

5 N. Peres sous div.

DDB, 2010

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. 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 créé, même s'il possède sa consistance propre, a pour vocation de se réaliser dans la communion avec son créateur car il tire son être de celui qui l'a créé.

La providence du Dieu trinitaire envers le monde

Dans le *protodogme* biblique de la création, commun à la foi juive et à la foi chrétienne, on peut distinguer deux aspects essentiels : le mystère du Dieu créateur et le mystère du monde créé. Le credo de Nicée-Constantinople fait trois fois référence au Dieu créateur, pour chacune des personnes divines. Le Père est *Pantocrator*, c'est-à-dire qu'il maintient toutes choses créées dans l'être, le Fils est « Celui par qui tout a été fait » et l'Esprit Saint est le « Vivificateur ». Je n'approfondirai pas ici la nouveauté du christianisme par rapport au judaïsme, qui réside en ce que le Dieu créateur est confessé comme Père en lui-même, c'est-à-dire comme Trinité. Car le Père, comme le souligne Irénée de Lyon, agit par ses deux mains que sont le Fils et l'Esprit. Dans l'Ancien Testament, le psaume 32 en particulier disait : « Par le Verbe du Seigneur les cieux ont été affermis, et par le Souffle de sa Bouche toute leur puissance » (v. 6). Les Pères y ont discerné une révélation de l'action créatrice du Fils et de l'Esprit.

Dieu agit par amour pour faire partager sa vie divine et sa félicité. Le monde créé est amené à l'existence, et *porté dans l'existence* par les mains de Dieu. Non seulement au commencement absolu où Dieu fait que les choses soient, « les amenant du néant à l'être », mais de tout temps et sans cesse, il continue à maintenir les êtres et les choses dans l'être et le bien-être. La présence de Dieu est nécessaire au maintien du monde. Les Pères de l'Église parlent

Richard STAVROU

souvent de l'harmonie du monde (*harmonia mundi*). Le monde reflète la sagesse et l'amour de Dieu. On trouve pour l'attester de nombreux passages dans les Écritures, comme le verset du Psaume de la création : « Tu as tout fait avec sagesse » (Ps 103,24) et aussi « Il a fait les cieux avec sagesse, car éternelle est sa miséricorde » (Ps 135,5).

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 » (Ép 4,6). Le monde est porté en Dieu. Le Créateur n'est pas seulement le « Grand Architecte » du déisme des Lumières, ou une sorte de « billardiste » qui aurait donné l'impulsion première au monde avant de l'abandonner. 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 de la volonté créatrice et du plan du salut, le Fils en tant que Verbe structure le monde et lui donne son sens, son intelligibilité : il porte en lui les idées-volontés ou raisons spirituelles des êtres, les *logoi* des créatures (Justin le philosophe) dont il est l'alpha et l'oméga en tant que *Pantocrator* (litt. « Celui qui soutient tout », en qui toutes choses trouvent leur cohésion).

Pour la foi chrétienne, le Logos n'est pas seulement le médiateur des hommes auprès de Dieu, il pénètre le monde et assure la consistance, la constitution intérieure des êtres. Comme l'écrit le père Lev Gillet, le moine de l'Église d'Orient : « 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. » En chaque chose se résume l'évolution cosmique, en chaque être « l'Amour vient à nous à travers les siècles » et à travers nous aspire à l'accomplissement du Royaume. La thématique des *logoi* semble empruntée au stoïcisme, mais il existe une différence fondamentale, car dans la vision chrétienne le monde existe et possède sa cohérence propre, tout en étant maintenu par Dieu. L'ontologie chrétienne est non pas

moniste comme dans l'hellénisme mais relationnelle, car l'être de Dieu transcende infiniment sa création, même si Dieu porte celle-ci pour lui garantir la permanence dans l'être. C'est une vérité antinomique qu'ont soulignée les Pères cappadociens. Il existe une relation-distinction radicale entre créé et increé, une dialectique asymétrique du premier au second. La présence du Logos maintient les êtres créés dans leur cohésion. Quant à l'Esprit Saint, en tant que Seigneur vivificateur (*zôopoïon*), Il amène toutes choses à leur achèvement dans la beauté, c'est-à-dire les dirige vers leur destination éternelle grâce au Verbe.

