

La Vie spirituelle

PAR LA CRÉATION AU CRÉATEUR

par Mgr Kallistos Ware

*Ne blessez ni la terre,
ni la mer, ni les arbres. (Ap 7, 3.)*

*Les saints embrassent
de leur amour le monde entier.*

Saint Silouane l'Athonite (+1938).

" *Aimez les arbres.* "

Sur la Sainte Montagne de l'Athos, les moines placent parfois des signaux en bordure des sentiers de la forêt, prodiguant au pèlerin qui chemine des encouragements ou des avertissements. Un de ces écriteaux, que l'on voyait souvent dans les années 1970, me procurait un plaisir particulier. Clair et laconique, il disait : " Aimez les arbres. "

Le père Amphiloque (+1970), le *gerontas* ou " ancien " de l'île de Patmos lors de mon premier séjour, aurait été complètement d'accord. Il disait : " Savez-vous que Dieu nous a donné un commandement de plus, qui n'est pas mentionné dans l'Écriture ? Il nous dit : "Aimez les arbres." "

Celui qui n'aime pas les arbres n'aime pas Dieu, croyait-il en soulignant : " Lorsque vous plantez un arbre, vous plantez de l'espoir, la paix, l'amour, et vous recevrez la bénédiction de Dieu. " Écologiste bien avant la mode de l'écologie, il avait coutume de donner pour pénitence aux fermiers locaux – qu'il entendait en confession – la tâche de planter un arbre. Le père

Amphiloque n'était nullement le premier père spirituel dans la tradition grecque moderne à reconnaître l'importance des arbres.

Deux siècles plus tôt, le moine athonite saint Cosmas l'Étolien, martyrisé en 1779, plantait des arbres lorsqu'il voyageait dans toute la Grèce en tournée missionnaire. Dans l'une de ses " prophéties ", il disait : " Les gens resteront pauvres, parce qu'ils n'aiment pas les arbres. "

Cette prophétie s'est, hélas ! réalisée dans de trop nombreuses parties du monde. Une autre parole lui est attribuée, pas à propos des arbres, mais tout aussi actuelle : " Le temps viendra où le diable se mettra lui-même dans une boîte et commencera à crier ; et ses cornes vont dépasser des toits de tuiles. "

Cela me revient souvent en mémoire, lorsque j'observe la ligne des toits à Londres, avec ses rangs serrés d'antennes de télévision.

" Aimer les arbres. " Mais pourquoi ? Y a-t-il vraiment un rapport entre l'amour des arbres et l'amour de Dieu ? Dans quelle mesure est-il vrai que le fait de ne pas respecter et honorer notre environnement naturel – les animaux, les arbres, la terre, le feu, l'air et l'eau – est aussi, d'une manière immédiate et destructrice pour l'âme, ne pas respecter et honorer le Dieu vivant ?

Commençons par deux visions de l'arbre.

Le monde comme sacrement : un conte de deux arbres.

N'avons-nous pas tous, à certains moments de notre vie, lu avec un étonnement soudain des paroles d'un poème ou d'un texte en prose, qui sont demeurées gravées – lumineuses – dans notre mémoire ? J'ai éprouvé cela à l'âge de dix-huit ans, alors que je lisais l'anthologie magique de Walter de la Mare, *Behold, this Dreamer*, en tombant sur un passage du livre d'Edward Carpenter (1844-1929), *Pagan and Christian Creeds* : " Quelqu'un d'entre nous a-t-il jamais vu un Arbre ? Je pense que non, ou alors très superficiellement. " Et il continue ainsi :

L'observateur pénétrant et naturaliste Henry D. Thoreau nous raconte qu'il prenait souvent rendez-vous avec un certain arbre, des kilomètres plus loin, mais sans dire jamais ce qu'il voyait ou qui il voyait une fois sur place. L'écrivain Walt Whitman, également un observateur perspicace, mentionne qu'il vit, en plein rêve extatique, " ses arbres favoris sortir et se promener en long et en large, *très curieusement* ". Une fois, j'ai eu moi-même une vision particulière d'un arbre. C'était un hêtre un peu à l'écart et toujours sans feuilles au début du printemps. Soudain je réalisai ses bras étendus vers le ciel et ses doigts tournés vers le haut, comme si une vie vivifiante (ou quelque électricité) coulait à travers eux pour se répandre dans les espaces du ciel ; ses racines plongeaient dans la terre et puisaient les mêmes énergies d'en bas. Le temps était calme et les branches immobiles ; cependant, à ce moment, l'arbre n'était plus un organisme séparé ou séparable, mais un vaste être se ramifiant loin dans l'espace, partageant et unissant la vie de la terre et du ciel, et plein de l'activité la plus saisissante.

Deux choses surtout sont remarquables dans la " vision superficielle " d'Edward Carpenter. D'abord, l'arbre est *vivant*, frémissant de ce qu'il appelle des " énergies " ou de l'" électricité " ; il est plein de l'activité la plus saisissante. Ensuite, l'arbre est *cosmique*, dans ses dimensions : ce n'est pas un " organisme séparé ou séparable ", mais il est " vaste " et englobe tout, " se ramifiant loin dans l'espace [...] unissant la vie de la terre et du ciel ". On y trouve la vision d'un joyeux miracle, inspirée par un sens sous-jacent du mystère. L'arbre est devenu un symbole qui se dépasse lui-même, un sacrement qui recèle un secret profondément enfoui au cœur de l'univers. Le même sens du miracle et du mystère – du caractère symbolique et sacramentel

du monde – est particulièrement manifeste dans *Peaks and Lamas*, le chef-d'œuvre de ce montagnard spirituel qu'est Marco Pallis.

La vision de l'arbre de Carpenter a cependant certaines limites. Il ne déchiffre pas, en termes spécifiquement personnels, le mystère auquel l'arbre renvoie. Il ne tente pas de remonter par la création jusqu'au Créateur. Cette vision n'a rien de directement théiste ; elle ne fait aucune référence ni à Dieu, ni à Jésus-Christ.

Tournons-nous maintenant vers une seconde vision de l'arbre, qui est, au contraire, explicitement personnelle et théophanique :

Moïse faisait paître le petit bétail de Jéthro son beau-père, prêtre de Madian ; il l'emmena par-delà le désert et parvint à la montagne de Dieu, l'Horeb. L'Ange de Yahvé lui apparut, dans une flamme de feu, du milieu d'un buisson. Moïse regarda : le buisson était embrasé, mais il ne se consumait pas. Moïse dit : " Je vais faire un détour pour voir cet étrange spectacle, et pourquoi le buisson ne se consume pas. " Yahvé vit qu'il faisait un détour pour voir et Il l'appela du milieu du buisson. " Moïse, Moïse ! " dit-Il, et celui-ci répondit : " Me voici. " Il dit : " N'approche pas d'ici, retire tes sandales de tes pieds, car le lieu où tu te tiens est une terre sainte. " Et Il dit : " Je suis le Dieu de tes pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob. " Alors Moïse se voila la face, car il craignait de fixer son regard sur Dieu (Ex 3, 1-6).

Si l'on compare l'expérience de Moïse à celle de Carpenter, on peut observer trois choses.

Premièrement, la vision décrite au livre de l'Exode dépasse le domaine de l'impersonnel. Le buisson ardent à l'Horeb agit comme le *locus*, le lieu d'une rencontre interpersonnelle, face-à-face, un dialogue entre deux sujets. Dieu appelle Moïse par son nom : " Moïse, Moïse ! ", et celui-ci répond : " Me voici. "

" Par la création au Créateur " dans et à travers le buisson qu'il contemple, Moïse entre en communion avec le Dieu vivant. Mais ce n'est pas tout. Selon l'interprétation adoptée par l'Église orthodoxe, la rencontre personnelle doit être comprise en des termes plus spécifiques. Moïse rencontre non seulement Dieu, mais le Christ. Toutes les théophanies de l'Ancien Testament sont des manifestations non pas de Dieu le Père, que " nul n'a jamais vu " (Jn 1, 18), mais du Christ pré-incarné, Dieu le Logos éternel. Celui qui a visité la basilique Saint-Marc de Venise se rappellera que sur les mosaïques du plafond et du narthex, décrivant l'histoire du premier chapitre de la Genèse, la face de Dieu le Créateur porte indubitablement les traits du Christ. De même, lorsque Isaïe voit Dieu siégeant dans le Temple, sur le trône " haut et élevé " (Is 6, 1), et lorsqu'Ézéchiel voit au milieu des roues et des quatre créatures vivantes " quelque chose qui semblait comme une forme humaine " (Éz 1, 26), c'est le Christ, le Logos, que tous les deux contemplent.

Deuxièmement, non seulement Dieu apparaît à Moïse, mais Il lui commande d'ôter les sandales de ses pieds. Selon les Pères grecs, comme saint Grégoire de Nysse (+ vers 394), les sandales ou les chaussures faites avec la peau d'animaux morts – sont une chose " sans vie ", inerte, " morte et terrestre " ; elles symbolisent la lourdeur, la fatigue et la mortalité qui assaillent notre nature humaine du fait de la chute. " Ôte tes sandales " peut alors se comprendre comme : " Dépouille-toi de la torpeur de la familiarité et de l'ennui ; libère-toi de ce qui est sans vie, trivial, mécanique, répétitif ; éveille-toi, ouvre les yeux, nettoie les portes de ta perception, regarde et vois. "

Enfin, *en troisième lieu*, qu'arrive-t-il lorsque nous nous dépouillons ainsi des peaux mortes de l'ennui et de la trivialité ? Nous réalisons immédiatement la vérité des paroles que Dieu

adresse ensuite à Moïse : " Le lieu où tu te tiens est une terre sainte. " Libérés de la torpeur spirituelle, réveillés du sommeil, ouvrant nos yeux à l'extérieur et à l'intérieur, nous regardons le monde autour de nous d'une manière différente. Tout nous apparaît comme à l'enfant Traherne : " Nouveau et étrange [...] indiciblement rare, délicieux et merveilleux. " Nous découvrons que toute chose est vitale et vivante, nous reconnaissons la vérité de la parole célèbre de William Blake, reprise par Philip Sherrard comme titre de l'une de ses conférences : " Tout ce qui vit est saint. "

Ainsi, nous entrons dans la dimension de l'espace sacré et du temps sacré. Nous distinguons le grand dans le petit, l'extraordinaire dans l'ordinaire, " un monde dans un grain de sable [...] et l'éternité dans une heure ", pour citer Blake une fois de plus. Cet endroit où je suis, *cet* arbre, *cet* animal, *cette* personne à qui je parle, ce moment de ma vie que je suis en train de vivre, chacune de ces choses est sainte, unique et non répétable, chacune a donc une valeur infinie.

Combinant ces deux visions – l'arbre vivant qui unit le ciel et la terre selon Edward Carpenter, et le buisson ardent de Moïse – nous voyons émerger une conception précise et caractéristique de l'univers. La nature est sacrée. Le monde est un sacrement de la divine présence, un moyen de communion avec Dieu. L'environnement consiste non pas en la matière morte, mais en la relation vivante. Le cosmos tout entier est un vaste buisson ardent, pénétré par le feu de la puissance et de la gloire divine.

La terre et le ciel se fondent ;

Le plus petit arbuste est un buisson ardent,

Mais seul le Voyant ôte ses sandales ;

Les autres s'asseyent en rond

Ou cueillent des mûres alentour.

Cueillir des mûres n'est certes pas mauvais en soi. Mais comme nous jouissons des fruits de la terre, regardons aussi au-delà de notre plaisir immédiat pour discerner le mystère plus profond qui nous entoure de tous côtés.

Essence et énergies, Logos et logoi.

Une telle approche nous mène-t-elle au panthéisme ? Pas nécessairement. En tant que chrétien dans la tradition orthodoxe, je ne peux accepter aucune vision du monde qui identifie Dieu et l'univers ; pour cette raison, je ne peux être un panthéiste. Mais je ne trouve aucune difficulté à assumer le " panenthéisme ", c'est-à-dire la position qui affirme non pas que " Dieu est tout et tout est Dieu ", mais bien que " Dieu est présent en tout et que toute chose est en Dieu ". Autrement dit, Dieu est à la fois immanent et transcendant, présent dans toutes choses, mais en même temps au-dessus et au-delà d'elles. Il est nécessaire de mettre l'accent simultanément sur les deux parties du paradoxe qu'aimait le poète Charles Williams : " Ceci aussi est Toi ; pourtant, ceci n'est pas Toi. "

Soutenant ce point de vue " panenthéiste ", le grand théologien byzantin saint Grégoire Palamas (1296-1359) sauvegardait à la fois l'altérité et la proximité de l'Éternel, en opérant une " distinction dans l'unité " entre l'essence de Dieu et ses énergies. Dans son essence, Dieu est infiniment transcendant, radicalement inconnaissable, absolument au-delà de tout être créé, au-delà de toute compréhension et de toute participation de l'homme. Mais dans ses énergies, il est inépuisablement immanent, le noyau de toute chose – le cœur de son cœur plus près du cœur de chaque chose que le propre cœur de celle-ci. Ces divines énergies, selon l'enseignement de Palamas, ne sont pas un intermédiaire entre Dieu et le monde, ni un don créé qu'Il nous confère, mais elles sont Dieu lui-même en action ; chaque énergie créée est Dieu

dans son indivisible totalité : non pas une partie de Lui, mais Lui tout entier.

En vertu de sa distinction entre essence et énergies, Palamas peut affirmer sans se contredire : " Ceux qui en sont dignes jouissent d'une union avec Dieu qui est la cause de tout [...] : Dieu, tout en demeurant tout entier en Lui-même, habite tout entier en nous et nous communique non pas sa nature, mais sa propre gloire et son éclat. "

De cette manière, Dieu est à la fois révélé et caché : révélé dans ses énergies, caché dans son essence : " Tout entier Il se manifeste et pourtant ne se manifeste pas ; tout entier Il est conçu et inconcevable par l'intelligence ; tout entier Il est participé et imparticipable "

Telle est la formule antinomique du véritable panenthéiste : " Dieu est être et non-être ; Il est partout et nulle part ; Il a de nombreux noms et Il est in-nommable ; Il est en perpétuel mouvement et immuable ; il est absolument tout et rien de ce qui est. "

Ce que saint Grégoire Palamas cherche à exprimer à travers la distinction entre l'essence et les énergies, saint Maxime le Confesseur (+ 662) le dit en termes de Logos et logoi, même si ses préoccupations spécifiques et le contexte dans lequel il écrit ne sont pas absolument identiques à ceux de Palamas. Selon Maxime, le Christ, le Logos-Créateur, a implanté dans chaque chose créée un logos caractéristique, une " pensée " ou une " parole " qui est la présence divine en cette chose, l'intention de Dieu envers elle, l'essence intérieure de cette chose, qui la rend distinctivement elle-même et qui, en même temps, l'attire vers Dieu. Par la vertu de ces logoi intrinsèques aux choses, chaque chose créée n'est pas simplement un objet, mais une parole personnelle adressée à nous par le Créateur. Le Logos divin, la deuxième Personne de la Trinité, la Sagesse et la Providence de Dieu, constitue à la fois la

source et le but des logoi particuliers ; Il agit ainsi comme une présence cosmique unifiante et englobant tout.

