
professeur à l'Institut de théologie orthodoxe
de Paris (Institut Saint-Serge),
présentée au 13^e congrès orthodoxe d'Europe occidentale

(Amiens, 30 avril-3 mai 2009)

**Service orthodoxe
de presse et d'information**
14, rue Victor-Hugo
92400 COURBEVOIE
Tél. 01 43 33 52 48
Fax 01 43 33 86 72

*Abonnements :
Voir en dernière page*

Le SOP informe ses lecteurs sur la vie de l'Église orthodoxe en France et dans le monde, et fournit une réflexion sur l'actualité. Il n'est pas responsable des opinions exprimées dans son bulletin. L'ensemble des textes qu'il publie peuvent être cités avec l'indication de la source : SOP. Par contre, aucun texte ne peut être reproduit, de quelque manière que ce soit, sans l'accord explicite de la rédaction. Placé sous les auspices de l'Assemblée des évêques orthodoxes de France, ce service est assuré par la Fraternité orthodoxe en Europe occidentale.

Document 339.A

LE MYSTÈRE DE LA CRÉATION

Dans bien des régions en Grèce, circulent toujours des fables plaisantes d'origine antique selon lesquelles des lutins très laids, les *kalikantzares*, habitent les entrailles de la terre et y passent l'année entière à scier l'arbre de vie qui soutient le monde sur les eaux primordiales. Ils sont prêts d'y arriver lorsque à Noël le Christ naît et reconstitue l'arbre de vie. Alors les lutins s'enfuient en colère et vont harceler les hommes pendant 12 jours jusqu'à ce que la bénédiction de la Théophanie les renvoie à nouveau sous terre reprendre leur travail de coupe. Aujourd'hui, à notre époque de rationalité, les *kalikantzares* n'effraient plus personne mais l'actualité laisserait penser que les hommes ont pris leur place pour scier l'arbre de vie.

La crise écologique que traverse notre monde constitue un signe des temps pour les chrétiens. Le mot *crisis*, en grec, désigne à la fois la phase décisive d'un processus, et le discernement qu'impose à l'homme cette situation. Pour saint Jean le Théologien, le jugement (*crisis*) du Dernier Jour est déjà inauguré dans l'histoire et nous sommes appelés à en prendre conscience dans l'Esprit Saint et à nous engager.

La gravité de la crise nous pousse à nous interroger : n'existe-t-il pas un mode spécifiquement chrétien de compréhension du monde ? Si oui, cette vision est-elle en cause dans la crise actuelle de notre civilisation ou bien faut-il considérer que les chrétiens n'ont pas été assez conséquents envers leur théologie de la création dans leur rapport au monde ? Les chrétiens sont-ils condamnés à être des supplétifs dans le débat écologique, attendant passivement des décisions collectives et politiques qui tardent à venir ? Au-delà des leçons de morale auxquelles le monde reste sourd, quel pourrait être le rôle des Églises et en particulier de l'Orthodoxie, si l'on songe que les chrétiens représentent en gros un tiers de l'humanité ? Telles sont les questions auxquelles je voudrais tenter d'apporter quelques éléments de réponses, malgré la complexité d'une situation inédite.

Cette réflexion s'articulera en trois temps : 1. Les linéaments d'une cosmologie chrétienne selon la tradition biblique et patristique orthodoxe ; 2. Le salut du monde offert par le Christ dans l'Église ; 3. Quelques éléments de réponse face à la crise écologique actuelle.

1. Linéaments d'une cosmologie chrétienne

Pour la Tradition ecclésiale apostolique, la venue du Christ et sa résurrection illuminent toute l'histoire du monde, depuis les origines. Non seulement, toutes les révélations partielles aboutissent au Christ, mais il est l'explication et l'accomplissement de toutes choses. Le dogme de la création – selon lequel le monde est l'œuvre de Dieu – se présente comme une vérité révélée par le Dieu d'Abraham, qui est aussi le Père de Jésus-Christ. Cette révélation est première et précède toute réflexion théologique. Elle se trouvait déjà reçue dans la première Alliance, qui l'a transmise à la foi chrétienne. Les Pères de l'Église ont donc resitué la création à l'intérieur d'une histoire du salut où le