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 ont répondu à ce dilemme par la doctrine des énergies divines. Saint Basile de Césarée note par exemple dans une lettre : « 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 inaccessible. » De même, dans son *Deuxième Discours théologique*, saint Grégoire de Nazianze écrit : « Je courais comme pour atteindre Dieu, et ainsi ai-je gravi la montagne, et ai-je pénétré à travers la nuée, entrant à l'intérieur loin de la matière et des choses matérielles [...]. Mais quand j'eus regardé, à peine vis-je le dos de Dieu, [...] non pas la nature première et sans mélange – je veux dire celle connue par la Trinité elle-même et qui se trouve dans le premier voile [...] –, mais seulement la nature dernière qui arrive jusqu'à nous. »

La 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 explique 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. Cette terminologie essence-énergies, utilisée par Palamas pour exprimer la relation entre imparticipable et participable en Dieu, était empruntée aux Pères de l'Église du temps des conciles œcuméniques. Il s'agissait d'une reprise de la doctrine trinitaire de l'essence divine une et d'un prolongement de celle des énergies divines, élaborée, par Cyrille d'Alexandrie et Maxime le Confesseur, durant les controverses christologiques du V^e au VII^e siècle. L'énergie divine est le *mode existentiel* de Dieu, dans lequel celui-ci se manifeste et se communique. Le terme recouvre d'ailleurs deux sens : d'une part c'est le rayonnement de l'essence divine, le jaillissement de la gloire divine pressenti comme *Kabôd* déjà dans les nombreuses théophanies de l'Ancien Testament, d'autre part c'est l'acte, l'opération de Dieu, car le Dieu biblique, étant vivant, agit sans cesse, soutenant et animant 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, selon une mesure propre à chacun. L'énergie désigne donc à la fois la vie divine communiquée et l'acte qui nous fait don de celle-ci. En outre, Palamas explique que l'énergie est à la fois simple et multiple. Simple par rapport à Dieu qui en est la source unique, multiple dans ses effets par rapport à la création qui est plurielle dans sa diversité.

Le fait que Dieu soit radicalement incognoscible 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, c'est-à-dire la séparation ontologique radicale qui existe entre créé et increé.

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. Dans le monde, créé par Dieu, l'énergie divine reçue et partagée par les créatures se nomme la grâce : elle signifie en effet le don offert à l'homme d'une participation à la vie divine, don trop vite négligé dans le jardin d'Éden par Adam et Ève séduits par l'idée vertigineuse d'une pseudo-divinisation dans l'autonomie ; ce don se trouve alors comme masqué par le péché de l'homme, mais il est de nouveau accessible dans le Christ, celui-ci étant la Théophanie suprême, comme dit Jean Scot Érigène, concentrant dans son humanité toutes les énergies divines puisque « dans son corps, comme le note saint Paul, réside la plénitude de la divinité » (Col 2,9).

La doctrine des énergies fournit une intelligence de la foi dans le Christ ressuscité donateur de vie à l'homme et au monde. Tout en étant totalement transcendant dans son essence, Dieu 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 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 le disait saint Philarète de Moscou 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 ».

Souligner cette présence 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 *pan-enthéiste* (« Dieu présent en tout », terme de S. Boulgakov), la transcendance de l'essence divine corrigeant toute velléité d'absolutiser les énergies. 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 réellement

qu'en relation avec le Créateur. Alors le monde apparaît comme un Buisson ardent rempli des énergies divines.

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.

Après avoir souligné cette présence secrète de Dieu dans le monde comme création, force est d'évoquer la place centrale de l'homme dans le monde.

La place de l'homme et de l'Église au cœur du monde

Vocation de l'homme

Le monde, en tant que création, est inexorablement lié à l'homme. 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, il est partie intégrante du cosmos, mais le cosmos est aussi le prolongement du corps de l'homme. Comme tel 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 le 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. Déjà l'homme, créé au sixième jour comme couronnement de l'œuvre divine créatrice, faisait 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 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 (c'est le sceau de l'image en tout homme) et une vocation *dynamique* à accomplir (c'est la ressemblance qui exige le travail conjoint [la « synergie »] de la grâce divine et de la volonté humaine). L'homme, avec le monde qu'il porte en lui, est un être dynamique appelé à devenir dieu, comme le dit saint Basile. Ce dessein a été mis à mal par la Chute des origines mais il n'a pas été abrogé, Dieu suscitant des saints et des prophètes pour son peuple dans l'ancienne Alliance. Finalement, l'économie divine atteint son point culminant dans l'Incarnation qui signifie une véritable recréation.