Anticipant Palamas, Maxime parle de ces logoi comme des " énergies " ; en même temps, il les compare à des oiseaux dans les branches d'un arbre :

Le Logos de Dieu est pareil au grain de sénevé : il paraît bien petit avant d'être cultivé, mais quand il a été cultivé comme il faut, il se montre si grand que les principes (*logoi*) les plus nobles des créatures sensibles et intelligibles viennent comme des oiseaux s'y reposer. Car le Logos embrasse les raisons ou essences intérieures (*logoi*) de tous les êtres, mais Lui-même, aucun être ne peut le contenir

Selon l'interprétation de Maxime, l'arbre cosmique est donc le Christ, le Logos-Créateur, tandis que les oiseaux dans les branches sont les logoi de vous et moi, et de toutes les choses créées. Le Logos englobe tous les logoi, mais n'est pas lui-même englobé ou circonscrit par eux. Maxime cherche ici – comme le fait Palamas lorsqu'il se sert de la distinction essences-énergies – à sauvegarder la double vérité de la transcendance de Dieu et de son immanence. Que nous parlions, comme saint Maxime, des *logoi* intrinsèques ou que nous préférions utiliser le terme palamite d'" énergies " – nous pouvons naturellement aussi choisir d'employer les deux – notre sens fondamental et notre intention demeurent inchangés : toute la nature est théophanique. Chaque personne et chaque chose créée est un point de rencontre avec " l'Au-delà qui est au milieu de nous ", pour reprendre une expression de Dietrich Bonhoeffer. Nous devons voir Dieu en tout et tout en Dieu. Où que nous soyons et quoi que nous fassions, nous pouvons, par la création, remonter au Créateur.

Après avoir écouté nos deux témoins orientaux, Maxime et Grégoire Palamas, prêtons maintenant l'oreille à une prophétesse

occidentale, sainte Hildegarde de Bingen (1098-1179), qui est tout aussi explicite sur le caractère " panenthéiste " de l'univers. Dans le *Livre des œuvres divines*, elle affirme : " Toutes les créatures vivantes sont en quelque sorte des étincelles vivantes et ardentes qui éclairent le visage de Dieu, et ces étincelles émergent de Dieu à la manière des rayons du soleil. "

Plus loin, dans le même traité, elle note les paroles remarquables que le Saint-Esprit lui adresse :

C'est moi l'énergie suprême, l'énergie ignée. C'est moi qui ai enflammé chaque étincelle de vie. Rien de mortel en moi ne fuse. [...] Je suis la vie ignée de l'essence divine. Mes flammes dominant la beauté des campagnes. Je pénètre les eaux de ma lumière, je suis ardeur dans le soleil et dans la lune et les étoiles. Mon souffle, invisible vie, mainteneur universel, éveille l'univers à la vie. Car l'air et le vent maintiennent tout ce qui pousse et tout ce qui mûrit, les eaux coulent, comme vivantes. Même le soleil est vivant dans sa propre lumière [...] Moi, l'énergie ignée, suis cachée dans ces choses et leur souffle procède de moi, tout comme l'homme est continuellement mû par sa respiration et comme le feu contient la flamme vive. Toutes ces choses vivent par leur propre essence et ne connaissent pas la mort puisque je suis la Vie. Je suis la vie tout entière : la vie n'a pas été arrachée des pierres, n'a pas bourgeonné des branches et n'est pas enracinée dans le pouvoir générant du mâle. Mais toute chose vivante est enracinée en Moi.

L'approche qu'adoptent Palamas, Maxime et Hildegarde a deux conséquences importantes pour notre façon de comprendre la puissance créatrice de Dieu. Tout d'abord, lorsque nous disons que Dieu a créé le monde, nous devons l'envisager non pas comme un acte unique dans le passé, mais comme une présence qui continue, ici et maintenant. En ce sens, il est légitime de parler en termes de

création continue. Ensuite, et ce point est très étroitement lié au premier, nous devrions penser que Dieu crée le monde non pas de l'extérieur, mais bien *de l'intérieur*.

En premier lieu, lorsqu'il est dit : " Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre " (Gn 1, 1), le mot " commencement " ne doit pas être compris dans un sens temporel. La création n'est pas un événement survenu une fois pour toutes dans un passé lointain, un acte initial qui constitue un point de départ chronologique. Ce n'est pas un événement passé, mais une relation au présent. Nous devons penser et parler non pas sur le mode de l'aoriste, mais du présent. Nous devons dire non pas : " Dieu *a fait* le monde un jour, il y a bien longtemps ", mais " Dieu est *en train de faire* le monde, ainsi que vous et moi dans le monde, ici et maintenant, en ce moment et toujours ". Dès lors, au commencement (*en arkhè*) ne signifie pas que Dieu a tout commencé il y a des milliards d'années, et que depuis Il a laissé les choses aller de leur propre mouvement. Cela veut dire, au contraire, que Dieu est à chaque instant l'*arkhe* constant et incessant, la source, le principe, la cause et le soutien de tout ce qui existe. Cela signifie que si Dieu ne continuait pas à exercer sa volonté créatrice à chaque fraction de seconde, l'univers basculerait immédiatement dans le vide du non être. Sans la présence active et ininterrompue du Christ – le Logos-Créateur – à travers le cosmos, rien n'existerait un seul instant.

Deuxièmement, il ressort de cela que le Christ en tant que Logos-Créateur, doit être envisagé non pas de l'extérieur, mais de l'intérieur de toute chose. C'est une erreur fréquente des écrivains religieux de parler de l'univers créé comme s'il s'agissait de l'artefact d'un fabricant qui l'aurait produit de l'extérieur ; dans cette perspective, Dieu le Créateur devient le céleste horloger qui met en mouvement le processus cosmique en remontant l'horloge,

mais la laisse ensuite tourner au rythme propre de son tic-tac. Cela ne se passe pas ainsi. Il importe d'éviter ce genre d'images – le divin architecte, constructeur ou ingénieur – et de parler plutôt en termes d'"inhabitation" – sans pour autant exclure la dimension de la transcendance divine. La création n'est pas quelque chose sur quoi Dieu agit de l'extérieur, mais quelque chose par quoi Il s'exprime de l'intérieur. Transcendant, Il est aussi immanent ; au-dessus et au-delà de la création, Il en est aussi véritablement l'intériorité, son "en-dedans".

Double vision.

Si nous adoptons la conception sacramentelle du monde découlant de notre "conte des deux arbres", nous allons peu à peu découvrir que notre contemplation de la nature est marquée avant tout par deux qualités : le caractère particulier et la transparence.

D'abord, le *caractère particulier*. Si nous considérons le monde comme un sacrement, cela signifie que nous allons, en premier lieu, découvrir le goût distinctif et particulier de chaque chose créée. Nous allons percevoir et apprécier chaque chose en elle-même et pour elle-même, la détacher clairement du reste, apprécier ce qui dans la tradition zen est appelé le "Ah" spécial de chaque chose, son être en soi ou *haeccitas*.

C'est ce qu'a exprimé avec vigueur Gerard Manley Hopkins :

Le martin-pêcheur flambe et la libellule arde [...]

Toute chose ici-bas fait une et même chose [...]

S'avère, per-se-vère, incante et dit moi-même

Criant : Ce que je fais est moi : pour cela je vins.

Voir la nature comme sacrée revient tout d'abord à reconnaître comment chaque chose est elle-même et parle en son nom propre. Nous devons percevoir chaque martin-pêcheur, chaque grenouille, chaque visage humain, chaque brin d'herbe dans son unicité. Chaque créature doit être réelle pour nous, et immédiate. Nous

devons explorer la variété et la particularité de la création, ce que saint Paul appelle la " gloire " de chaque chose : " Il y a une gloire du soleil, une autre de la lune et une autre gloire des étoiles : en vérité chaque étoile diffère des autres en gloire " (1 Co 15, 41).

Ensuite, la *transparence*. Ayant évoqué et savouré l'être propre de chaque chose, nous pouvons faire un second pas : nous pouvons regarder à l'intérieur et au-delà de chaque chose, découvrir en elle et à travers elle la présence divine. Après avoir perçu chaque martin-pêcheur, chaque grenouille, chaque visage humain, chaque brin d'herbe dans son unicité, dans sa réalité pleine et immédiate, nous avons à traiter chacune de ces créatures comme un moyen de communion avec Dieu. Ainsi, par la création, nous remonterons jusqu'au Créateur. Car il est impossible de donner son sens au monde si nous ne regardons pas aussi au-delà du monde ; le monde n'acquiert son vrai sens que lorsqu'il est considéré comme le reflet d'une réalité qui le transcende.

La première étape est donc d'aimer le monde pour lui-même, dans sa consistance et son intégrité propres. La seconde étape est de permettre au monde de devenir transparent, pour qu'il nous révèle l'inhabitation du Logos-Créateur. Alors, nous atteindrons la " double vision " de Blake :

Car elle est double, la vision que voient mes yeux

Et toujours une vision double m'accompagne.

Dieu nous garde

De la vision simple et du sommeil de Newton.

Il est vital de ne pas tenter la seconde étape avant d'avoir entamé la première. Nous devons d'abord reconnaître la solidité du monde avant de pouvoir discerner sa transparence ; nous devons nous réjouir de l'abondante variété de la création avant de vérifier comment les choses trouvent leur unité en Dieu. De plus, le second niveau – celui de la transparence théophanique – n'annule

en aucune manière le premier, celui de la particularité et du caractère distinctif. Nous ne cessons pas d'apprécier l'être propre de chaque chose parce que nous appréhendons la présence divine en son sein. Au contraire, par un étrange paradoxe, plus une chose devient transparente, plus elle est vue comme exceptionnellement elle-même.

Blake avait raison de parler précisément d'une double vision : la " seconde vue " que Dieu nous accorde ne masque pas, mais rehausse notre première vision. La nature créée n'est jamais plus belle que quand elle agit comme une envoyée ou une icône de la beauté incréée.

Il ne faut pas croire que cette ascension à travers la création peut s'accomplir facilement, d'une manière désinvolte ou automatique. Voir Dieu en toutes choses et toutes choses en Dieu demande de la persévérance, du courage et de l'imagination. Comme l'exprime le prophète Isaïe : " Tu es vraiment un Dieu qui se cache " (Is 45, 45). Lorsque, enfants, nous jouions à cache-cache, ne nous est-il pas arrivé parfois de nous cacher dans un endroit merveilleusement secret, puis de constater, très déçus, que personne ne se souciait de nous chercher ? Après une longue attente, nous émergions déconfits de notre cachette, uniquement pour constater que tous les autres étaient déjà rentrés à la maison. Comme le maître hassidique Rabbi Baroukh de Mezbij (Miedzyboj) l'observe, nous décevons Dieu exactement de la même manière : " Je me cache, dit Dieu tout affligé, mais personne ne désire me chercher. " Telle est donc la parole que Dieu nous adresse à travers la création : " Explore-la ! "

Extrait de Kallistos Ware, *Tout ce qui vit est saint*,
Cerf/Le sel de la terre, 2005.

LE MOINE ET LA NATURE

DANS LA TRADITION ORTHODOXE

Lorsqu'on considère, ne serait-ce que d'un œil rapide, les exemples nombreux que fournit la littérature hagiographique sur les rapports entre les saints moines et l'environnement naturel, on constate que le moine y est présenté comme l'homme qui a retrouvé l'état adamique d'avant la chute, et vit en harmonie avec la création entière. Comment ne pas rappeler, à ce propos, ce lion qui, après avoir été guéri par saint Gerasime, ne mangeait plus que du pain et des légumes ? Il conduisait par la bride l'âne du monastère sur les rives du Jourdain, et mourut même de chagrin sur la tombe de son maître.

Il conviendrait aussi d'évoquer cet autre lion qui, surgi du désert, vint assister saint Zosime pour enterrer sainte Marie l'Égyptienne ; ou d'autres lions et bêtes féroces qui partageaient leurs antres avec de saints ermites, comme saint Cyriaque. Les ours mêmes, réputés pour leur voracité, oublièrent leur sauvagerie à l'approche des hommes de Dieu. Les uns venaient prendre leur pitance des mains de saint Serge de Radonège, d'autres tenaient compagnie à saint Séraphin de Sarov et à tant d'autres ermites des forêts de Russie, et des déserts d'Orient et d'Occident.

Innombrables sont les exemples illustrant cette familiarité retrouvée de l'homme spirituel avec les animaux sauvages. Ils participent à sa prière, comme les boucs de saint Jean Koukouzèle s'arrêtant de paître, remplis d'une divine crainte, lorsque le saint chantait les louanges de Dieu. D'autres viennent le consoler dans ses afflictions, comme cet oiseau qui dissipa la tristesse dont saint Acace de Kavsokalyvia était accablé, et lui donna un avant-goût des biens célestes.

D'autres encore apportent aux ermites leur nourriture dans le désert, comme ce corbeau qui, pendant soixante-dix ans, pourvoyait chaque jour saint Paul de Thèbes d'un demi-pain, mais

qui amena double ration lorsque saint Antoine rendit visite à ce dernier.

Certaines bêtes leur procurent quelque adoucissement dans leur ascèse, comme ces loutres qui venaient lécher les pieds de saint Cuthbert pour le réchauffer après des nuits passées dans l'eau glacée. En retour, loin d'exercer cette souveraineté retrouvée de manière tyrannique, le saint montre un respect infini pour toutes les créatures, et l'on peut voir par exemple un saint Macaire d'Alexandrie se plonger six mois dans un marais, dévoré par les moustiques, pour avoir écrasé l'un d'eux sans nécessité.

À l'emprise sur les animaux s'ajoute le pouvoir des saints sur les éléments naturels ils mettent fin aux sécheresses, font jaillir des sources dans les endroits arides, arrêtent les tremblements de terre et les épidémies, chassent les insectes et les animaux prédateurs. Ils deviennent – tant pendant leur vie qu'après leur mort, par l'intermédiaire de leurs saintes reliques – les intendants de la Providence de Dieu pour les habitants de leur région, à tel point que ces derniers se disputent pour garder parmi eux la présence d'un saint moine.

Les exemples pourraient être énumérés indéfiniment. Il faut cependant noter à ce propos que cette autorité des saints sur la création n'est pas seulement une restauration de l'état adamique, mais qu'elle est aussi, et même surtout, une anticipation de l'ère eschatologique décrite par les prophètes : " Alors le loup habitera avec l'agneau, la panthère se couchera avec le chevreau. Le veau, le lionceau et la bête grasse iront ensemble, conduits par un petit garçon (...) Le nourrisson jouera sur le repaire de l'aspic, sur le trou de la vipère le jeune enfant mettra la main. On ne fera plus de mal ni de violence sur toute ma montagne sainte, car le pays sera rempli de la connaissance du Seigneur, comme les eaux couvrent le fond de la mer " (Is 11, 8).