Christ tient la place centrale. « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique », souligne saint Jean (Jn 3,16). Cet amour de Dieu pour le monde est tangible et constitue la première vérité de la Révélation, l'assise même de la foi chrétienne. La liturgie orthodoxe, nous le savons, est une source inépuisable pour notre réflexion théologique. Dans la Liturgie de saint Jean Chrysostome, lors de la prière de l'inclinaison qui suit le Notre Père, le prêtre s'adresse ainsi au Père céleste au nom de l'assemblée : « Nous te rendons grâce, ô Roi invisible, toi qui as tout créé par ta puissance incommensurable et qui, par l'abondance de ta miséricorde, as tout amené du néant à l'être. » Paradoxe : comment Dieu peut-il exercer sa miséricorde envers des êtres qui n'existent pas encore ? C'est que la miséricorde (*eleos* en grec) désigne ici, bien plus qu'une attitude de compassion en face d'un être en détresse, les entrailles fécondes du Dieu biblique, cet excès d'amour par lequel Dieu a tout créé librement, désireux d'offrir à d'autres êtres le partage de sa plénitude de vie. Nous trouvons déjà ce même sens dans l'extraordinaire Psaume 135 aux accents cosmiques chanté aux Matines des grandes fêtes, qui scandé le rappel de la création des cieux, de la terre, des luminaires, etc. par le refrain « *car sa miséricorde est éternelle, alleluia* ». Ce chant est appelé Polyéléos dans la tradition byzantine car il exalte la miséricorde créatrice de Dieu. Saint Isaac de Ninive, un grand mystique syrien du VII^e siècle, souligne que la création du monde et la venue de Dieu sur terre dans une chair humaine n'avaient toutes les deux qu'un seul et même but : « révéler au monde son amour sans limites »¹.

Je voudrais aborder successivement quatre aspects du dogme de la création : 1. le fait que le monde est issu du néant, 2. la providence du Dieu trinitaire envers le monde, 3. le monde rempli des énergies divines, 4. le rôle central de l'homme dans le monde.

1.1. Le monde est issu du néant

La Bible s'ouvre par la révélation du Dieu créateur, « *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre* » (Gn 1,1), et elle emploie pour désigner l'acte créateur le verbe hébreu « *barah* », qui est pour ainsi dire réservé à Dieu. On le retrouve au 2^e Livre d'Isaïe à propos de la création d'un monde ou d'un peuple nouveau. Cette originalité du verbe « *barah* » est renforcée par la révélation, inconcevable pour la raison humaine, selon laquelle Dieu a créé tout ce qui existe à partir d'un néant originel. Cela est affirmé vers la fin de l'Ancien Testament dans le second Livre des Maccabées, rédigé à la fin du II^e siècle av. J.-C., qui raconte la lutte et la révolte des Juifs contre le paganisme imposé par Antiochus IV Épiphane. La mère des sept frères Maccabées exhorte son plus jeune fils au martyre en lui disant : « *Je t'en prie mon enfant, regarde le ciel et la terre et tout ce qu'ils contiennent et sache que Dieu les a faits à partir du néant (ex ouk ontôn) et que la race des hommes est faite de la même manière* » (2 M 7, 28-29).

Il s'agit là d'un appel à avoir foi en le Dieu créateur absolu de toutes choses. Qu'est-ce que ce « néant » ? Le néant n'a pas de réalité ontologique. C'est le fait qu'il n'y a rien. Ce n'est pas une notion philosophique mais un « concept limite ». Dans certaines philosophies ou gnosés, on aurait tendance à lui donner une consistance, voire même à l'assimiler à l'essence divine, mais cela n'est pas conforme à la Révélation chrétienne.

L'enseignement biblique sur l'action créatrice de Dieu et sur le monde créé est justement *unique* en son genre. Dans les religions mésopotamiennes contemporaines de la Bible, des dieux forment un monde et le modèlent à partir d'éléments déjà présents.

¹ ISAAC LE SYRIEN, *Chap. sur la connaissance*, IV, 79 (= II/3, 6, 79). Cité in H. Alfeyev, *L'univers spirituel d'Isaac le Syrien*, Bellefontaine, 2001, p. 42.

Chez Platon, on trouve également la notion d'un D miurge qui contemple les idées divines et donne forme à la matière, mais cette matière est éternellement préexistante. Dans les mythes classiques de l'hindouisme, il n'y a pas trace de néant primordial. Le monde est en proie à un cycle éternel de régénérations et d'autodestructions, ce que symbolise la danse de Shiva. Or, dans la Bible, Dieu *crée*. Il amène le monde à l'existence par un acte de sa libre volonté. Il n'est soumis à aucune nécessité, pas même interne. Il est donc transcendant au monde.

Le fait que Dieu soit radicalement inaccessible dans son essence découle du dogme biblique de la création *ex nihilo* : tout ce qui existe en dehors de Dieu n'existe que par sa volonté et non pas en émanant de l'essence divine qui surpasse infiniment le plan de la créature. Prétendre, pour l'homme, participer à l'essence divine reviendrait à nier sa condition de créature. Dieu n'a nul besoin du monde pour faire resplendir sa gloire. Et pourtant, par amour et bienveillance, Il désire que sa gloire soit reçue, partagée par un autre que Lui, et Il crée cet autre *ex nihilo* de façon souveraine et gratuite, en se retirant de façon k notique, comme l'a souligné le P. Serge Boulgakov.

Quant au monde, il est « bon », comme l'affirme la Bible, mais il n'est pas divin contrairement aux visions païennes qui prévalaient dans l'Antiquité. La révélation biblique impose un dualisme ontologique : il y a d'un côté l'Incr e et de l'autre le crée. Le monde n'est pas divin : le Nouveau Testament évoque les « esprits » crées du monde angélique, qui doivent être «  prouv s pour voir s'ils viennent de Dieu » (1 Jn 4,1). L' p tre aux Colossiens présente le monde comme régi par des puissances et principautés, « les esprits élémentaires de l'univers » opposés au Christ bien que « crées par Lui et pour Lui » (Col 1,16). Le christianisme a contribué, à la suite du judaïsme,   démystifier ou séculariser le monde physique en rejetant le panth sme, l'idée que Dieu habite dans les éléments.