La vocation de l'homme a été accomplie par le Christ, second Adam et Fils de Dieu fait homme. En effet, avant uni en sa personne le monde créé et le Dieu incréé, il continue à le faire en présentant le monde au Père dans une éternelle offrande. Dans chaque divine liturgie, l'Église manifeste cette offrande sous forme de pain et de vin, donc éléments de la création matérielle et, de cette manière, montre que l'homme n'est pas destiné à dominer le créé comme s'il en était le propriétaire, mais à agir comme un prêtre et un intendant de la création, la cultivant dans l'amour et l'offrant au Créateur avec gratitude et respect.

Or, le chapitre 8 de l'Épître aux Romains nous montre comment le monde, à travers l'homme, a été soumis à la déchéance : « 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). Un grand mystique byzantin du XI^e siècle, saint Syméon le Nouveau Théologien, a dépeint la dimension cosmique de la chute de l'homme.

« 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, que fit-il ? [...] Il contint toutes ces créatures par un effet de sa propre force et [...] ne les laissa pas se déchaîner contre l'homme, ordonnant que la création restât sous sa dépendance et que, devenue corrompible, elle servît l'homme corrompible 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. »

Ainsi le destin de l'homme, dans sa chute et son relèvement, a-t-il une signification directe pour celui de l'univers entier.

L'œuvre de sanctification du monde par l'Église

En s'incarnant, le Verbe de Dieu n'a pas seulement sanctifié l'humanité mais aussi le monde entier. Rappelons le bel 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 cosmologique est lu et chanté aux vêpres

byzantines du samedi saint, jour du grand sabbat du Christ mort et ressuscité, pour souligner combien la résurrection du Seigneur signifie une véritable recréation de l'univers entier. L'Église reconnaît la capacité première de la création d'être porteuse de la grâce divine. C'est pourquoi elle poursuit l'œuvre de consécration de la matière, du temps, de l'espace, des lieux et des choses. Depuis la Pentecôte, les énergies divines sont le contenu vivant de la communion existentielle au Christ ressuscité, par le don de l'Esprit dans les mystères-sacrements de l'Église.

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. L'Église est ainsi non pas d'abord une institution mais 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 de Constantinople saint Germain 1^{er} au VIII^e siècle: « L'Église est le Ciel sur la Terre, là où demeure et se meut le Dieu du Ciel. » Syméon de Thessalonique (XV^e siècle) évoque avec enthousiasme l'idée de la catholicité, élargie aux dimensions de l'univers entier unifié dans le Christ. Il ne s'agit donc pas d'opposer la Terre au Ciel mais de voir l'Église comme vecteur des épousailles de l'une et de l'autre. L'Église réalise en somme le mariage entre le Créateur et sa création dans la transfiguration du créé en corps du Christ.

À travers les sacrements 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 déçue, opaque, à la modalité de transparence, à la grâce. « Elle reçoit en elle la force de Dieu », dit Grégoire de Nysse.

Comme sacrement suprême de l'Église, l'eucharistie affecte directement la matière si bien que, comme le dit saint Irénée, « le

pain qui vient de la terre, après avoir reçu l'invocation de Dieu, n'est plus du pain ordinaire mais *eucharistie* constituée de deux choses, l'une terrestre, l'autre céleste ». Dans la vision orthodoxe, le terme sacrement se rapporte au sens fort et ancien de la notion de symbole, qui instaure un rapport ni analogique ni allégorique (cela représente ceci), ni causal (cela est cause de ceci) mais épiphanique: l'Église révèle et manifeste la réalité du Royaume de Dieu. Comme le souligne le père Alexandre Schmemmann, l'Église « n'existe qu'afin d'être constamment transformée en la réalité même qu'elle révèle ». Évoquons l'importance cosmique de la bénédiction des eaux, célébrée à chaque baptême, mais aussi le jour de la Théophanie, le 6 janvier, les vieux rites païens apotropaïques qui conjuraient les forces des ténèbres se trouvant assumés et dépassés dans cette célébration. Ce jour-là, l'Église fait mémoire du baptême de Jésus au Jourdain, lorsque le Christ, prenant sur lui le péché du monde, a purifié l'eau symbole de l'univers en en chassant les forces démoniaques. De même l'Église bénit l'eau par laquelle sont mis au monde des êtres spirituels baptisés dans la mort-résurrection du Christ. L'Esprit Saint libère les eaux de leur servitude, les rend fécondes et, au souffle vivifiant de l'Esprit, le monde retrouve son dynamisme, sa vitalité et son sens. On peut mentionner aussi la fête de la Transfiguration, le 6 août. Ce jour-là, les fidèles apportent et font bénir au cours de la Liturgie les fruits de l'été.