Le moine vit au désert comme le Christ, second Adam, y séjourna après son baptême en compagnie des bêtes sauvages et servi par les anges. Mais cette image idyllique, si elle était prise de manière univoque pour montrer l'amour des moines et leur respect pour la nature, pourrait conduire à une grave déformation, de type " romantique ", de la place de la nature dans la spiritualité orthodoxe. Car, dans ces mêmes vies de saints, on constate que ces soldats du Christ, ces martyrs volontaires, menaient aussi un combat titanesque contre la nature. Par les jeûnes jusqu'à l'épuisement, par les veilles, les liens de fer, l'exposition volontaire au froid et aux intempéries, se tenant sur des colonnes, errant dans les déserts, les montagnes, les cavernes et les antres de la terre, que recherchaient-ils donc ? Pourtant, on est bien loin ici d'une haine manichéenne pour le corps et la matière. Cette lutte " contre la nature " apparaît en fait comme le moyen d'appliquer, de force, par la violence évangélique, la loi de la grâce dans la nature humaine déchue, afin de lui faire acquérir, une fois l'image de Dieu restaurée, les biens qui sont au-dessus de la nature. La vie du moine, c'est une violence continuelle faite à la nature. La retraite du monde, c'est une haine volontaire et un reniement de la nature en vue de parvenir à ce qui est au-dessus de la nature.

La nature, chute et restauration.

Quel est donc le statut de cette nature ? Quelle est sa relation avec l'homme spirituel pour la tradition monastique ? Pour le comprendre, il est nécessaire d'évoquer la carrière spirituelle du moine, comme type du chrétien.

Le modèle nous en est donné le premier dimanche du Grand Carême, qui nous présente Adam expulsé du paradis et pleurant à sa porte : " Adam était assis en face du paradis et, se lamentant sur sa nudité, il disait en pleurant : malheur à moi qui, séduit par une perverse tromperie, ai été rejeté et éloigné de la gloire ! Malheur à

moi qui, alors nu dans ma simplicité, suis maintenant dans le besoin. Oh ! Paradis, je ne jouirai plus de tes délices, je ne verrai plus mon Seigneur, mon Dieu et mon Créateur... "

Chaque chrétien est donc appelé, tous les ans, à prendre conscience avec Adam qu'il est seul responsable de sa chute et de la perte de sa familiarité avec Dieu, qui a entraîné la mort et la corruption dans toute la nature sensible. Et il peut dire avec raison : " Je suis devenu une souillure pour l'air, pour la terre et pour les eaux. "

Ma vie spirituelle commence donc quand je prends conscience que c'est moi-même, et non un autre, qui suis la cause de la corruption dans la nature. Le péché a des conséquences cosmiques, précisément parce que l'homme avait été appelé à être roi et prêtre de la Création. Tel est l'apport majeur de la tradition monastique – un appel à la prise de conscience de notre responsabilité personnelle dans le procès de mort qui tyrannise la création, un refus de se réfugier dans des accusations générales sur l'humanité fautive, la société injuste, l'économie destructrice...

Ce ne sont pas ces dernières, mais moi-même qui perpétue sans cesse la transgression d'Adam et ruine l'harmonie de la création, en abandonnant le Créateur pour me livrer aux passions contre-nature ; et en retour la nature blessée, condamnée à porter désormais des épines et des chardons, comme le dit la Genèse, se révolte contre moi. D'après saint Symeon le Nouveau Théologien, lorsque " Adam sortit du Paradis, toute la Création tirée par Dieu du néant refusait de se soumettre au transgresseur : le soleil ne voulait plus luire, la lune ne supportait pas de paraître, les astres hésitaient à se faire voir, les sources n'allaient plus jaillir, les fleuves refusaient de couler, l'air méditait de se replier sur lui-même et de ne plus donner le souffle au révolté ; les fauves et tous les animaux de la terre, en le voyant dépouillé de sa gloire

antérieure, le prirent en dédain et tournèrent toute leur sauvagerie contre lui... " .

Le moine refuse de détourner le vrai problème, en se préoccupant d'un contrôle technique de cette nature révoltée, qui n'aurait d'autre fin que de lui faire oublier la mort inéluctable. Il décide de s'attaquer aux causes profondes de la corruption et de restaurer en lui-même l'image royale déformée, pour que la création déchue en Adam soit restaurée dans le Christ.

Conversion et métanoïa.

Le modèle de cette restauration nous est encore donné au début du Grand Carême, lors du dimanche de la parabole du fils prodigue. Après avoir abandonné la maison paternelle pour se livrer à la débauche des passions, affamé, désespéré l'homme pécheur prend conscience qu'il est devenu tout entier " étranger à lui-même ", qu'il a dilapidé son trésor, l'image de Dieu, et qu'il n'y a plus de substance en lui. Se souvenant des biens dont il jouissait, il décide alors d'entamer son mouvement de retour vers Dieu. Le repentir, la " métanoïa ", n'est autre que ce changement de perspective, qui nous fait réaliser notre état d'exil et nous pousse à la conversion. C'est le retour de l'état contre-nature à l'état conforme à la nature, et du diable à Dieu, au moyen de l'ascèse et des peines. Prenant sa croix pour revenir, par le Christ, vers le père, et passer de la mort à la vie et de la terre au ciel, le moine entraîne avec lui dans ce mouvement pascal toute la création, victime de sa chute.

Le moine est avant tout un homme " pratique " : l'expérience de la corruption est pour lui une expérience quotidienne, dont le repentir accuse le caractère douloureux. Il acquiert une sensibilité à la souffrance de toute créature, dont il se sent responsable, et le combat pour la restauration – qu'il mène désormais avec les armes fournies par le Christ, le " Maître du combat " –, est une lutte " corps à corps " avec la loi du péché qui continue d'agir en lui.

Repentir et ascèse.

Le changement du regard porté sur le monde que procure le repentir s'exprime par une transformation de mode de vie. Rompant le cercle vicieux du désir de la possession égoïste des choses en vue d'un plaisir qui aboutira nécessairement à la douleur et à de nouveaux désirs, le moine fait de la souffrance volontaire, assumée avec joie, la source d'un désir des choses de Dieu, durable et croissant à l'infini. L'ascèse, qu'on peut traduire par " tempérance " ou " maîtrise de soi ", consiste moins à faire des actions vertueuses et méritoires en soi qu'à exprimer un mode d'existence nouveau, à se détourner de l'attrait des idoles pour se diriger vers Dieu. Si Adam avait gardé la tempérance, il n'aurait pas été chassé du paradis et la mort ne serait pas entrée dans ce monde. Par conséquent, c'est en adoptant le jeûne et la mortification volontaire des plaisirs que nous pourrions retrouver le mode de vie paradisiaque et imiter autant qu'il est possible les anges incorporels.

Pendant le temps du Carême, tous les chrétiens se font pour ainsi dire moines et adoptent plus ou moins ce " mode d'existence " du repentir. L'ascèse fait pénétrer de force la loi de la nature, dans le corps marqué par la loi de la mort, et elle lui permet ainsi de retrouver le sens de l'ordre et de la beauté de la création. Loin d'être une macération morbide, en soumettant la chair, elle allège l'âme, la libère de ses entraves et lui donne des ailes pour pouvoir monter au ciel par la prière.

Tout entier tendu vers Dieu, le moine instaure un nouveau rapport avec son milieu naturel : non plus d'exploitation pour l'assouvissement de sa convoitise, mais une utilisation harmonieuse, dans la mesure des besoins nécessaires à sa survie. La définition du terme " besoin " est certes fort variable selon les personnes, le lieu, l'époque, mais elle est néanmoins précisée avec

une grande sagesse par saint Basile le législateur de la vie cénobitique : " Que la meilleure définition et règle de la tempérance soit de ne regarder la chair ni pour le plaisir ni pour la mortification, mais de fuir de part et d'autre la démesure, afin qu'elle ne soit pas troublée en étant rendue épaisse, mais qu'elle ne devienne pas non plus malade et incapable d'observer les commandements. "

La tempérance, et par là même l'usage des créatures, seront en fait réglés de manière dynamique et personnelle, dans la mesure des progrès spirituels du moine. C'est pourquoi certains pères, occupés tout entier à la prière, en oubliaient de manger et de satisfaire les besoins physiologiques élémentaires. Le disciple de père Sisoès disait souvent :

- Abba, lève-toi et mangeons.
- N'avons-nous pas mangé, mon enfant ?
- Non, père.
- Si nous n'avons pas mangé, apporte et mangeons.

Dans les monastères cénobitiques, cette règle de la tempérance est appliquée avec discernement, pour que le plus grand nombre puisse mener le combat de la pratique des commandements. La nature est utilisée pour la satisfaction des besoin avec les facilités que procure la technologie ; mais tous les moines ont un motif profond et personnel de limiter cet usage au strict nécessaire, et non pas en vue du profit, du luxe ou du plaisir. Cette limitation des besoins n'est pas néanmoins produit d'une déduction idéologique, mais elle résulte naturellement du repentir de la conversion de toutes les puissances de l'âme vers la réconciliation de l'homme avec Dieu.

Contemplation naturelle et désir de Dieu.

Le moine, progressivement libéré, par le repentir et la tempérance, de cet attachement charnel aux choses qui lui faisait considérer la

création comme une proie à dévorer, rétablit avec elle une relation de collaboration et de dialogue. C'est sa conversion intérieure qui a la vertu de changer, pourrait-on dire, la nature des êtres et de leur restituer leur dynamisme originel. C'est parce qu'il approche désormais les êtres créés de manière désintéressée, avec le désir de Dieu, que ceux-ci retrouvent leur transparence. Car la grandeur et la beauté des créatures font, par analogie, contempler leur auteur. Renonçant à son arrogance, l'homme spirituel est désormais prêt à écouter et à recevoir, et les êtres sont perçus par lui comme des paroles hypostasiées, dont le Sujet unique est le Verbe de Dieu. Dans le silence, le moine apprend à comprendre ce langage " inarticulé ". C'est dans la mesure où il rentre en lui-même pour concentrer toutes ses puissances psychiques dans son cœur, que les créatures, perdant leur disparité, sont perçues par lui comme le miroitement infini de l'unité du Verbe.

D'une connaissance rationnelle qui ne parvient qu'à l'écorce de la nature, il pénètre désormais jusqu'aux racines ontologiques des créatures et acquiert l'intelligence de leurs *logoi*, c'est-à-dire des intentions pré-éternelles de Dieu sur la création. Apprenant à déchiffrer ces *logoi* par la prière, le moine redevient " jardinier " des plantes du Paradis, c'est-à-dire des " pensées divines ". Mais cette connaissance de la nature est si intimement liée au Verbe qu'elle ne peut être pour lui qu'un moyen, qu'un tremplin vers la contemplation du Créateur Lui-même, au-delà de toute forme créée. Ayant goûté à l'eau vive, il n'en est que plus assoiffé et désire avec une ardeur ineffable boire à la Source elle-même, et s'y plonger tout entier. Le mouvement de conversion, qui l'a conduit de la terre des passions au monastère, ne saurait s'interrompre là.

Devenu mouvement d'intériorisation, il est aussitôt converti en un élan d'ascension, vers la rencontre personnelle avec l'Époux de

son âme, dont les paroles ont enchanté son cœur. Il n'y a pas pour lui d'état intermédiaire, pas question de flâner dans les prairies de la contemplation naturelle des êtres, mais l'amour de Dieu exige qu'il place sans cesse de nouvelles ascensions dans son cœur, en ajoutant, jour après jour, " feu sur feu, ferveur sur ferveur, désir sur désir et zèle sur zèle " .

L'horizon du moine athonite n'est ni la mer qui se confond avec le ciel bleu, ni la montagne de marbre blanc qui perce les nuages et s'élançe vers le ciel ; mais les ténèbres de sa grotte, de sa cellule, et en définitive, le sanctuaire de son cœur :

Laissez-moi seul, enfermé dans ma cellule

Renvoyez-moi avec Dieu, le seul Ami des hommes.

Retirez-vous, éloignez-vous, laissez-moi seul,
mourir en présence du Dieu qui m'a façonné (...)

Je ne veux plus voir la lumière de ce monde,
car je regarde mon Maître, je regarde mon Roi,
je regarde Celui qui est vraiment lumière
et Créateur de toute lumière (...)

Saint Symeon le Nouveau Théologien

Un moine qui vivait dernièrement dans le sud de l'Athos avait coutume, chaque soir, de regarder pendant quelques instants le somptueux paysage qui s'étendait devant lui, puis il se retirait dans sa cellule pour y prier toute la nuit dans les ténèbres, en ayant rassemblé, disait-il, " matière à prière ". " Le cœur béni de l'homme solidement fixé dans la sobriété, ou qui s'y efforce, devient un ciel intérieur avec son soleil, sa lune, ses astres, et le réceptacle de Dieu inaccessible par une ascension et une contemplation mystérieuses " (Philothée le Sinaïte).

Comme les saints pères l'ont souligné à propos de la Transfiguration, la vision de la lumière divine irradiant du Seigneur ne fut pas le résultat d'un changement quelconque en son

corps, déifié dès sa conception, mais elle consista, pour les Apôtres, dans le passage d'une vision charnelle à une vision spirituelle. De même, pour le moine accompli, homme transfiguré par la grâce, ce n'est pas le monde qui change pour devenir un immense buisson ardent, mais c'est parce qu'il est passé d'une relation charnelle et égocentrique avec les créatures, à une relation spirituelle, par la purification de son âme. Le " changement de la droite du Très-Haut " (Ps 76, 11) opère en lui non seulement une transfiguration de ses facultés de connaissance, de sa perception, mais aussi de son comportement à l'égard du créé. Tout être chante désormais avec lui la gloire de Dieu, en un cantique nouveau. Le respect de saints à l'égard de la nature, que nous évoquons au début, est en fait le résultat de tout ce processus de purification et d'ascension spirituelle. Leur exemple nous montre que cet état de béatitude est accessible dès ici-bas, mais qu'on ne saurait parvenir sans effusion de sang, sans passer par la croix.

Monachisme orthodoxe et mouvement écologique.

Confrontés à l'urgence et à l'ampleur sans précédent de la crise écologique, les moines orthodoxes n'y voient que la confirmation de l'enseignement des pères sur les conséquences de la révolte de l'homme contre Dieu. Mais au lieu d'en chercher une solution technique, ils préfèrent, quant à eux, résoudre le problème de leur responsabilité personnelle dans ce forfait, en le replaçant dans sa dimension sotériologique et spirituelle. Leur participation au mouvement pour la préservation de l'environnement naturel consistera donc en un témoignage silencieux – par l'exemple de leur vie – de la possibilité de restaurer une relation harmonieuse avec la nature.

La création, placée par Dieu pour être au service de l'homme, compatit à notre déchéance, avec cependant l'espoir que notre cœur sera touché en voyant ses blessures et que, comprenant sa

responsabilité, il décidera de revenir en pleurant vers le père. Les monastères, qui furent de tout temps pour les chrétiens des modèles de vie évangélique et fraternelle, des signes précurseurs du royaume de Dieu, sont les lieux privilégiés où cette relation harmonieuse avec l'environnement est appliquée tout naturellement ; non pas toutefois prise en elle-même et isolée de l'ensemble de la vie ecclésiale, mais plutôt comme l'éclosion de cette dernière. Car les moines qui sont réunis là au nom du Seigneur, ont des motifs personnels d'y vivre selon les normes évangéliques.

Conférence panorthodoxe sur la protection
de l'environnement, Académie de Crète, 1991.

Reproduit dans Fabian da Costa,
Florilège du Mont Athos,
Presses de la Renaissance, 2005.