La transcendance de Dieu est renforcée par le premier mot de la Bible : « *Bereshit* », traduit en grec dans la Septante par « *en arch * ». « Au commencement » (BJ) ou « Dans le principe ». Tout cela nous invite à une réflexion sur le sens du temps biblique et ecclésial. Les Pères soulignent qu'en soi la temporalité, comme l'espace, est bonne, de même que l'ensemble de la création. Celle-ci est *portée dans l'existence* par Dieu, non seulement en un commencement absolu où Dieu a fait que les choses soient, mais de tout temps et sans cesse vers leur accomplissement. Dieu continue à amener et à maintenir les créatures dans l'être. Il faut donc refuser une lecture fondamentaliste du récit biblique de la création, pour considérer avec la plupart des Pères que la création est un acte continu. Nous sommes toujours dans le jour « un » de la création.

Le temps dans cette optique est une dimension interne du monde crée et non une réalité externe au monde comme dans la physique classique de Newton. C'est le temps qui permet de faire mûrir le dialogue instauré entre Dieu et l'homme, de mesurer le passage de l'insuffisance à la plénitude, à condition que l'on comprenne que le crée, même s'il possède sa consistance propre, a pour vocation de se réaliser dans des épousailles avec son créateur. Tel est le sens de l'économie du salut annoncée par les Prophètes de la Première Alliance, et réalisée dans la Nouvelle Alliance accomplie dans l' glise.

1.2. La providence du Dieu trinitaire entoure sa création

Le credo de Nic e-Constantinople que nous chantons et professons dans chaque liturgie fait trois fois référence au Dieu créateur, pour chacune des personnes divines.

Soulignons la nouveauté du christianisme par rapport au judaïsme, qui réside en ce que le Dieu créateur n'est plus simplement comparé à un père mais confessé comme Père, c'est-à-dire comme Trinité. Le Père est *Pantocrator*, c'est-à-dire qu'il maintient toutes choses créées dans l'être. Comme le souligne saint Irénée de Lyon, le Père agit par ses deux mains que sont le Fils et l'Esprit Saint. Dans l'Ancien Testament, le psaume 32 disait : « *Par le Verbe du Seigneur les cieux ont été affermis, et par le Souffle de sa Bouche toute leur puissance* » (v. 6). Saint Paul confessait la présence d'« un seul Dieu, le Père de tous, qui est au-dessus de tous, à travers tous et en tous » (Ep 4,6).

Les Pères de l'Église ont souligné les rôles conjoints des personnes divines dans cette présence active du Dieu trinitaire au monde : tandis que le Père est la source bienveillante de la volonté créatrice et du plan du salut, le Fils en tant que Logos structure le monde et lui donne son sens, son intelligibilité : il porte en lui les *logoi* c'est-à-dire les raisons d'être des créatures (Justin le philosophe et Maxime le Confesseur) dont il est l'alpha et l'oméga car toutes choses trouvent en lui leur cohésion. Comme l'écrit le P. Lev Gillet, le Moine de l'Église d'Orient, le Fils, « l'Amour sans limites ne s'arrête pas à l'homme. C'est l'univers entier [qu'il] soutient. Il est le lien substantiel entre tous les êtres, toutes les choses, et Celui qui les anime »². Enfin, l'Esprit Saint, en tant que Seigneur vivificateur (*zôopoion*, dit le credo), amène toutes choses à leur achèvement dans la beauté, c'est-à-dire les dirige vers leur destination éternelle grâce au Verbe.

1.3. Le monde rempli des énergies divines

La question qui s'est posée néanmoins était la compatibilité entre la relation immanente de Dieu à sa création et la confession biblique d'un Dieu transcendant. Dès le IV^e siècle, les Pères cappadociens ont répondu à ce dilemme par la doctrine des énergies divines. Saint Basile note par exemple : « Nous disons connaître Dieu à partir de ses énergies, mais nous ne prétendons pas que nous approcherions de son essence elle-même ; car ses énergies descendent jusqu'à nous, mais son essence demeure inaccessible³. »