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 relationnelle de trait d'union entre l'homme et Dieu: en Orient, le Christ est lui-même symboliquement appelé la « Nouvelle Terre », la « Contrée des vivants » (Ps 114,9), puisque la vie sacramentelle se trouve en son corps. Parmi les célébrations sacramentaires, il faudrait mentionner l'icône et toutes les formes de l'art iconographique, que ce soit sur bois, sur toile, en mosaïque, etc. La vénération de l'icône, prônée par le septième concile

œcuménique, a pour fondement théologique la sanctification de la matière 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. » L'icône est devenue un langage théologique complémentaire de la parole de l'Évangile, qui nous ramène à celui qui est l'archétype. Ainsi le monde est-il vu dans l'Orient chrétien comme « don et mystère de l'amour de Dieu ».

L'univers était considéré par les Pères comme un vaste recueil de symboles dont les contemplatifs pouvaient déchiffrer les significations secrètes. Les êtres et les choses parlent sans cesse de Dieu. Évagre raconte l'histoire suivante : « Un des sages d'alors 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." » On peut évoquer ici l'une des plus belles réalisations artistiques de la culture hésychaste qui a soufflé sur les pays slaves et roumains aux XIV^e-XVI^e siècles. Sur les murs extérieurs des monastères de Moldavie, situés au creux de vallons boisés dans une nature belle et harmonieuse, d'immenses fresques, peintes au XVI^e siècle par de grands iconographes, sont visibles de loin par les pèlerins et offrent 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 non pas analytique et objectivant mais humble et contemplatif, en nous efforçant de discerner en tout être la présence du Créateur dans ses énergies. Au deuxième stade de la vie spirituelle selon la tradition chrétienne orientale, l'homme peut recevoir de Dieu la connaissance des choses créées, c'est-à-dire le déchiffrement des raisons d'être des créatures. Il peut aussi lui être donné de dépasser en une vision céleste les limites de l'espace et du temps qui ne constituent pas pour l'univers un cadre extérieur mais des dimensions qui lui sont intrinsèques, comme l'a redécouvert la physique relativiste au

début du XX^e siècle. Évoquons ici la célèbre vision de saint Benoît, rapportée par Grégoire le Grand, et que Palamas cite en exemple : le père du monachisme occidental contempla un jour l'univers entier comme concentré dans un rayon de lumière divine. L'explication de saint Grégoire est la suivante : « Pour qui voit le Créateur, la création entière est limitée. Si peu qu'on entrevoit la lumière de Dieu, tout ce qui est créé semble trop étroit. La lumière de la contemplation intérieure, en effet, élargit la mesure de l'âme qui, à force de se dilater en Dieu, dépasse le monde. » Cet exemple illustre le fait que dans la théologie des Pères, les *logoi* ne peuvent être déchiffrés par l'homme que dans une expérience d'illumination divine, dont la clé théologique d'interprétation est fournie par la doctrine des énergies divines.

Quelques éléments de réponse face à la crise écologique

Toute la vision du monde qui a été développée jusqu'ici est évidemment en pleine contradiction avec l'approche du monde analytique, abstraite et utilitariste qui nous amène à la catastrophe que nous vivons actuellement.

Si l'on se penche cependant sur les raisons profondes de la crise écologique, on remarque que celle-ci apparaît comme la face sombre d'un progrès techno-scientifique indéniable occasionné par les révolutions industrielles successives de l'Occident puis du monde entier. En premier lieu, on ne peut nier ni sous-estimer les bienfaits immenses apportés à l'humanité par la civilisation occidentale moderne, que ce soit en termes de qualité de vie, d'hygiène, d'éducation, de prospérité matérielle, etc. Mais une fois ce point fort reconnu sans arrière-pensées, se pose – en avant-plan de la mort de Dieu proclamée il y a déjà longtemps – le problème dramatique de l'asphyxie et de la dégradation climatique, animale, biologique, chimique... et spirituelle de la planète.

L'un des plus grands penseurs russes du XX^e siècle, Serge Averintsev, a écrit :