L'homme et le cosmos

Quand je vois les cieux, œuvre de tes doigts,
la lune et les étoiles que tu as fixées,
qu'est-ce que l'homme, pour que tu t'en souviennes,
et le fils de l'homme, pour que tu le visites ?
Tu l'as abaissé un peu au-dessous des anges,
Puis tu l'as couronné de gloire et d'honneur,
et tu l'as établi sur l'œuvre de tes mains,
tu as mis toutes choses sous ses pieds ;
Les brebis et les bœufs, tous ensemble,
et même les animaux des champs,
Les oiseaux du ciel et les poissons de la mer,
qui parcourent les sentiers des mers.
Seigneur, notre Seigneur,
que ton Nom est admirable par toute la terre !

Psaume 8, 4-10

DE LA BEAUTÉ DIVINE

par le père Jean Breck

" Depuis la création du monde ", proclame l'apôtre Paul, " ses perfections invisibles (celles de Dieu), éternelle puissance et divinité, sont visibles dans ses œuvres pour l'intelligence " (Rm 1, 20). À ces qualités de puissance et de divinité, ajoutons la beauté divine.

La beauté est un vocable d'ensemble, un caractère universel synonyme de " vérité " et de " bonté ". " La beauté est vérité / la vérité beauté. / Voilà tout ce que tu connais sur la terre / et tout ce que tu as besoin de connaître ". L'adjectif grec *καλός* (*kalos*) peut être traduit à la fois " bon [/bien] " et " beau ". Un des textes de première importance de la spiritualité orthodoxe est ainsi appelé la *Philocalie*, une appellation qui se traduit par " amour de la Beauté " et qui implique aussi " l'amour du Bien ". Ce Bien est Dieu Lui-même avec ce même but pour tous qu'Il amena à l'existence. Imprégnés de l'esprit de la *Philocalie*, les philosophes russes du XIX^e siècle pouvaient proclamer que " la beauté sauvera le monde ".

La beauté, à ce niveau, n'est pas du tout immuable, caractérisant simplement quelque chose qu'on ne peut qu'observer ou admirer, mais possède un pouvoir intrinsèque qui donne à quelqu'un la possibilité de percevoir, à l'intérieur et au-delà de son apparence extérieure, une dimension plus profonde de la réalité, même au sein des objets les plus courants de tous les jours. Des gens de toute culture et religion ont vécu l'expérience d'une beauté ineffable et transcendante avec des personnes et des choses du monde créé. Ceci est évident, par exemple, dans le concept japonais du *wabi-sabi*, une expression composite combinant les

thèmes de l'harmonie, de l'immobilité, de la tranquillité et de la paix (*wabi*) avec la notion du vieillissement, vieillir dans la dignité et dans la grâce (*sabi*). Ce concept est souvent décrit comme la beauté de " l'imperfection ", puisque son esthétisme met l'accent sur l'éventuel défaut au sein d'un objet ou d'un système sinon parfait : un éclat à la surface d'une délicate tasse de thé en porcelaine, par exemple, ou une fleur fanée dans un agencement décoratif, ou le fait que toute chose vivante, en dernier recours, succombe à la mort. Cependant, " l'imperfection " communique une idée erronée. La véritable perfection, dans cette perspective, repose précisément dans ces détails d'une réalité donnée qui la perçoivent comme univoque, réalité considérée par certains comme une déficience mais par d'autres comme des empreintes du " naturel ", d'une réalité comme il en existe dans toute sa profondeur : simple, humble, pour autant paisible, élégante, bonne. Sous l'ordonnancement artificiel que l'on impose au monde, il y a une beauté naturelle, une beauté perceptible seulement à ceux qui peuvent percer les dehors des apparences et contempler l'essence intérieure et la valeur des choses ainsi que des personnes. Pour de tels visionnaires, toute la réalité, chaque aspect de la création, est potentiellement en mesure de révéler la beauté ultime, le bien ultime. Comme des Pères de l'Église tels qu'Ambroise et Augustin l'ont affirmé, chaque chose véritablement belle, comme chaque personne véritablement belle, est une épiphanie de la beauté divine, une révélation de Dieu. Selon l'Hexameron, le compte rendu de la création au premier chapitre du livre de la Genèse, après chaque " jour " où Dieu amena les éléments du monde du néant à l'être, " Dieu vit que cela était bon ". À la conclusion du sixième jour, Dieu embrassa du regard tout ce qu'Il avait fait, et " voilà, c'était très bon " (Gn 1, 31). Le mot que l'on trouve ici est à nouveau le terme ?a???

(*kalos*), et il peut être traduit par " beau ". La création, montrant la beauté du Créateur, est elle-même belle et bonne.

Toutefois, sans doute dans l'esprit du *wabi-sabi*, le récit se poursuit au chapitre deux avec la rébellion d'Adam contre le Seigneur créateur et son expulsion ultérieure du jardin du Paradis. La beauté de la création fut abîmée par le péché humain. L'œuvre créatrice de Dieu embrasse néanmoins la personne déchue, l'être humain créé à l'image divine, avec cette ferme intention de le ramener à la vie. La création n'est pas seulement significative du pouvoir de Dieu, de sa divinité et de sa beauté, mais révèle son but ultime : arracher le monde et la personne humaine de " l'empire des ténèbres " – du péché, de la corruption et de l'esclavage des pouvoirs démoniaques – et les transférer dans " le royaume du Fils de son amour " (Col 1, 13). Depuis le tout début, le salut est implicite dans l'acte de la création. Ensemble, ils réconcilient " le projet de Dieu ", un projet, plus que tout autre, qui découvre l'essence de la beauté et de la bonté de Dieu.

Dans la beauté de la création, à la fois du monde et du genre humain, survint une cassure dans sa perfection. Créés pour la vie, nous choisîmes la mort, dont les conséquences eussent pu être l'éternelle aliénation et la séparation du Créateur. Nous y introduisîmes un " vice " qui amena à sa fatale déformation, l'obscurcissement de la beauté primitive qui la différencia de ses origines. Pour nous libérer des conséquences de ce vice, de notre imperfection volontaire, Dieu s'introduisit dans sa création avec une autre " imperfection ". En réponse à notre aveuglement face à la beauté naturelle et au mystère qu'elle témoigne, Dieu, dans la personne du Fils divin, se soumit à dessein à l'imperfection ultime, l'offense suprême contre la beauté divine et la bonté. Il prit sur Lui-même l'horreur et l'agonie de la crucifixion. En cela, Il transforma la Croix d'un symbole de torture et de mort qu'elle

était en un symbole final d'amour divin et de don de la vie divine. La création fut déformée par l'imperfection du péché qu'on y introduisit ; elle fut renouvelée et reconstituée par la mort et la résurrection du Christ vers un bien encore plus grand, une beauté encore plus resplendissante que celle qu'elle connut " au commencement ". La beauté divine vient à nous par-devers l'imperfection, c'est-à-dire dans notre vie personnelle et dans le monde qui nous entoure. Si nous pouvons apprécier la beauté dans une feuille morte, une branche cassée, un tapis usé ou dans les rides d'un aïeul, alors nous ne sommes pas loin d'un degré et d'une qualité de perception nécessaire pour contempler, à la fois dans les affaires mondaines de ce monde et les rencontres de la vie de tous les jours, la source de la beauté authentique. Nous ne sommes pas loin de pouvoir admirer dans les choses perçues la bonté, la splendeur et la beauté de Dieu.

De la beauté divine (2).

La chronique précédente parlait de trouver la beauté dans les petites choses de la vie de tous les jours, y compris avec leurs imperfections. Dans certaines cultures, les enfants, dès la naissance, sont imprégnés d'une sensibilité visuelle à l'égard de l'insolite et d'une reconnaissance pour sa signification profonde. D'une fissure en dents de scie sur un vase ancien au sourire radieux d'un enfant atteint du syndrome de Down, les réalités regardées par certains comme répréhensibles – l'évidence de l'imperfection – peuvent révéler une beauté transcendante, une authentique perfection à ceux qui ont des yeux pour voir.

Ce genre de beauté invite à une participation. Lorsque nous regardons pour la première fois un tableau inconnu, certes merveilleusement rendu, ou que nous contemplons au microscope la symétrie qui sous-tend les systèmes chaotiques, ou que nous découvrons un cristal au sein d'une masse rocheuse et boueuse,

nous avons tendance à retenir notre souffle, émerveillés. La même chose se produit dans nos obligations envers autrui : Jésus guérit un paralytique ou un aveugle, " et toute la foule était émerveillée ". Cependant, une fois au-delà de l'impression externe, le regard dans les profondeurs d'une chose ou d'une rencontre, nous sommes " émus " par l'expérience, frappés surtout par la beauté, lorsqu'elle existe, et cette beauté instille en nous-mêmes un désir d'y prendre part, d'y pénétrer et de la connaître dans sa totalité. La beauté véritable incite au mouvement de l'âme et montre au-delà d'elle-même, inévitablement, sa source dans la beauté divine, la bonté et la gloire de Dieu.

Les traducteurs (nous pourrions même dire " les auteurs ") de la traduction grecque de la Bible hébraïque – notre Ancien Testament – étaient profondément conscients de ce mouvement de beauté inspirée. Dans l'une de leurs divergences les plus frappantes du texte hébreu, ils transformèrent entièrement un passage de la fin du livre de la Genèse. Au chapitre 49, verset 14, le fils de Jacob, Issakar, est comparé d'un œil favorable à un âne, une bête de somme fidèle et sur laquelle on peut compter. Les " Soixante-dix " qui, selon la tradition, établirent la version grecque, liront le verbe *hamad* (" désirer ") pour le substantif *hamor* (" âne, baudet "). Par ce moyen, ils transformèrent une description physique en une description spirituelle, déclarant : " Issakar rechercha [rêva du] le bien " (*to kalon epthumêsen*). Dans son commentaire sur ce passage, Hippolyte nous offre une lecture symbolique : " Le texte, de façon métaphorique et allégorique, montre le Sauveur à travers Issakar. Mais ce dernier [parmi les fils de Jacob], souhaitait en fait le bien depuis son enfance... ". Une fois de plus, le terme-clé est *kalos*, qui signifie à la fois " bon " et " beau ". Pour les traducteurs de la Septante, Issakar est une figure typologique qui pointe vers le Christ, le Sauveur, et elle le fait avec un désir, pas simplement

pour regarder vers le Christ, mais pour se joindre à Lui et au salut qu'Il offre. Hippolyte comprend l'objet du désir d'Issakar, selon un motif hellénistique familier et repris par les premiers théologiens chrétiens, comme étant le bien ultime, la beauté ultime de Dieu.

Cette beauté, comme le prétend saint Maxime le Confesseur, est extatique. Elle se meut au-delà d'elle-même et embrasse toute la création. " La cause de toute chose, à travers la beauté, la bonté et la profusion de Son amour intense pour tout ce qui est, émane de Lui-même et de Son attention providentielle pour l'entièreté de la création. " Ailleurs, saint Maxime se réfère à Moïse et à l'ascension du Mont Sinai, compris par les Pères de l'Église comme le symbole de l'entrée de l'âme dans les ténèbres divines, un " royaume immatériel et sans forme de connaissance spirituelle ". Là, Moïse obtint " la connaissance des prototypes de toutes les choses créées ". La personne spirituelle, déclare saint Maxime, peut faire la même chose. Cette personne, dans l'acquisition d'une telle connaissance noétique, comme Moïse, " se représente en elle-même la beauté de l'excellence divine ", devenant une copie fidèle de la beauté archétypale. Ainsi, la personne spirituelle peut devenir un exemple pour ceux qui désirent l'imiter. En recevant la connaissance expérientielle de la beauté divine, une telle personne est transformée par cette beauté et devient un exemple et un témoin de ses pouvoirs salutaires.

Le divin, continue saint Maxime, " est sujet au mouvement ; et celui qui est intensément désiré et aimé, attire [ou embrasse] tout ce qui est réceptif à cette force et à cet amour... En d'autres termes, [le divin] émeut autrui et se meut lui-même puisqu'il se languit d'être ardemment convoité, qu'il aspire à être désiré et aime à être aimé. "

La qualité dynamique de la beauté divine et de l'Être divin est telle qu'elle ne peut jamais être conçue comme " immobile ", entendue comme " mouvement indifférent ". La beauté va activement au-delà d'elle-même pour remplir toute la création, et elle s'attire tous ceux qui la cherchent, les transformant dans sa propre splendeur. Ainsi, saint Grégoire le Sinaïte peut parler de la " vie angélique " à travers laquelle " le pouvoir de l'Esprit, avec l'aide du Logos, fit de ta chair – ta glaise dans sa forme naturelle – une image flamboyante et resplendissante de la beauté divine. "

Enfin, on peut se rappeler des paroles de saint Grégoire Palamas qui citait le commentaire de saint Basile le Grand. Palamas disait que la Lumière incréée du Mont Thabor, les disciples ayant été témoins de la Transfiguration, " est la beauté de Dieu, seule contemplée par les saints dans le pouvoir de l'Esprit divin. " Cette beauté, continue-t-il, est le Christ qui manifesta à ses disciples " ce qu'Il était vraiment. " " Il est la vraie lumière (Jn 1, 9), la beauté de la gloire divine. " Et cette lumière, cette gloire, est " la beauté des siècles à venir. "

Tout comme Barlaam, Grégoras et Akindynos, adversaires de Palamas, la plupart d'entre nous sommes incapable de voir cette lumière ou d'en sonder son origine divine. Toutefois, sa beauté demeure dynamique et dans un mouvement constant pour y embrasser et y transfigurer dans sa propre gloire nous-mêmes et le monde créé. Cette beauté, cette luminosité qui transfigure, c'est le Christ Lui-même qui " reflète la gloire de Dieu et porte l'empreinte de sa nature " (Hébreux 1, 3). Il est la beauté personnifiée, la " lumière du monde " que Palamas décrit en termes lyriques empreints de leur propre beauté. C'est " la lumière divine et inexpressible, la divinité et le royaume de Dieu, la beauté et le resplendissement de la nature divine, la vision et la jouissance

des saints dans les siècles sans fin, le rayon naturel de la gloire de la divinité. "

Traduit de l'anglais par F.P.U.
Site de l'Église orthodoxe en Amérique
(www.oca.org), mars 2009.

PSAUME 18/19 (vv. 2-5)

Les cieux racontent la gloire de Dieu,
et l'œuvre de ses mains, le firmament l'annonce.
Le jour au jour proclame la Parole,
et la nuit à la nuit annonce la connaissance.
Ce ne sont ni des discours, ni des paroles
dont la voix ne puisse entendre.
Leur son a retenti par toute la terre,
et leurs paroles jusqu'aux extrémités du monde.

PSAUME 23/24 (vv, 1-6)

Au Seigneur est la terre et sa plénitude,
l'univers et tous ceux qui l'habitent,
car c'est lui qui l'a fondée sur les mers,
et qui l'a établie sur les fleuves.
Qui montera à la montagne du Seigneur,
et qui se tiendra dans son lieu saint ?
L'homme aux mains innocentes, au cœur pur,
celui qui n'a pas juré pour tromper son prochain.
Celui-là obtiendra la bénédiction du Seigneur
et la miséricorde de Dieu son Sauveur.
Telle est la race de ceux qui le cherchent,
qui cherchent la face du Dieu de Jacob.