Cette théologie des énergies divines a été synthétisée au XIV^e siècle par l'archevêque de Thessalonique saint Grégoire Palamas, pour rendre compte de la possibilité offerte à l'homme d'une communion réelle avec Dieu, dans une relation qui implique l'homme tout entier – y compris son corps. Palamas expliqua que Dieu est tout entier essence et tout entier énergie, transcendant dans son essence, mais *en même temps* présent au monde et participable dans ses énergies. L'énergie divine représente le *mode existentiel* de Dieu dans lequel Celui-ci se manifeste et se communique à sa création. Le terme recouvre d'ailleurs plusieurs sens : d'une part c'est le rayonnement de l'essence divine, le jaillissement de la gloire divine déjà pressenti comme *Kabôd* dans les nombreuses théophanies de l'Ancien Testament, d'autre part c'est l'acte, l'opération de Dieu dans le monde, car le Dieu biblique agit sans cesse pour animer sa création : Jésus dit : « Mon père agit (litt. travaille, *ergazetai*) et moi aussi j'agis » (Jn 5,17). En tant qu'il agit, Dieu nous communique sa gloire, sa vie même, reçue comme grâce. Il porte dans ses énergies toutes les créatures, en leur assurant l'existence, selon un mode de participation différencié qui va du plus simple niveau de l'être à la vie plénière dans la

² Cf. *Amour sans limites*, Chevetogne, 1971, p. 22.

³ BASILE DE CÉSARÉE, À *Amphiloque* (lettre 234), 1 (*Lettres*, éd. Y. Courtonne, Paris, t. III, 1966, p. 42 ; PG 32, 869A-B).

sainteté et la communion dans l'Esprit. Les Pères du Désert affirmaient que sans la présence divine, le monde s'écroulerait en revenant au néant originel. Comme disait le métropolite de Moscou saint Philarète au XIX^e siècle, les créatures se trouvent suspendues entre deux infinis, « comme sur un pont de diamant, sous l'abîme de l'infinité de Dieu, au-dessus de l'abîme de leur propre néant »⁴.

Souligner cette présence secrète de Dieu dans le monde ne revient pas à soutenir une forme de panthéisme – puisque la présence de Dieu ne signifie pas son identification au monde –, mais une vision *panenthéiste* (« Dieu présent en tout », terme de S. Boulgakov)⁵. Il faut ici abandonner une métaphysique des essences closes et statiques, fondée sur le concept de « nature pure » qui ne décrit à dire vrai que la nature déchue, pour adopter une ontologie de communion où l'être créé n'existe bien qu'en relation avec le Créateur. Dans cette approche, le monde n'est pas sécularisé par le dogme de la création *ex nihilo* : il garde à la fois sa consistance propre de création et sa transparence dynamique aux énergies divines, étant appelé à la communion – jamais à la fusion – avec Dieu.

1.4. Le rôle central de l'homme dans le monde

Il est impossible de parler de la création dans une vision chrétienne sans parler de l'homme. Le monde, en tant que création, est inexorablement lié à l'homme. Créé au 6^e jour comme couronnement de l'œuvre divine créatrice, l'homme fait l'objet d'une mise à part en recevant la vie par une insufflation divine (Gn 2,7). « Tu l'as revêtu de gloire et d'honneur et tu l'as fait régner sur les œuvres de tes mains » (Ps 8,6), dit le psalmiste à Dieu à propos de l'homme. Cette condition éminente de l'homme créé à *l'image et à la ressemblance de Dieu* est tout à la fois, pour les Pères, un don inaliénable et une vocation *dynamique* à accomplir.

Pour les Pères de l'Église, l'homme est le prince de la création et jouit du privilège de la liberté, participant à la fois du matériel et du spirituel qu'il unifie en lui-même. Microcosme, l'homme a pour vocation de cultiver, orner, sanctifier le monde pour le ramener et l'offrir à Dieu, d'élever la création vers son Créateur pour qu'elle puisse être sauvée de l'anéantissement et participe à la joie de Dieu. On le voit : cette vocation singulière est sacerdotale. L'homme est appelé à être le prêtre du monde sur l'autel de son cœur, le célébrant d'une "liturgie cosmique", comme dit Maxime le Confesseur. Rappelons ici que toutes les liturgies anciennes avaient pour centre non pas tant la consécration des dons du pain et du vin que leur élévation – anaphore en grec – vers le Créateur, et que le canon eucharistique commençait par un remerciement exprimé d'abord pour la *création*, et ensuite pour la rédemption-recréation en Christ. Le drame est pour l'homme de s'en tenir au statut de roi de la création comme un simple dominateur sans réaliser qu'il s'agit d'une royauté sacerdotale et prophétique. L'homme a été appelé à unifier l'ensemble de la création et à la ramener à Dieu. On peut donc affirmer que la cosmologie biblique et chrétienne est anthropocentrique : le monde a besoin de l'homme pour accomplir sa vocation.

Ce dessein a été mis à mal par la chute des origines lorsque Adam et Ève furent séduits par l'idée vertigineuse d'une pseudo-divinisation dans l'autonomie. Les conséquences mystérieuses de cette chute de l'homme pour le cosmos tout entier ont

⁴ Cité par G. FLOROVSKY, *Les voies de la théologie russe*, Paris, 1937, p. 180 (en russe).

⁵ Cité par K. WARE, *Approches de Dieu dans la tradition orthodoxe*, Paris, 1982, p. 75.