LA PIÉTÉ COSMIQUE

par le père Lev Gillet

" *Méditation* " du père Lev Gillet à la VII^e Assemblée générale de Syndesmos, Rättvik, Suède, 20-26 juillet 1968. Cette transcription de l'enregistrement des remarques de père Lev garde toute la fraîcheur et la spontanéité de ses interventions orales.

Au commencement était le Verbe...

Toutes choses ont été faites par lui,

et rien de ce qui a été fait

n'a été fait sans lui (Jn 1, 1-3).

Le Christ, dès le moment de la création était, il demeure, le lieu universel entre toutes les créatures et tous les phénomènes, non seulement les phénomènes humains, mais les phénomènes cosmiques.

On disait hier justement dans nos réunions qu'il s'agissait d'élargir, d'approfondir notre piété jusqu'à ce que l'appel, les dimensions cosmiques du Christ dépassent ce qu'on pourrait appeler notre piété infinie, nos dévotions personnelles. Ne les supprimons pas mais élargissons-les aux dimensions du Christ. Que notre piété embrasse la création entière !

Je disais hier que Dieu, que l'essence divine est un *Amour sans limites*. Un Amour qui s'exprime non seulement dans les hommes, la création des hommes, mais dans le monde total, dans le monde des animaux, dans le monde des plantes, des fleurs, des minéraux, les étoiles, les galaxies. Je crois qu'il y a là un aspect que nous oublions bien vite et que nous oublions de manière d'autant plus étrange que les orthodoxes parlent très souvent, précisément, de leur piété cosmique ; ils parlent de l'univers, de la terre, mais quelle est la place de cette piété cosmique dans leur vie personnelle, dans leur spiritualité personnelle ?

Si nous voulons comprendre quelle pourrait être une telle piété, je vous engage à lire attentivement le psaume 104, en particulier les

trente premiers versets de ce psaume ; voyez d'ailleurs, comment, en général, les livres de l'Ancien Testament nous font participer à tout l'acte créateur. Dans ce psaume 103/104 c'est le monde entier des animaux, depuis les poissons jusqu'au quadrupèdes, jusqu'au loup, qui entre en jeu. Ils nous sont représentés comme étant l'objet d'une sollicitude divine. Nous retrouvons d'ailleurs ceci dans l'Évangile, il n'arrive rien à un oiseau, à un pinson, qui ne soit permis par Dieu. La bonté de Dieu s'étend à chacune de ses créatures. Eh bien, est-ce qu'il est jamais arrivé à tous ces orthodoxes qui parlent si volontiers de leur piété envers la terre et de leur conscience cosmique, est-ce qu'il leur est jamais arrivé, par exemple, de prendre dans leur main une pierre, de prendre dans leur main une fleur, et d'être capable, pendant une heure, d'en faire un objet de méditation et d'union avec Dieu.

De quelle manière ? Il y aurait d'abord un procédé très simple que connaissent bien tous ceux qui pratiquent la " prière de Jésus ". On peut essayer de prononcer le nom de Jésus non seulement sur les hommes, mais aussi sur les animaux, les chiens familiers, sur les animaux sauvages, les tigres et les lions, mais aussi prononcer le nom de Jésus sur les pierres, sur les fleurs, sur les fruits, sur la neige, sur la pluie, sur le soleil, sur la lune. Nous trouvons tout cela dans l'Ancien Testament, et surtout dans ce psaume 103, et rappelez-vous aussi le cantique des enfants dans la fournaise appelant le vent, la pluie à bénir le Seigneur. Je vous disais que nous pourrions prendre une pierre, une fleur dans notre main, et que pourrions-nous faire avec cela ; eh bien tout d'abord on peut mettre dans cette fleur, dans cette pierre, la présence divine ; Dieu partout, non seulement la présence divine, mais la présence, l'action divine qui maintient la créature dans son être. Il n'y a pas une fleur, il n'y a pas une feuille qui ne soit l'objet d'une attention, d'une sollicitude divine. Il faudrait, si nous prenons dans notre

main cette feuille ou cette fleur, adorer cette intention divine que nous ne connaissons pas ou que nous connaissions d'une manière si imparfaite. Il nous faudrait, s'il y a de la beauté (et en réalité il y a de la beauté dans chaque créature, même celle qui nous paraîtrait à première vue la plus hideuse), il faudrait que nous prenions la fleur dans notre main, il faudrait être capable de remercier, de nous perdre dans un sentiment de reconnaissance envers Dieu pour cette beauté, pour le reflet de Dieu lui-même dans cette fleur. Remercier Dieu et remplir un ministère d'interprète au nom de cette nature muette. Cette nature qui ne peut pas parler ; mais nous pouvons parler pour elle.

Qui pourra dire cette aspiration des choses inanimées vers Dieu, une aspiration qui ne trouvera son accomplissement qu'à la fin des temps ? Nous pouvons dès maintenant en discuter. Nous pouvons reconnaître dans chaque chose inanimée une phase, un épisode du mouvement d'évolution qui emporte vers Dieu tout ce qui est, qui emporte tout ce qui est vers le Christ, conclusion de l'évolution. Il y a là peut-être aussi un danger. C'est d'avoir une conscience si vive, une conscience enthousiaste et enivrée en quelque sorte, des potentialités de la matière et du mouvement de toutes choses vers Dieu que nous risquerions d'oublier une autre chose aussi importante : la patience de Dieu envers l'homme dans la nature humaine, sa patience envers l'homme, sa condescendance, sa bonté. Il ne s'agit pas seulement d'admirer ce splendide essor de l'univers entier vers le point oméga, comme l'écrit Teilhard de Chardin, mais de saisir tout ce que cette descente, cette condescendance de Dieu implique d'amour pour nous.

C'est l'amour sans limites qui agit dans toute l'évolution physique, chimique, biologique, dans ce monde de molécules, dans ce monde d'énergie dont nous sommes devenus maintenant les maîtres. Car nous devons être reconnaissants à Dieu, admirer

ce don qui nous a été fait, un don qui date de ces premières années du vingtième siècle. Dieu nous a, en ce vingtième siècle, dotés d'une maîtrise inouïe sur la matière, sur les éléments constitutifs de la matière ; nous participons plus qu'aucune autre génération avant nous n'a été capable de le faire à l'acte de la création divine. Il s'agit donc pour nous d'être des interprètes et de nous rappeler ce que dit Saint Paul dans son Épître aux Romains au chapitre 8 : " La création elle aussi attend la révélation du fils de Dieu avec l'espérance qu'elle aussi sera affranchie de la servitude de la corruption pour avoir part à la liberté de la gloire des enfants de Dieu. Or nous savons que jusqu'à ce jour la création soupire, dans les douleurs de l'enfantement. "

Comme ceci est magnifique et pathétique, n'est-ce pas ? Nous voyons le monde entier qui voudrait revivre à l'état de spontanéité et d'amour où il était avant le péché originel, le monde maintenant accablé, ce monde souffrant, ce monde qui soupire, ce monde qui ne peut pas s'exprimer et que nous sommes chargés d'exprimer, nous qui pouvons parler au nom des animaux, au nom des plantes, au nom des minéraux, au nom des étoiles, au nom du soleil, au nom des galaxies. Est-ce que nous aimons les étoiles ? (Voilà une partie importante de notre piété personnelle).

Avez-vous jamais eu un sentiment personnel d'amour pour une étoile en vous disant que cette étoile a été voulue spécialement par Dieu ? Je ne sais pas quelle est l'intention de Dieu sur cette étoile, mais je sais qu'il y avait une intention de Dieu et je m'unis à cette intention quelle qu'elle ait été. Et quand nous pensons, quand nous savons que notre univers, très probablement, est un univers en expansion, qu'il y a de nouveaux systèmes en création, nous ne savons pas à quoi tout cela correspond exactement, mais nous pouvons, nous devons aussi entrer dans l'intention divine que nous ne connaissons pas et nous unir avec sympathie à ces astres,

à ces galaxies. Et puis nous ne savons pas les limites du monde, des créatures de Dieu. Ces mondes sont peut-être peuplés, nous le savons pas ; peut-être ces mondes cherchent-ils même en ce moment, à communiquer avec nous. Il y a surtout les anges, nous croyons aux anges, nous croyons au ministère des anges dans l'univers entier, dans le cosmos et là encore il y a une voie d'élargissement de notre piété personnelle.

Au commencement était la Parole [Jn 1, 1] : la parole, la communication, est un don essentiel de l'amour sans limites.

Toute parole humaine est un reflet de la parole divine. En prononçant une parole humaine, un mot humain quelconque nous les posons sur un arrière fond et avec des ouvertures qui dépassent l'homme. Prenons par exemple nos mots les plus usuels, les verbes de notre action quotidienne, de notre vie de chaque jour.

Derrière chacun de ces mots, nous trouvons, d'abord, qu'il y a un certain moyen de les intensifier et de voir au-delà d'eux un aboutissement divin. Prenez par exemple le mot " aller ". Dans ce verbe " aller ", vous avez l'idée de sortir d'un certain endroit, d'exode, terme spirituel très important. Un exode qui n'est pas arbitraire. Aller vers quelque chose ou vers quelqu'un, aller c'est avoir une mission, c'est être envoyé : si l'on va, c'est qu'on est envoyé, si nous allons quelque part, il s'agirait de reconnaître que Dieu nous envoie quelque part.

Si nous employons le verbe " venir " nous ajoutons quelque chose. Dans l'idée de venir il y a l'idée d'un accueil, l'idée que nous sommes attendus d'une certaine manière, l'idée que nous savons où nous allons. Et ceci s'applique à toutes nos allées et venues quotidiennes. En allant, par exemple, vers cette porte, j'accomplis une partie du plan divin, du programme de Dieu sur moi, et comme tout ce qui me concerne est partie du programme de Dieu sur l'univers entier, en allant vers cette force j'accomplis un acte

cosmique. Réalisons bien que toutes les actions de notre vie font partie d'un plan divin. Si nous avons été créés c'est un grand privilège. Dieu aurait pu ne pas nous appeler à la vie, appeler un autre à notre place. Pourquoi nous a-t-il choisi ? Parce qu'il avait en vue quelque chose de spécial pour nous ; et ceci s'applique au souverain d'une nation comme à un balayeur de rue. Dieu en quelque sorte a fait comme cet homme dont parle l'Évangile, qui avant de construire une tour s'est assis et a calculé s'il avait le matériel nécessaire, si cela valait la peine. Eh bien, Dieu d'une certaine manière s'est assis avant de nous créer, Il a regardé ce que nous serions, ce que nous pouvions être et Il a décidé que cela valait la peine.

Mais prenez autre chose, prenez par exemple l'action de voir. Si nous voyons quelqu'un au-delà de ce quelqu'un, nous voyons Dieu, finalement. Si vraiment vous voyez, vous arrivez à regarder. Parler, c'est la même chose. Si vous parlez à quelqu'un, au-delà de votre propre parole il y a une parole divine. Toutes nos paroles sont en quelque sorte des paroles divines. Lorsque Dieu appela Moïse et lui donna sa vocation, Moïse dit : " Je ne sais pas parler, je ne peux pas parler ", et Dieu, du Livre de l'Exode, lui fit cette réponse merveilleuse : " Je mettrai des mots dans ta bouche " [cf. Ex 10-15], Dieu met les mots dans notre bouche si nous lui demandons des mots. Prenez encore d'autres actions quotidiennes, d'autres verbes, par exemple " recevoir ", prenez " écouter ", prenez " entendre ", il y a là toujours une intensification entre entendre et écouter, il y a une grande différence et si nous intensifions encore au-delà de l'écoute, c'est Dieu que nous entendons, que nous écoutons et dont nous recevons la parole.

Écouter c'est une chose si importante, je dirais plus importante que de parler. Le grand service que nous pouvons rendre aux hommes la plupart du temps, c'est de savoir les écouter

simplement, de ne pas répondre mais recevoir avec sympathie, avec compréhension.

Prenez maintenant un verbe comme le verbe " donner ", comme le verbe " recevoir " : qu'est-ce que cela implique ? Si nous recevons quelque chose de quelqu'un, celui qui donne ne donne pas partiellement, on ne donne pas partiellement, on ne peut vraiment donner, si l'on ne se donne au même moment. Tout don, tout acte de donner implique de la part de celui qui donne d'aller jusqu'au bout de son action. C'est un engagement de lui-même. Recevoir est aussi un engagement. Notre prière pourrait consister à se mettre quelques fois devant Dieu, sans paroles, simplement dans cette attitude, les mains tendues, prêts à recevoir ce qui nous serait envoyé, nous ne demandons pas quelque chose mais nous sommes prêts à recevoir dans notre main tendue ce qui sera envoyé. Dieu est le don, voilà pourquoi le verbe " donner " a une telle importance.

Nous avons considéré ici un aspect du verbe, de la Parole, de la pensée divine du Christ dans la création. Et nous avons vu que le début de l'Évangile selon saint Jean associe l'idée de lumière à cela. " Je suis la lumière du monde " [cf. Jn 1, 9]. L'Évangile dit aussi que Jésus est cette lumière qui, en venant, éclaire tout homme. Remarquez que le Christ-lumière n'est pas seulement la lumière des hommes, il est la lumière du monde. Qu'est-ce que cela veut dire ? Que le monde entier vient de lui et est compréhensible dans sa lumière. Il faut dépasser l'image individuelle du Christ pour aboutir à l'essence divine. Certes le Christ est la lumière personnelle et intérieure qui doit nous guider. Ce fait est essentiel.

Chaque homme doit être fidèle à la mesure de lumière qui lui est donnée, doit agir selon cette mesure de lumière. Mais la lumière nous dépasse, dépasse notre personnalité, il s'agit pour nous

d'arriver à voir le monde entier dans la lumière divine. Cette lumière divine qui n'a pas de forme, qui n'a pas de couleur, mais qui donne à chaque chose sa forme et sa couleur, cette lumière divine qui met chaque chose à sa place et (ce qui est très important) nous met nous-mêmes à notre place. Elle nous fait nous évader à la fois de l'orgueil et d'une fausse humilité. Si nous voyons les choses, et nous-mêmes, dans la lumière divine, je me vois tel que je suis ; cela détruit en moi beaucoup d'espoirs, mais ceci me donne aussi beaucoup de force. Cette lumière divine est à la fois une lumière accablante et une lumière miséricordieuse. Une lumière accablante si nous ne voulons pas voir nos péchés, notre détresse spirituelle : alors cette lumière crue va se projeter et mettre nos fautes en relief. Une lumière miséricordieuse, aussi. De cette lumière nous pourrions dire ce que dit l'épître de saint Jean : " Si notre cœur nous condamne, Dieu est plus grand que notre cœur " [1 Jn 3, 20]. Voilà une parole immense, très difficile à comprendre.

On pourrait la comprendre autrement : si mon cœur me condamne, Dieu qui est infiniment miséricordieux et compatissant ne me condamnera pas de la même manière. Les deux interprétations sont vraies. Si Dieu me condamne Dieu est plus grand que mon cœur, et il me condamnera davantage, si je ne me reconnais pas pécheur. Mais je me reconnais pécheur alors je puis dire que Dieu est plus grand que mon cœur. Je trouverai en lui la miséricorde que je n'ai pas le droit de m'accorder à moi-même. Je continue dans cette idée de lumière qui n'est pas seulement la lumière qui nous guide mais la lumière qui met chaque chose à sa place ; nous rejoignons une des préoccupations essentielles du monde moderne et j'ajouterais de la jeunesse moderne : la préoccupation d'authenticité.

Je crois que les générations montantes sont très désireuses d'avoir des situations authentiques, de reconnaître le mal là où il est, de reconnaître le bien là où il est, de ne pas essayer de ruser, de ne pas essayer d'établir des équivoques, de ne pas se placer dans une pose repentante. Il s'agit d'enlever les masques. Eh bien, c'est la lumière divine seule qui peut ainsi nous révéler la réalité de chaque homme et de chaque chose. C'est cette lumière divine qui donne une place à chaque être. Nous pouvons faire à l'égard de la lumière divine ce que nous pouvons faire à l'égard de l'électricité : nous pouvons tourner le bouton, nous pouvons interrompre le courant, mais nous ne pouvons contredire la lumière, nous ne pouvons pas faire qu'elle n'existe pas ; nous pouvons la fuir, mais nous ne pouvons pas discuter avec elle : on ne discute pas avec la lumière ; on voit ou on ne voit pas. La lumière est un acte d'amour, c'est une manifestation de l'amour sans limite. De quelle manière ? Parce que la lumière divine qui éclaire le monde entier, qui nous montre chaque chose telle qu'elle est, cette lumière divine est une promesse d'espérance, d'intégrité. Dieu nous donne de voir les choses dans la lumière pour que nous puissions réaliser notre être, essayer de nous identifier avec cette image réelle de nous-mêmes que Dieu porte en lui dès sa première pensée.

Encore une chose : l'Évangile selon saint Jean dit : " Il est la lumière qui éclaire tout homme venant dans ce monde ", ou suivant une autre version : " qui, en venant dans ce monde, éclaire tout homme " [Jn 1, 9]. Une lumière qui n'est donc pas limitée à une révélation déterminée, une lumière qui illumine les pleurs des millions et des millions de non-chrétiens, des hindous, des bouddhistes, des juifs, des musulmans, des confucianistes. Il ne faut pas dire que tout cela soit équivalent. Mais tout ce qu'il y a de bon, de beau, tout ce qu'il y a de vrai dans une croyance

quelconque, tout cela est authentiquement du Christ, du Christ invisible, du Christ que l'on ne reconnaît pas, mais que l'on peut néanmoins posséder, car on peut posséder la réalité du Verbe, la réalité de la lumière, la réalité de la pensée divine sans être capable de lui donner un nom. Il y a ceux qui possèdent la réalité et qui ne savent pas la nommer, il y a ceux qui ne possèdent pas la réalité mais qui la nomment, c'est la situation la plus misérable. Il y a enfin ceux qui possèdent et qui peuvent nommer la réalité divine. Je voudrais que nous pensions avec affection, avec intensité, avec ferveur à tous ceux qui en ce moment, en dehors du christianisme, possèdent une réalité divine, une lumière divine, un don divin, mais qui ne savent pas comment le nommer. Pensons-y avec sympathie et demandons que par sa force interne, par sa force immanente, cette réalité se développe.

Ce matin, donc, j'ai essayé de vous mettre en présence du Christ plus que cosmique. Car ce que j'ai essayé d'atteindre n'est pas seulement le Christ dans le cosmos, mais le Christ dans la plus intime profondeur de l'essence divine, de la réalité divine, le Christ expression de cet amour sans limites dont je parlais hier. Est-ce que cela ne peut pas produire une certaine impression de gêne, car le Christ a de telles dimensions, que devient notre piété personnelle, notre dialogue intime avec lui ? Ne sont-ils pas diminués ? Pouvons-nous encore être en terme d'intimité personnelle avec cette puissance qui dépasse tous les mondes, toutes les galaxies ?

Eh bien je crois que la réponse à ceci, et c'est ainsi que je conclurai, se trouve au début du livre de l'Apocalypse. Nous lisons au chapitre premier de l'Apocalypse de saint Jean :

Je me retournai pour connaître quelle était la voix qui me parlait. Je vis sept chandeliers d'or, et au milieu des sept chandeliers quelqu'un qui ressemblait au Fils de l'homme vêtu d'une longue

robe serrée à la taille par une ceinture d'or. Sa tête et ses cheveux étaient blancs comme de la neige ou de la laine blanche, ses yeux étaient une flamme de feu, ses pieds étaient semblables à de l'airain ardent comme lorsqu'il a été chauffé dans une fournaise, et sa voix était comme le bruit des grandes eaux. Il avait dans sa main droite sept étoiles, de sa bouche sortait une épée aiguë à deux tranchants, et son visage était comme le soleil lorsqu'il brille dans toute sa force. Et quand je le vis je tombai à ses pieds comme un mort. Il posa sur moi sa main droite disant : " ne crains point " [Ap 1, 12-17].

Voilà la situation. Nous croyons à un Christ qui porte dans sa main toutes les étoiles, nous croyons à un Christ dont la parole est un glaive à double tranchant, nous croyons à un Christ qui est comme le soleil lorsqu'il brille dans sa force. Et néanmoins ce même Christ, dans sa puissance, ne cesse de venir à nous, humble, tendre, miséricordieux, dans l'intimité de notre âme. Et ce Christ qui porte dans sa main si facilement, si légèrement, toutes les étoiles, il pose sur moi son autre main et Il dit : " Ne crains rien ".

Une autre version de cette méditation paraît dans *Contacts*, XXI, 66 (1969) ; repris dans *Au Cœur de la fournaise* (Le sel de la terre/Cerf, 1998).

Par le Verbe du Seigneur le cieux ont été affermis,
 et par l'Esprit de sa bouche, toute leur puissance.
 Il rassemble comme dans une outre les eaux de la mer,
 il retient dans des réservoirs les abîmes.
 Que toute la terre craigne le Seigneur,
 que tous les habitants de l'univers tremblent devant lui !
 Car il a dit, et tout a été fait,
 il a commandé, et tout a été créé. (Psaume 32/33, 6-9)

LA SAGESSE DE CELUI QUI MARCHE

par Lanza del Vasto

Où allons-nous par cette route où nous marchons depuis des temps si long sans demander à personne où elle mène ? Tel va pour tenter la fortune, tel pour chasser le souci, tel en quête de savoir, tel pour rentrer chez soi. Nous allons faire toutes ces choses à la fois : nous allons retourner à l'évidence.

* * *

Il n'est pas arrivé celui qui marche. Le pèlerin n'est pas un sage, n'est pas un saint, c'est un ami de la sagesse, un chercheur de sainteté. La vérité que tu cherches n'est pas au bout de la route. Elle est partout, elle est en toi. C'est toi-même que tu cherches, ô fou, et tu vas te chercher au loin.

Oui mon corps qui traîne dans le monde extérieur ignore encore la vérité que mon intelligence a vue. Je veux mettre mes pieds dans les pas de ma pensée, je veux tâter avec mes mains ce que sait mon savoir, je veux peser mon poids sur la terre promise des certitudes spirituelles.

Va, fou, mets-toi donc en marche avec toute ta vie, et que la route fasse chanter ton corps de roseau sec et tes jambes de vent !

Si tu fermes la main, le monde restera fermé comme un poing. Si tu veux que le monde s'ouvre à toi, ouvre d'abord la main.

* * *

Efforce-toi de faire ce que nul, hormis toi, ne peut faire. Efforce-toi de désirer ce que chacun, comme toi, peut avoir. Distingue-toi par ce que tu es, non par ce que tu as.

* * *

Prie, ami, dans le premier matin tintant de gouttes et de trilles limpides car les buées qui montent dans la lumière qui monte emporteront ta voix.

Si ta prière est demande, ne demande pas pour recevoir mais pour purifier ton désir. Prie Dieu, plutôt, qu'il te purifie de tout désir. Oui, ne prie pas pour demander, mais prie pour rendre grâce et chanter gloire. Prie pour prendre part à la poussée des arbres, aux feuilles dans le vent, aux travaux des planètes illustres, à l'extase des astres établis pour toujours dans la vérité.

Extrait de Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, Denoël-Gonthier, 1973.

L'ÉMERVEILLEMENT

par Marie-Madeleine Davy

Parler aujourd'hui d'émerveillement peut sembler provenir d'une douce folie. Nous nous sommes éloignés de l'ancienne Grèce et de ses sages qui savaient manifester leur enchantement. Les hommes du Moyen Âge, en particulier ceux du XII^e siècle, s'émerveillaient en évoquant la Nature reflet du monde invisible. La liturgie des fêtes engendrait un ruissellement de jubilations successives. Une constante louange, née dans le cœur, jaillissait des lèvres. " Considère les merveilles de Dieu ", dira Job (Jb 37, 14). Et le Psalmiste : " Je raconterai toutes tes merveilles, ô Éternel ! " (Ps 89, 6).

Parmi les splendeurs de l'univers, la vision de la montagne provoque l'admiration. Celle-ci s'exprime de deux façons, par des exclamations ou encore en plongeant dans un total silence. La beauté établit une communication avec l'invisible qui s'engouffre dans la béance suscitée par l'étonnement.

La fascination suppose à la fois l'éveil du regard intérieur et aussi de l'ouïe. Un état de vacance, c'est-à-dire de repos, favorise la joie. L'appréhension de la beauté peut se faire lentement ou d'une façon immédiate. Une disponibilité se trouve requise. Être pressé, décrire rapidement, par manque de temps, l'accès à une montagne,

ne permet pas d'en savourer la splendeur. La solitude apparaît nécessaire pour certains tempéraments. Le ravissement collectif risque d'être surajouté, de provenir d'une contagion. L'émerveillement envahit l'être dans sa totalité. Rien de sentimental. L'émotion ressentie produit un tressaillement et un changement de niveau. Ainsi l'émerveillement fait monter, oriente vers un sommet. Lorsqu'il n'est plus éprouvé, des traces de son passage demeurent, telle la brûlure du soleil. Brûlure qu'il est impossible de localiser. L'homme devient une flamme : il rougeoie, prend feu ; le voici devenu incandescent.

L'émerveillement est-il communicable ? Lorsqu'il résulte d'une expérience singulière, il apparaît quasi impossible de le faire partager. C'est pourquoi il demeure secret. Toutefois, il colore l'existence.

Dans *le mystère de l'éternité*, l'expérience d'une béatitude, même passagère, s'étend sur tous les êtres humains : ceux du passé, du présent et du futur.

Extrait de Marie-Madeleine Davy,

La Montagne et sa symbolique, Albin Michel, 1996.

L'HOMME ET LE COSMOS

par Olivier Clément

Le mystère de l'être créé.

Pour le christianisme, le monde n'est pas orphelin; il n'est pas davantage une simple émanation de l'absolu. Il jaillit neuf des mains du Dieu vivant, et le voici, voulu par Dieu, jubilant de cette allégresse adorante que décrivent les psaumes et le livre de Job où les constellations crient de joie, – une " ordonnance musicale ", un " hymne merveilleusement composé ", disait saint Grégoire de Nyse dans son commentaire des Psaumes (PG 44, 441B).

La créature, passage perpétuel du néant à l'être dans l'aimantation de l'infini, est ce mouvement dans lequel sont simultanément donnés le temps, l'espace, les structures de la matière : " Ce monde est un semi-être toujours fluent, en devenir et vibrant : et, au-delà, l'oreille sensible perçoit une autre réalité " (Paul Florensky).

Ainsi, dans la vision chrétienne, la nature est une réalité neuve, vraie, dynamique, animée, disent les Pères, par une force " lumineuse " que Dieu met en elle comme tension vers la transcendance. C'est pourquoi, comme l'a souligné Florensky, seul le christianisme a permis d'interpréter correctement le sens du créé, de sorte que toute exploration scientifique de la nature présuppose la révélation biblique : " Alors seulement les hommes ne virent plus dans le créé la simple coquille du démon, une sorte d'émanation, de mirage de la divinité, tel l'arc-en-ciel dans une goutte d'eau, alors seulement on a pu concevoir le monde comme une créature de Dieu, autonome dans son être, sa justification et sa responsabilité. "

Simultanément, la gloire de Dieu se découvre à la racine même des choses. Dans son être vrai, la créature a des racines célestes. Selon son logos, son " nom ", la vivante parole par laquelle et dans laquelle Dieu la suscite, la créature exprime à sa façon, par son être même, la gloire divine. Car " autre est l'éclat du soleil, autre celui de la lune, autre celui des étoiles, et même une étoile diffère en gloire d'une autre étoile " (1 Co 13, 41).

À la rencontre de ces approches complémentaires naît une conception chrétienne du symbole. Le monde n'est pas Dieu mais son temple, son " lieu ", comme disent du " cœur " les Silencieux. Plus la nature est pleine, vivante, riche de sève en son ordre propre, plus grande est sa signification symbolique.

Le symbole ne " plaque " pas sur les choses : il est leur densité même, le dynamisme de leur nature appelée à s'accomplir en Dieu.

L'homme prêtre et roi de l'univers.

Si l'univers " se tient devant " l'homme comme une première révélation, c'est à l'homme qu'il appartient de déchiffrer d'une manière créatrice celle-ci, en rendant consciente la louange ontologique des choses. Dans le rapport secrètement nuptial qui l'unit à l'homme, le monde, comme une impersonnelle féminité, à la fois " se tient devant " lui et forme avec lui une seule chair. L'univers sensible tout entier prolonge notre corps. Ou plutôt, comme nous l'avons dit, qu'est-ce que notre corps sinon la structure qu'imprime notre personne, notre " âme vivante ", à la " poussière " universelle, pour employer deux expressions bibliques ? Il n'y a pas de discontinuité entre la chair du monde et celle de l'homme, le monde est le corps de l'humanité. L'homme est un " petit monde ", un " microcosme ", qui résume, condense, récapitule les degrés de l'être créé, et peut ainsi connaître l'univers de l'intérieur. Le premier récit de la création dans la Genèse (1, 26-31) nous montre l'homme-microcosme créé après les autres êtres, mais assimilé à eux par la même bénédiction, apparaissant comme le sommet où l'évolution s'accomplit.

L'homme toutefois, nous le savons, est beaucoup plus qu'un microcosme : il est une personne à l'image de Dieu. Dans sa liberté personnelle, il transcende l'univers, non pour l'abandonner mais pour le contenir, dire son sens, lui communiquer la grâce. L'univers, par l'homme, est appelé à devenir l'" image de l'image " (saint Grégoire de Nysse). Les Pères ont interprété dans ce sens le second récit de la création (Gn 2, 4-25), qui situe l'homme au principe du monde créé. Seul l'homme est animé par le souffle même de Dieu et, sans lui, les " plantes " ne pourraient

croître, comme si c'était en lui qu'elles s'enracinaient. Et c'est lui qui " nomme " les animaux, déchiffrant leurs essences spirituelles. Seul l'homme – non seulement roi mais prêtre – peut permettre à l'univers de correspondre à sa secrète sacramentalité. Adam fut placé dans le monde pour le " cultiver ", pour parfaire sa beauté. Vladimir Soloviev disait profondément que l'humanité doit devenir un Messie cosmique collectif appelé à " soumettre la terre ", c'est-à-dire à la transfigurer.