été dépeintes par un grand théologien byzantin du XI^e siècle, saint Syméon : « Toute la création, lorsqu'elle vit qu'Adam était chassé du Paradis, ne consentit plus à lui être soumise. Ni le soleil, ni la lune, ni les étoiles ne voulaient se faire voir de lui, les sources refusaient de faire jaillir l'eau, et les rivières de continuer leur cours. L'air ne voulait plus palpiter pour ne pas donner à respirer à Adam révolté. Les fauves et tous les animaux de la terre, lorsqu'ils le virent déchu de sa gloire première, se mirent à le mépriser et tous étaient prêts à l'assaillir. [...] Mais Dieu, qui avait créé toutes choses et l'homme même, [...] contint toutes ces créatures et [...] ne les laissa pas se déchaîner contre l'homme, ordonnant que la création restât sous sa dépendance et que, devenue corruptible, elle servît l'homme corruptible pour lequel elle avait été créée. Cela jusqu'à ce que l'homme renouvelé à nouveau redevienne spirituel, incorruptible et immortel et que la création soit renouvelée avec lui et devienne incorruptible et toute spirituelle.⁶ » Ce texte saisissant montre bien combien le destin de l'homme, dans sa chute et son relèvement, possède une signification immédiate pour l'univers entier. La cosmologie chrétienne est anthropocentrique.

2. Le salut du monde offert par le Christ dans l'Église

Dans cette deuxième partie, structurée en trois temps, j'évoquerai la dimension cosmique du salut en Christ, puis l'œuvre de sanctification du monde par l'Église, et je rappellerai l'invitation qui nous est faite de redécouvrir le monde dans l'Esprit Saint.

2.1. Le salut en Christ

Après la chute du premier Adam, les Pères soulignent avec saint Paul que la vocation de l'homme a été accomplie par le Christ, Second Adam et Fils de Dieu fait homme. Non seulement le dessein de Dieu qui était de vivifier toutes choses n'a pas été abrogé par la chute initiale mais l'économie divine a atteint son point culminant dans l'Incarnation.

En s'incarnant, le Verbe de Dieu n'a pas seulement sanctifié l'humanité mais aussi le monde entier. Rappelons l'hymne des saints adolescents dans la fournaise (Dn grec 3, 51-90) : « Toutes les œuvres du Seigneur, bénissez le Seigneur [...] Soleil et lune, bénissez le Seigneur, Astres du ciel, bénissez le Seigneur, etc... » avec le refrain : « Chantez le Seigneur et exaltez-le dans tous les siècles... ». Ce texte est chanté aux vêpres byzantines du Samedi Saint, jour du grand sabbat, pour souligner combien la Résurrection du Seigneur signifie le germe de la recréation du monde. Le comput de Pâques a d'ailleurs été fixé au IV^e siècle selon la formule de Nicée qui associe la terre, le soleil et la lune. Comme le dit saint Grégoire de Nazianze, « rien ne peut égaler le miracle de mon salut : quelques gouttes de sang reconstituent l'univers entier »⁷.

Pour les Pères grecs, le Christ, en tant qu'être corporatif, se prolonge par l'Esprit Saint dans l'Église dont Il est la tête, portant en Lui les hommes et le monde entier. Depuis la Pentecôte, par le don de l'Esprit Saint, les énergies divines sont le contenu vivant de la communion existentielle au Christ ressuscité, dans les mystères-sacrements de l'Église. En effet, le Christ, ayant uni en sa personne le monde créé et sa divinité

⁶ SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEU, *Traité théologiques et éthiques*, 2 (texte gr. cf. SC 122, p. 190).

⁷ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Disc.* 45, 29 ; PG 36, 653

incréée, continue à porter le monde au Père dans une éternelle offrande : nous nous associons à cette liturgie céleste dans chaque Eucharistie en offrant le pain et le vin comme symboles de la création. L'Église constitue dès lors une réalité dynamique, animée d'un mouvement de transfiguration de l'homme et du monde pour faire advenir le Royaume de Dieu. C'est la vision grandiose d'une liturgie cosmique, telle que la restitue le patriarche œcuménique saint Germain au VIII^e siècle : « L'Église est le Ciel sur la terre, là où demeure et se meut le Dieu du Ciel⁸. » Il ne s'agit pas d'opposer la terre au Ciel mais de voir l'Église comme l'espace par lequel advient le mariage entre le Créateur et sa création. « Que celui qui a des oreilles écoute ce que l'Esprit dit aux Églises. Au vainqueur, je donnerai à manger de l'arbre de vie qui est dans le paradis de Dieu » (Ap 2,7).

2.2. L'œuvre de sanctification du monde par l'Église

Dans le chapitre 8 de l'Épître aux Romains saint Paul souligne de façon saisissante l'aspiration secrète du monde créé à sortir de la déchéance à laquelle l'a soumise la chute de l'homme : « La création attend avec un ardent désir la manifestation des enfants de Dieu. Elle a été assujettie à la vanité [...]. Avec l'espérance qu'elle aussi sera affranchie de la servitude de la corruption pour avoir part à la liberté glorieuse des enfants de Dieu. Car nous savons que jusqu'à ce jour la création tout entière souffre et gémit dans les douleurs de l'enfantement » (Rm 8,19-22).

Voilà pourquoi l'Église poursuit l'œuvre de consécration de la matière, du temps et des lieux. À travers les sacrements eux-mêmes ou les bénédictions sacramentelles, l'Église fait usage des éléments naturels, que ce soit l'eau, l'huile, le pain, le vin, la lumière des cierges, la pierre, le bois, les tissus, les couleurs, etc. Ce faisant, elle restitue ces éléments à leur beauté originelle, qui nous fait pressentir dans la célébration liturgique l'avènement du Royaume céleste. La matière passe ainsi secrètement d'une modalité déchuë, opaque, à la transparence à la grâce. « Elle reçoit en elle la force de Dieu », dit Grégoire de Nysse⁹.

Finalement, la révélation chrétienne, tout en rompant avec l'idolâtrie, a assumé l'intuition religieuse archaïque d'une sacralité de la nature résidant non pas dans son épaisseur matérielle mais dans sa vocation à véhiculer la vie divine : en Orient, le Christ a été symboliquement appelé la « Contrée des vivants » (Ps 114,9), puisque la vie sacramentelle se trouve en son corps, de même que la vie biologique est issue de la terre-mère nourricière. Non seulement l'histoire mais la matière a été sanctifiée par l'Incarnation du Verbe et par son élévation à la droite du Père. « Je n'adore pas la matière, écrit saint Jean Damascène, mais j'adore Celui qui pour mon salut s'est fait matière. » Ainsi le monde est-il vu comme « don et mystère de l'amour de Dieu ».

2.3. Redécouvrir le monde dans l'Esprit Saint

Cela nous amène à évoquer le mode de vie auquel l'homme est appelé dans l'Église, un mode de vie simple mais si extraordinaire qu'il implique un regard nouveau sur le monde, qui discerne sa lumière et son sens. « Le monde est translucide, écrit Nicolas

⁸ GERMAIN DE CONSTANTINOPLE, *Historia ecclesiastica*, 1 et 4.

⁹ GRÉGOIRE DE NYSSE, *In baptismum Christi* (PG 46, 581B).

Berdiaev, il ne connaît pas l'opacité¹⁰. » L'univers était considéré par les Pères comme un vaste recueil de symboles dont les contemplatifs pouvaient déchiffrer les significations secrètes. Évagre le Pontique racontait l'histoire suivante au IV^e siècle : « Un des sages [...] vint trouver le juste Antoine et lui demanda : "Père, comment peux-tu être si heureux, alors que tu es privé de la consolation que donnent les livres ?" Antoine répondit: "Mon livre, ô philosophe, c'est la nature des êtres et, quand je veux lire les paroles de Dieu, ce livre est toujours devant moi"¹¹. » On peut évoquer l'une des plus belles réalisations artistiques de la culture hésychaste qui a soufflé en Europe orientale aux XIV^e-XVI^e siècles. Sur les murs extérieurs des monastères de la Moldavie roumaine, au creux de vallons boisés dans une nature belle et harmonieuse, d'immenses fresques se donnent à voir de loin par les pèlerins offrant pour ainsi dire le reflet – comme en un miroir – de la nature secrètement transfigurée. Ces icônes murales nous aident à approcher le monde avec un regard humble et contemplatif. Au deuxième stade de la vie spirituelle, selon la tradition ascétique orthodoxe, l'homme peut recevoir de Dieu la connaissance des choses créées, c'est-à-dire le déchiffrement des raisons d'être (*logoi*) des créatures.

Au XX^e siècle, un évêque russe, le métropolite Triphon, a composé un acathiste étonnant qui rend grâce au Créateur pour la profondeur théophanique de la nature : « Seigneur, qu'il est bon d'habiter ta maison : le vent embaume, les montagnes s'élèvent vers le ciel, les eaux comme des miroirs infinis reflètent l'or des astres et la légèreté des nuages. La nature entière murmure en secret, toute emplie de tendresse. Sa splendeur éphémère éveille en nous le désir de la patrie éternelle où la beauté ne passe pas. Les bêtes des champs et les oiseaux portent le sceau de ton amour. Notre mère la Terre bénie chante : Alléluia¹² ! »

3. Quelques éléments de réponse face à la crise écologique

Cette vision du monde qui est à la fois le patrimoine spirituel et le programme de vie de notre Église se trouve évidemment en pleine contradiction avec l'approche du monde analytique, abstraite et utilitariste qui nous amène à la catastrophe que nous vivons actuellement.

L'un des plus grands penseurs russes du XX^e siècle, Serge Averintsev a écrit à propos de la modernité : « D'où vient cette tendance du siècle ? Le plus simple est de dire : hédonisme, consumérisme. Ce phénomène est fondé plutôt sur un certain isolationnisme métaphysique, qui veut séparer le Créateur de sa création, la création de son Créateur, et nous du Créateur et du cosmos¹³. »

Effectivement, de façon globale, à examiner l'histoire de la civilisation occidentale (et notamment de la pensée chrétienne), on pourrait suggérer que la crise écologique semble résulter, de façon lointaine, de deux facteurs théologiques concourants : l'expulsion de Dieu, et l'éloignement de l'homme hors du monde.