L'homme, pour l'univers, c'est donc l'espoir de recevoir la grâce et de s'unir à Dieu, c'est aussi le risque de l'échec et de la déchéance car, détourné de Dieu, l'homme ne verra des choses que l'apparence et leur imposera un faux " nom ". Rappelons le texte fondamental de saint Paul qui correspond à une situation de déchéance et de rédemption que nous évoquerons plus loin, mais où l'on voit, en Christ, se rouvrir la vocation médiatrice de l'humanité : " La création attend la manifestation des [hommes comme] fils de Dieu. Car elle a été soumise au vide, non de son plein gré, mais par l'intermédiaire de [l'homme] qui l'y a soumise, avec toutefois l'espérance que la création elle aussi sera délivrée de la corruption asservissante pour participer à la liberté glorieuse des enfants de Dieu " (Rm 8, 19-21).

Ainsi tout ce qui se passe en l'homme a une signification universelle et s'imprime sur l'univers. Le destin de l'homme détermine le destin cosmique. La révélation biblique, prise dans sa portée symbolique, nous place devant un anthropocentrisme résolu, non pas physique mais spirituel. L'homme, parce qu'il est à la fois " microcosme et microthéos ", résumé de l'univers et image de Dieu, et parce qu'enfin Dieu, pour s'unir au cosmos, s'est fait homme, l'homme est l'axe spirituel de tout l'être créé, de tous ses plans, de tous ses mondes. Les saints voient l'univers en Dieu, pénétré de ses énergies, ne formant qu'un tout – mais un tout

minuscule – dans sa main. Le passage, dans la science moderne, du géocentrisme à l'héliocentrisme, puis à l'absence de tout centre dans l'indéfini physique, ne met pas en cause ce caractère axial de l'homme en Dieu, mais lui donne un sens renouvelé. L'indéfini cosmique est insituable sinon dans l'amour créateur de Dieu auquel l'homme peut consciemment participer. De sorte que l'indéfini du monde se situe dans l'homme sanctifié et devient le symbole de " l'abîme appelant l'abîme " [Ps 41/42, 7]. Certes, pour ceux qui refusent ou ignorent le Vivant, il n'y a plus ni haut ni bas, mais seulement froid et ténèbres comme Nietzsche l'a proclamé en même temps que la mort de Dieu. Mais pour ceux qui croient et qui savent – et tous sont appelés à cette joie –, le cœur des saints est le " lieu de Dieu " et par là le centre du monde : mieux, il contient le monde et le situe ainsi dans l'amour.

Certains Pères grecs, comme Grégoire de Nysse, et certains théologiens russes de la première moitié de notre siècle, qui furent parfois, comme Paul Florensky, de grands physiciens, ont élaboré une théorie dynamique de la matière qui permet de rendre compte des données scripturaires concernant la portée cosmique de la chute, les miracles du Christ, sa corporéité spirituelle après la résurrection, la résurrection des corps et son anticipation dans la sainteté.

Pour Grégoire de Nysse, par exemple, la matière provient de la convergence de structures intelligibles. Soulignons immédiatement que Grégoire attribue une certaine matérialité à l'intelligible, Dieu seul étant immatériel. Ce qu'il veut dire, c'est que la " matière " est la concrétion de " pensées " " perceptibles par l'esprit et non par les sens ", et que ces structures créées sont le lieu de rencontre de l'Intelligence divine et de l'intelligence humaine. On pourrait se demander si la science contemporaine, quand elle découvre les " systèmes ", les " structures ",

prodigieusement complexes, qui seuls font exister l'univers, n'aboutit pas à des conclusions analogues.

Or, pour les Pères et pour les grands ascètes – qui parlent d'expérience –, cette conception montre qu'il existe des états spirituels fort divers de la matérialité, dont on pourrait dire qu'ils sont, de la part de l'homme, des états de contemplation ou d'aveuglement. C'est dire que la situation du cosmos, sa transparence ou son opacité à la lumière divine dépendent de la propre transparence ou opacité de l'homme. Du moins initialement et maintenant en Christ, dans l'Esprit Saint, car l'homme, en asservissant l'univers au " vide ", s'est lui-même asservi à un état " contre nature " de la matière.

La chute comme catastrophe cosmique.

Les Pères, approfondissant de nombreuses données bibliques, ont montré dans la chute une véritable catastrophe cosmique, l'occultation de la modalité paradisiaque et l'apparition d'un nouvel état de l'existence universelle. L'homme, fils de Dieu, a voulu tuer le divin Père pour s'emparer de la terre mère. " L'Homme, dit Maxime le Confesseur, a voulu s'emparer des choses de Dieu sans Dieu, avant Dieu et non selon Dieu. " C'est pourquoi " il livra la nature entière comme une proie à la mort " (PG 91, 1156C).

L'homme a cessé alors de percevoir réellement le monde vrai, tel que Dieu le porte dans sa gloire, car la création ne s'impose pas davantage à nous que le Créateur. Il voit l'univers à l'image de sa propre déchéance, dans le mouvement de sa convoitise et de son dégoût, et par là l'obscurcit, le durcit, le morcelle. Ainsi naissent les modalités meurtrières du temps, de l'espace et de la matière, – le temps de l'usure et de la mort, l'espace qui sépare et emprisonne, la matérialité opaque, déterminée, miroir de notre

mort spirituelle. La terre violée devient tombeau pour l'homme, Œdipe aux yeux ensanglantés.

Dieu cependant, même exclu du cœur de l'homme, c'est-à-dire du cœur du monde, maintient celui-ci du dehors, introduit un certain ordre pour éviter une totale désintégration, permettre l'histoire et finalement le salut. Les lois de la nature, par la continuité qu'elles assurent, témoignent de l'Alliance cosmique conclue par Dieu avec l'humanité au lendemain du déluge, cette crue, à travers la méchanceté humaine, des eaux originelles où la création déchue a failli se dissoudre : " Tant que la terre durera, semailles et moissons, froid et chaud, été et hiver, jour et nuit ne cesseront plus " (Gn 8, 22). Toutefois cette Alliance, conclue non seulement avec l'homme mais avec " tous les êtres animés ", inclut désormais la mort, un rapport d'extériorité et de violence entre l'homme et l'univers. La tâche cosmique de l'homme est rappelée, mais il sera " craint et redouté ", il tuera pour manger, ce qui était exclu dans la condition paradisiaque. Dieu toutefois se réserve le sang, où son Souffle pénètre et anime la sève vitale – et c'est la place de la transcendance et comme la promesse de la rédemption. La création toute bonne gémit dans l'attente de la libération, car elle est livrée aux forces du mal qui transforment sa transparence eucharistique en ce " mur " qui hante depuis Sartre la sensibilité contemporaine.

C'est dans ces perspectives, me semble-t-il, que la pensée chrétienne devrait envisager le problème de l'évolution. Les découvertes de la géologie et de la paléontologie s'arrêtent nécessairement aux portes du Paradis, puisque celui-ci constituait une autre modalité de l'être. La science ne peut remonter en deçà de la chute puisqu'elle est incluse dans les conditions d'existence provoquées par celle-ci. Ce que la science appelle " évolution " représente spirituellement le processus d'objectivation,

d'extériorisation de l'existence cosmique abandonnée par le premier Adam. Le monde cesse d'être le " corps mystique " d'Adam pour s'effondrer dans la séparation et la mort où Dieu le stabilise, le sauvegarde, l'oriente vers l'incarnation du Christ, nouvel Adam. Il est remarquable que Teilhard de Chardin, qui devait, par la suite, ignorer systématiquement l'état originel de la création, ait tenté, dans un bref écrit de 1924, *Mon univers*, de rendre compte plus fidèlement des données de la Tradition :

D'où vient à l'univers sa tache originelle? Ne serait-ce pas... comme paraît l'indiquer formellement la Bible, que le multiple originel est né de la dissociation d'un être déjà unifié (premier Adam) si bien que, dans sa période actuelle, le Monde ne monterait pas, mais remonterait vers le Christ (deuxième Adam) ? Dans ce cas, avant la phase actuelle d'évolution (de l'esprit hors de la matière), se placerait une phase d'involution (de l'esprit dans la matière), phase évidemment in-expérimentale puisqu'elle se serait développée dans une autre dimension du Réel.

Le cosmos secrètement transfiguré en Christ.

Existence personnelle plénière, le Fils de Dieu, quand il devient Fils de la Terre, non seulement se laisse contenir par l'univers en un point de l'espace et du temps, mais contient en réalité l'univers. Il ne veut pas s'approprier à travers son corps le monde comme une proie mais, par son attitude constamment eucharistique, il le fait corps d'unité, chair à la fois cosmique et eucharistique. En lui le monde devient corporéité spirituelle, non pas dématérialisée mais vivifiée par l'Esprit. Il enfouit volontairement sa corporéité lumineuse dans notre corporéité souffrante et laborieuse, afin que sur la Croix, et dans l'aube soudain radieuse de Pâques, tout s'illumine : non seulement l'univers, mais tout l'effort humain pour le transformer. C'est pourquoi le corps et le sang du Christ ne sont pas seulement raisin et blé, mais pain et vin ! En lui, autour

de lui, la matière déchuée n'impose plus ses déterminismes et ses limitations, elle redevient moyen de communion, temple et fête de la rencontre. En lui, autour de lui, le monde " gelé " par notre déchéance fond au feu de l'Esprit, retrouve son dynamisme originel. En lui, autour de lui, le temps et l'espace ne séparent plus, une dimension de résurrection les métamorphose.

De fait, la résurrection et l'exaltation du Christ dans la gloire ont revêtu, dans la première pensée chrétienne, une portée cosmique. La Croix devient le nouvel arbre de vie, elle rend accessible aux hommes la modalité ressuscitée de l'être créé. " Cet arbre monte de la terre aux cieux. Plante immortelle, il se dresse au centre du ciel et de la terre, ferme soutien de l'univers, lien de toutes choses, entrelacement cosmique... Dans son ascension, le Christ rendit vie et force à toutes choses... comme si, par le sacrifice de la Croix, la divine extension avait tout pénétré ", (Pseudo-Chrysostome, PG 59, 743-746). Tout désormais, jusqu'à ces antinomies que la physique contemporaine doit entrecroiser pour approcher l'étoffe même du monde, est marqué du signe de la croix.

Toutefois, cette transfiguration est à la fois secrète et offerte, " sacramentelle ". Illuminé en Christ, le monde reste figé dans son opacité par l'opacité des hommes. La libération définitive du cosmos exige non seulement que Dieu se fasse homme, mais que l'homme se fasse Dieu. Le Christ a rendu les hommes capables de recevoir l'Esprit, c'est-à-dire de coopérer à l'avènement du Royaume.

Les Pères élucident cette transfiguration en cours en utilisant le langage du caché et du découvert. " Le feu caché et comme étouffé sous la cendre de ce monde (...) éclatera et embrasera divinement l'écorce de mort " (saint Grégoire de Nysse, PG, 45, 708B). Maxime le Confesseur donne ici une signification cosmique à l'épisode du Buisson ardent et annonce qu'à travers la

communion des saints se manifeste et se manifestera " ce feu ineffable et prodigieux caché dans l'essence des choses comme dans le Buisson " (PG 91, 1148C).

Église et cosmos.

Entre la première et la seconde venue du Seigneur, entre le Dieu-homme et le Dieu-univers, entre la modalité déchue de l'être et sa modalité transfigurée, il y a l'Église, comme " limite " et comme " passage ". Chaque chrétien, par sa communion aux choses saintes, c'est-à-dire à l'eucharistie, et dans la communion des saints, devient lui-même une vivante " limite ", où la mort passe dans la vie. L'histoire cosmique de l'Église est l'histoire d'un enfantement, celui du cosmos comme corps de gloire de l'humanité déifiée. L'Église est la matrice divino-humaine où se tisse ce corps universel de l'homme nouveau, des hommes nouveaux : " La création tout entière... souffre les douleurs de l'enfantement... jusqu'au moment de sa régénération " (Ro 8, 20-22).

Les " mystères " de l'Église, c'est-à-dire les divers aspects de la vie de l'Église comme sacrement du Ressuscité, constituent le centre et le sens de la vie cosmique. Les choses n'existent que par les prières, les bénédictions, les transmutations de l'Église : " En tout cela, la matière auparavant morte et insensible transmet les grands miracles et reçoit en elle la force de Dieu " (saint Grégoire de Nysse, PG 46, 581B). Tout culmine à la métamorphose eucharistique. Pour saint Irénée, c'est toute la nature que nous offrons, afin qu'elle soit " eucharistiée ". Dans l'offrande, rappelle Cyrille de Jérusalem, " on fait mémoire du ciel, de la terre, de la mer, du soleil, de la lune et de toute la création... " (*Catéchèses mystagogiques*, V, 6). Si les sucs montent de la terre, si l'eau décrit son cycle fécondant, si le ciel et la terre s'épousent dans le soleil et dans la pluie, si l'homme laboure, sème, moissonne et vendange,

si le cellier tressaille d'un noir parfum, si le vieux grain meurt dans la terre et le grain nouveau sous la meule, c'est pour qu'enfin une nourriture apparaisse qui ne transmette que la vie, c'est pour qu'enfin l'œuvre de l'homme fasse de la chair de la terre un calice offert à l'Esprit. Pour et parce que : de ce centre lumineux en effet, de ce peu de matière introduite à l'incandescence du Corps de gloire, le feu gagne jusqu'aux rochers et aux étoiles dont la substance est présente dans le pain et le vin, la sanctification eucharistique protège le monde, sature lentement d'éternité le cœur des choses, prépare la transformation du monde en eucharistie.

Ainsi l'Église apparaît comme le lieu spirituel où l'homme fait l'apprentissage d'une existence eucharistique et devient authentiquement prêtre et roi : par la liturgie, il découvre le monde transfiguré en Christ et désormais collabore à sa métamorphose définitive. La mission cosmique de l'Église se multiplie activement dans le monde par l'humble royauté de l'homme liturgique. L'homme sanctifié est un homme qui sanctifie.

L'ascèse et la mystique de l'Église ancienne, transmises surtout par l'Orient chrétien, constituent une véritable " physique du corps de gloire ". Et le corps, pénétré par la lumière, la communique à l'ambiance cosmique dont il est inséparable. Descendre aux racines de la vie, crucifier l'éros cosmique pour le transmuier en force régénérante, " c'est, écrit Soloviev, réaliser *ipso facto* ou libérer des courants psychosomatiques concrets qui s'emparent graduellement du milieu matériel et le spiritualisent... La force de ce génie créateur, à la fois spirituel et charnel, de l'homme n'est qu'une transformation, une orientation vers l'intérieur de cette même force créatrice qui, orientée vers l'extérieur dans la nature, produit... la multiplication physique des organismes. "

Bien des miracles – luminosité, victoire sur la pesanteur, sur le temps et l'espace déchus – témoignent, dans l'histoire du christianisme, de cet éveil d'une corporéité spirituelle. Toute l'ambiance de la nature se pacifie autour des saints : les bêtes sauvages, dit saint Isaac le Syrien, sentent près d'eux le parfum qui s'exhalait d'Adam avant la chute...