1) D'une certaine façon, Dieu a été évacué de l'univers au nom de la création *ex nihilo*, en oubliant la présence sanctifiante de la grâce incréée, socle invisible de

¹⁰ N. BERDIAEV, *Esprit et liberté*, Paris, 1984, p. 91.

¹¹ ÉVAGRE, *Traité pratique ou le moine* (SC n° 171, p. 694).

¹² MÉTROPOLITE TRIPHON TURKESTANOV, *Acathiste d'action de grâces*, Kondakion 2, Paris, 2006, p. 5.

¹³ S. AVERINTSEV, *Sofia-Logos. Slovar*, Kiev, 2001, p. 252, cité in C. SIGOV, « L'Esprit et le Verbe dans l'œuvre de Serge Averintsev », *Contacts*, 211, 2005, p. 243.

l'univers entier. Unilatéralement soulignée, la transcendance divine d'origine biblique a pu faire oublier la présence divine, non moins biblique, qu'expérimente l'Église dans sa prière et sa vie sacramentelle, et négliger l'union, en Christ, aux énergies divines qui donnent l'existence à l'homme et à toutes choses dans la création. L'Incarnation a trop souvent été considérée, surtout au Moyen âge latin, comme un processus individuel affectant l'homme Jésus et mettant en œuvre une rédemption extrinsèque de type juridique, sans incidence directe sur la nature humaine et la création. Plus que jamais le retour au Christ cosmique des Pères grecs s'avère nécessaire pour réaliser la portée du mystère de l'Incarnation dans le devenir de la création.

2) L'homme était appelé à croître dans une relation de respect envers la création qui entoure et prolonge sa chair, « jusqu'à ce que Dieu soit tout en tous les êtres » (1 Co 15,28). Mais l'homme s'est éloigné du monde qu'il ne considère plus du tout comme un prolongement de son être. Malgré l'expérience des mystiques, la déification n'a jamais été reçue suffisamment dans sa dimension entitative, corporelle. La place accordée au corps dans la spiritualité chrétienne s'est vue rétrécir inexorablement au fil des siècles. D'autre part, en perdant sa force symbolique, la nature s'est vue, dès l'âge de la Scolastique, peu à peu réduite au royaume de la nécessité. N'ayant ni liberté, ni personnalité propre, la nature était considérée comme située en marge de l'histoire du salut, l'homme seul étant affecté par le péché et la rédemption. Ainsi privée de dignité, la nature, en proie au regard humain objectivant et mécaniste, devenait la source future de l'exploitation systématique des temps modernes, dont le dernier avatar est le capitalisme néo-libéral avec son obsession de la croissance économique. La formule creuse du « développement durable » récemment mise en avant avec son zeste écologique ne trompe personne.

Ici la théologie des énergies divines – non comme système métaphysique mais comme intelligence de la foi en un Dieu présent à sa création –, peut se révéler féconde, en aidant les croyants à retrouver un juste rapport avec leur environnement naturel, à rendre au christianisme la dimension pleinement cosmique qu'il n'aurait jamais dû perdre. Il ne s'agit naturellement pas de rejeter le progrès scientifique dont nous sommes les premiers bénéficiaires, encore moins de choisir la théologie *contre* la science, mais, comme on l'a suggéré, de relier entre elles deux vocations fondamentales face au monde, celles de la royauté et du sacerdoce, de la maîtrise et de la prêtrise, sans adopter l'une au détriment de l'autre. « La technologie, notait l'évêque syrien-orthodoxe de New Delhi Paul Mar Gregorios, est la manière dont s'humanise le monde de la nature dans l'espace-temps, et dont le corps humain tend à envelopper l'univers entier. Mais cette humanisation – cette extension –, pour être salvifique, doit trouver son achèvement dans l'offrande, par l'homme, de lui-même et de l'univers à Dieu dans l'amour¹⁴. »

Ainsi, à la lumière de notre foi dans le Christ ressuscité, sommes-nous non seulement interpellés sur notre manière de vivre dans le monde – en réalisant nos déficiences collectives et personnelles –, mais aussi amenés à adopter une démarche plus eucharistique face aux hommes et au monde.

Nous nous trouvons à un moment décisif, un « kairós » unique pour le genre humain dans son rapport avec la terre. Comme le soulignait l'an dernier le patriarche Bartholomée : « Le seul espoir pour l'avenir de l'humanité se trouve dans l'émergence d'un nouveau sens de la responsabilité commune et du caractère collectif de la destinée des peuples de toutes races, de toutes religions, de toutes conditions économiques. » Il

¹⁴ PAULOS MAR GREGORIOS, *The Human presence, an orthodox view of nature*, Madras, 1980, p. 89.

est vrai que, sans cette prise de conscience, les prescriptions éthiques risquent de demeurer lettre morte car nous savons le décalage qui existe toujours entre le « il faut » normatif et la réalité humaine. Le rôle de la liturgie et de la théologie est ici capital. D'une part, la prière liturgique peut nous aider à évoluer dans notre rapport à Dieu et au monde, le culte étant plus influent sur l'*habitus* que tout enseignement ; d'autre part, la théologie, dans la réflexion spirituelle qu'elle offre sur la Révélation, peut aussi nous inciter à appréhender notre mode de vie de façon nouvelle.

Conclusion : La voie philocalique comme chemin spirituel

La crise écologique mondiale offre aux chrétiens un moment favorable pour se réveiller et mettre en pratique et diffuser une attitude plus responsable envers la création. « L'homme est le berger de l'être », remarquait Heidegger. Le Patriarche œcuménique Dimitrios I^{er} faisait le constat suivant en septembre 1989 : « À la manière du berger qui en cas de grand danger met en péril sa vie pour son troupeau, les êtres humains doivent renoncer à une partie de leurs désirs et besoins pour assurer la survie de la nature. C'est une situation nouvelle – un nouveau défi – qui appelle l'humanité à porter une partie de la souffrance de la création aussi bien qu'à se réjouir de celle-ci et à la célébrer¹⁵. »

L'Église orthodoxe est généralement réticente à intervenir directement dans le champ du politique. Elle considère que sa première tâche est de transformer le cœur de l'homme, sa manière de vivre, de faire de lui – à travers la prière liturgique et l'ascèse personnelle – un être de réconciliation. La vie spirituelle peut fonder une éthique de respect de la vie et des personnes. Introduites en « amont » des démarches politiques et économiques, ces valeurs peuvent finir par les modifier de manière indirecte mais ferme. Dans son *Discours de Stockholm*, Soljenitsyne rappelait que l'arbre de l'être se divise en trois branches, celles du vrai, du bien et du beau. Or, ajoutait-il, notre époque a brisé la branche du vrai et celle du bien ; reste seule celle du beau ; c'est donc à elle qu'il appartient maintenant d'exprimer toute la sève du tronc et de la faire fleurir. D'où l'importance que l'orthodoxie attache à la beauté, que ce soit dans la liturgie ou dans cette voie « philocalique » qui peut s'épanouir dans l'art, dans la culture et dans nos rapports avec le monde. Si cette beauté n'est pas close mais fécondante, alors, comme l'annonçait si bien Olivier Clément, « le génie philocalique de l'Orthodoxie nous permettra de comprendre et de respecter la beauté de la création, qu'il s'agisse des problèmes écologiques ou de l'accueil dû à tous visages »¹⁶.

Le P. Serge Boulgakov considérait que « la Beauté est la Joie, la joie de l'être »¹⁷. Cette joie de l'être, qui seule peut agir en profondeur dans le monde, trouve nécessairement son expression dans l'amour. Saint Isaac le Syrien s'exclamait en ce sens : « Quel mystère n'était pas visé par la venue à l'être de la création ! C'est par amour que [le Créateur] a amené le monde à l'existence, par amour qu'il le conduira à cette transformation merveilleuse, et par amour que le monde sera plongé dans le grand mystère de Celui qui en est l'auteur ; c'est finalement l'amour qui règle toute chose dans la création¹⁸. » Cette dernière phrase pourrait clore notre réflexion. Mais ne croyons pas

¹⁵ Cité dans RÉSEAU CHRÉTIEN EUROPÉEN POUR L'ENVIRONNEMENT (ECEN), « Temps pour la Création de Dieu », Genève, 2006, p. 24.

¹⁶ Cf. O. CLÉMENT, « Orthodoxie et politique », *Contacts*, 164, 4^e trimestre 1993, p. 242.

¹⁷ Cf. S. BOULGAKOV, *Le Paraclét*, Paris, 1946, p. 193 (en russe).

¹⁸ ISAAC LE SYRIEN, *Chap. sur la connaissance*, II/38, 1-2.

qu'il s'agit là d'une invitation à s'en remettre passivement à la bonté de Dieu. Bien au contraire. Invités aux noces mystiques avec le Créateur, nous sommes appelés à nous associer de tout notre être à un amour actif de la création. Je voudrais conclure par le message que Dostoïevski a mis prophétiquement dans la bouche du starets Zosime dans *Les Frères Karamazov* et qui s'inspire de l'enseignement de saint Isaac : « Aime toute la création de Dieu, l'ensemble et chaque petit grain de sable. Aimez chaque petite feuille, chaque rayon divin, aimez les animaux, aimez les plantes, aimez chaque chose. Vous aimerez toutes les choses et, dans les choses, vous atteindrez le secret de Dieu... »

Directeur de la publication : père Michel EVDOKIMOV

Rédaction et réalisation : Serge TCHÉKAN

	Abonnement annuel	
	SOP mensuel	SOP + Suppléments
France + DOM	40,00 €	72,00 €
Europe + TOM	44,00 €	88,00 €
Autres pays	52,00 €	99,00 €

Commission paritaire : 1111 G 80948
ISSN 0338-2478

Tiré par nos soins

C.C.P.: 21 016 76 L Paris
Tarifs PAR AVION sur demande