La Contemplation de la nature constitue ainsi un aspect majeur de la spiritualité chrétienne traditionnelle. Il importe, dit Maxime le Confesseur, de déceler les essences spirituelles des êtres et des choses " pour les présenter à Dieu comme des offrandes de la part de la création " (Mystagogie, II). L'homme, ici, cesse d'objectiver l'univers par sa convoitise et son aveuglement pour l'identifier au Corps du Ressuscité. Il comprend le langage de la création. " Tout ce qui m'entourait, dit le Pèlerin russe, m'apparaissait sous un aspect de beauté : ... tout priait, tout chantait gloire à Dieu! Je comprenais ainsi ce qu'on appelle " la connaissance du langage de la création " et je voyais comment il est possible de converser avec les créatures de Dieu. "

Le monde se révèle alors comme une église dont l'autel est le " cœur-esprit " de l'homme spirituel. Une charité cosmique meut celui-ci : " Qu'est-ce que le cœur charitable? demande Isaac le Syrien. C'est un cœur qui s'enflamme d'amour pour la création tout entière... Celui dont le cœur est tel ne pourra se rappeler ou voir une créature sans que ses yeux se remplissent de larmes à cause de l'immense compassion qui le saisit... C'est pourquoi cet homme ne cesse de prier... même pour les reptiles, mû par la pitié infinie qui s'éveille dans le cœur de ceux qui s'unissent à Dieu " (Discours 81, 2).

Nous savons que l'amour nuptial, lui aussi, provoque une sorte de contemplation où la nature se pacifie et se magnifie. Transfigurer la vie cosmique, pour citer Rozanov, " non seulement dans les

vêtements noirs de l'isolement ascétique, mais dans les vêtements lumineux de l'union de chair et de sang ", c'est préparer l'" éclosion d'une nouvelle terre où il y aura des fleurs, ces sexes flamboyants " .

Toute civilisation oscille entre le retour au paradis – par la fête, l'art, le loisir où l'homme s'émerveille gratuitement de la nature – et le travail comme humanisation de la matière du monde en un corps appartenant à tous les hommes. Là aussi l'homme est appelé à collaborer avec Dieu pour le salut de l'univers. Dans la connaissance de la nature comme dans sa transformation, il nous appartient de vivre la grande eucharistie cosmique : " Ce qui est à toi et qui vient de toi, nous te l'offrons en tout et pour tout " [Liturgie de saint Jean Chrysostome]. C'est donc le problème de la technique moderne qui se pose maintenant à nous.

La révélation biblique, fondement de la technique.

Aujourd'hui, les vrais problèmes de la technique ne sont pas techniques mais spirituels : cette " révolution sauvage ", comme dit Edgar Morin, à quelle image de l'homme et de la nature l'ordonner? Laisée à elle-même, c'est-à-dire à la volonté de profit et de domination des riches et des puissants, la technique est aveugle aux vraies urgences, c'est-à-dire à cette faim de pain et de sens dont nous avons souvent parlé. Le seul problème, à l'Est comme à l'Ouest, c'est l'absence d'une finalité spirituelle qui ferait de la technique un instrument et non un destin. Le moment serait donc mal venu, pour les chrétiens, d'oublier la contemplation et les forces qu'elle nourrit. L'expansion technique exigera de plus en plus une révolution spirituelle, cette " troisième révolution " – après celle de l'individu, en 1789, et celle de la collectivité, en 1917 –, dont rêve maintenant la jeune *intelligentsia* soviétique [Olivier Clément écrit dans les années 1970].

Seule, nous l'avons dit, la révélation biblique a rendu possible la technique moderne. En Christ, la responsabilité créatrice de l'homme est restaurée, il retrouve sa dignité de collaborateur à l'œuvre divine. Le Christ a libéré le cosmos des paganismes pourrissants, des envoûtements magiques, son incarnation même a détruit les dualismes qui faisaient du corps un tombeau, de la terre un exil. Le corps du Ressuscité n'est pas un fantôme dématérialisé, il est dense de toute la chair de la terre et c'est toute la chair de la terre qu'il transfigure. La Résurrection détruit le monde comme tombeau et le révèle comme eucharistie.

L'Incarnation, le fait que le Christ soit simultanément vrai Dieu et vrai homme, et qu'il nous révèle, dans le rayonnement de la Trinité, une existence où coïncident sans s'abolir l'unité et la diversité, toute cette plénitude a exigé des Pères et des conciles une approche constamment antinomique, un type de pensée par tensions qui est resté jusqu'aujourd'hui le ressort de l'esprit de recherche. D'autre part, la révélation biblique a déséquilibré à jamais l'univers en y déchaînant le dynamisme, et la tragédie, d'une liberté humaine irrassasiable, acharnée à chercher ou à refuser le Dieu vivant. Depuis la vocation d'Abraham et la croix de Jésus, l'inquiétude, la quête, une blessure d'infini sont dans le monde, et le monde, obscurément, attend la catastrophe et la transfiguration du Royaume. La science et la technique modernes surgissent dans cette ouverture, dans cette illimitation née d'un départ, malgré la terre et les astres, pour aller on ne savait où, d'une lutte avec l'ange, d'un Dieu qui n'est pas le *deus ex machina* de nos ignorances et de nos impuissances, mais qui nous fait libres en mourant esclave sur la croix.

Terres et sciences de chrétienté.

Le christianisme, il ne faudrait pas l'oublier, a d'abord rencontré tout un ensemble de sciences préhistoriques, sciences de

l'intériorité et des causes " subtiles " (au sens d'une vie animique, panpsychique, où l'homme et le cosmos se correspondent), sciences dont la dernière réadaptation, pour le monde méditerranéen, s'était opérée grâce à la rencontre de la Grèce et de l'Asie permise par l'expédition d'Alexandre. Le yoga indien et la médecine chinoise – dont on ne souligne pas assez combien elle compromet l'évolutionnisme matérialiste du marxisme – témoignent aujourd'hui encore de ce type de connaissance.

Le christianisme, d'une part, a durement affirmé, contre les correspondances et les magies cosmiques, la liberté et la transcendance de la personne. L'exploit ascétique des grands moines a définitivement purifié la terre du cadavre putréfié de Pan et rendu l'homme responsable d'une nature exorcisée.

Pour autant, le christianisme ne rejeta pas entièrement ces vieilles sagesse. Les séparant des magies noires, des implications panthéistes, réservant la liberté de Dieu et celle de l'homme – " les astres inclinent, ils ne déterminent pas ", disait la scolastique à propos de l'astrologie –, il a partiellement utilisé, voire transfiguré, leur héritage. Il faudrait évoquer ici, entre autres, le destin de l'astrologie et de l'alchimie à Byzance comme en Occident, ou la connaissance pythagoricienne des nombres et des rythmes, si importante pour les bâtisseurs d'églises. Ainsi la chrétienté a su donner aux gestes du travail une portée symbolique, capable d'associer l'homme à la pensée divine à travers les structures du cosmos.

De cette époque date le visage si particulier des vieux terroirs chrétiens. Tandis que dans les pays neufs la nature est vierge ou violée, tandis que dans l'Inde et l'Extrême-Orient traditionnels l'œuvre humaine cherche à se " cosmiser ", les vieux pays chrétiens montrent une nature marquée par la grâce, trouvant

presque un visage, devenant parfois l'" image de l'image ", c'est-à-dire de l'homme image de Dieu.

Et ce christianisme pré-moderne, uni aux antiques sagesse du cosmos, a su accumuler les énergies qui seules ont permis les découvertes et les inventions de l'Occident moderne.

Le grand divorce.

Pourtant, lorsque se précise, à travers le Moyen Âge déjà, la montée de l'humain et du rationnel, une rupture va se produire entre le christianisme et les forces propres de l'homme. Une renaissance transfigurée, divino-humaniste, s'est pourtant cherchée dans le monde byzantin et, peut-être par contagion, dans l'Italie franciscaine. Elle était portée par une théologie de la transfiguration du corps et de la terre. Mais la dernière culture byzantine, si prometteuse, fut ensevelie par l'Asie et le christianisme occidental avait d'autres préoccupations que de féconder par les énergies divines l'essor des sciences et des techniques. Le sens cosmique de la Renaissance s'est donc trouvé abandonné par un christianisme – de Réforme ou de Contre-réforme – devenu religion de l'âme et morale individuelle, sans capacité de métamorphose réelle dans la divino-humanité. Le développement de la rationalité moderne n'a donc pas été orienté par l'Esprit.

Ce qui reste au terme de cette évolution, c'est un acquis vétérotestamentaire menacé par le prométhéisme. La technique, dans la ligne des grands prophètes d'Israël; a porté un coup fatal à toute mystique cosmique impersonnelle. Elle achève, et rend irréversible, l'accouchement de la personne humaine hors du sein de la Terre Mère. Les vols interplanétaires, même si l'humanité ne les réalise que par quelques personnes interposées, ont achevé de rompre le cordon ombilical qui la rattachait à la terre.

Aujourd'hui, la technique arrache l'homme aux vieilles pénuries et fait nécessairement surgir, pour la répartition de ses produits, l'exigence de la justice. C'est la séculaire revendication d'Israël – celui qui lutte avec Dieu – que cette volonté de justice dès ici-bas. Et les Églises ne peuvent rien faire d'autre que de la reprendre, pour " rendre habitable " une planète où la révolution technique multiplie les biens et les services, mais dans une zone étroite et privilégiée, tandis que s'aggrave la détresse du reste du monde.

Au-delà pourtant grandit le problème du sens. La désacralisation de la nature par la révélation biblique ne peut être, pour les chrétiens, qu'une étape vers sa transfiguration.

Sans que nous y prenions assez garde, l'univers technique, abandonné à lui-même, lèse les facultés profondes de l'humain. L'hypertrophie de la pensée calculante, purement cérébrale, et du refus sensuel de la vraie pensée durant les loisirs, la difficulté grandissante, dans le travail, à " penser avec ses mains ", le froid du métal, l'abstraction des matières de synthèse, la permanence du bruit, l'invasion des images où ricane l'instinct, tout va à l'affaiblissement des forces unifiantes du " cœur-esprit ". Aujourd'hui la technique exige le renouvellement de ces forces si nous voulons que l'homme et son environnement cosmique ne soient pas détruits.

Exorcisme.

La première attitude proprement chrétienne, proprement baptismale, ne peut être que l'exorcisme.

Exorciser les fatalités de la civilisation technique, ce n'est nullement disqualifier la recherche scientifique et l'invention qu'elle suscite. C'est lutter pour les rendre plus respectueuses du réel. Le chrétien doit exiger de la science une quête plus ouverte, de la technique une efficacité plus soumise, aussi bien à l'irréductible de la personne qu'à la nécessaire amitié de l'homme

et de l'univers : car *si la terre n'est plus ressentie comme mère, elle doit l'être comme fiancée !*

Les possibilités de l'intelligence humaine, où se concentre particulièrement l'image de Dieu, n'ont pas de fin : aux deux sens d'illimitation et d'absence de finalité (quand l'image ignore qu'elle l'est). En participant à la recherche scientifique, en engageant le dialogue avec des hommes de science, les chrétiens doivent témoigner que la personne humaine d'une part, les essences créées de l'autre, sont proprement inépuisables. C'est cet inépuisable dont la présence secrète fonde l'illimitation de la quête scientifique. C'est cet inépuisable dont la présence reconnue pourrait finaliser cette quête. Contre la science close des mythologies scientistes, le chrétien en appelle à la science ouverte, dont il aiguise le questionnement.

Technique et résurrection.

L'exorcisme est inséparable d'un effort intérieur de transfiguration. Cet effort n'est aucunement une spéculation sur la science, une construction philosophique offerte aux savants : c'est une œuvre de foi, où le savant s'engage, s'il le veut, dans le secret de son existence personnelle.

En nous, à travers nous en effet, le cosmos liturgique s'approche du monde déchu que nous étudions, dont nous disposons; en nous, à travers nous, la lumière de la Transfiguration se diffuse de l'atome à la nébuleuse, la " contemplation de la nature " se prolonge dans la quête physique ou biologique, la puissance christique de réintégration fait refluer les forces du chaos. Si le problème de la civilisation technique devient de plus en plus celui du sens et de la finalité, sens et finalité ne peuvent venir que par l'homme spirituel. Seul l'homme de l'eucharistie peut réaliser l'intégration de la matière. Seul l'homme de l'icône peut sauver le visage menacé de la personne. Seul l'homme qui fait de l'univers

une église dont l'autel est son propre cœur peut rappeler à la science et à la technique la sainteté de la terre, la nécessité, devant elle, de l'humilité et du respect.

Ici il faudrait relire Fedorov, l'" étrange bibliothécaire " (il était, au siècle dernier, bibliothécaire à Moscou et glissait volontiers sous la main du lecteur, non seulement l'ouvrage que celui-ci avait demandé, mais tel livre dont Fedorov pressentait qu'il était indispensable à cet homme...).

Le vrai problème, suggère-t-il, n'est pas " le problème social en tant que problème de la richesse et de la pauvreté, et de l'abondance universelle ", mais celui " de la vie et de la mort et du retour universel à la vie ". C'est pourquoi les chrétiens ont à célébrer Pâques " dans leur œuvre journalière, terrestre ". " La liturgie doit englober toute la vie, non seulement la vie de l'esprit, la vie intérieure, mais la vie extérieure, mondiale, la transformant en œuvre de résurrection. "

Fedorov a critiqué l'attitude apparemment active, en réalité d'abandon à l'instinct, de la technique moderne envers la nature. L'homme cherche à piller celle-ci pour une jouissance immédiate et reste son esclave. Il est agi par la technique alors qu'il devrait l'agir dans une finalité pascalle. Un rapport réellement actif avec le cosmos ne peut être que de communion vivifiante.

Aujourd'hui ces problèmes d'écologie et d'environnement s'imposent brutalement. Après le viol moderne de la terre, une alliance de vie est indispensable entre celle-ci et l'humanité désormais technicienne.

Pour Fedorov, les disciplines d'ascèse doivent devenir collectives et orienter l'" œuvre commune " des hommes, c'est-à-dire le savoir scientifique et le pouvoir technique.

Il préconise aussi l'éclatement des villes, non comme centres de culture mais comme organismes cancéreux. Il faut que l'homme

retrouve consciemment, après un temps d'éloignement, la sainteté de la terre et, à travers elle, l'amour des pères dont la terre est le corps et qui dorment en elle comme des germes de résurrection. Un progrès qui ne s'orienterait pas vers la résurrection de tous ne serait qu'une succession d'assassinats. De fait, nous voyons aujourd'hui les foules urbaines chercher maladroitement, à toute occasion, le contact de la terre et des grandes œuvres du passé; nous voyons des communautés de jeunes refuser, comme le souhaitait Fedorov, l'avidité indéfinie de la civilisation marchande sans rejeter pour autant la technique, mais en la soumettant aux exigences d'une vraie rencontre avec les êtres et les choses. La technique elle-même, dans ses formes les plus modernes, permet et parfois provoque l'éclatement des villes. L'usine automatisée libère déjà l'énergie humaine ; pour l'instant on préfère laisser pourrir celle-ci dans le chômage tandis que le tiers monde souffre misère. Une volonté prophétique doit l'orienter vers les œuvres de vivification.

Dans ses conclusions, Fedorov souligne que seule une religion de la résurrection universelle peut unifier dans le grand sacrement de la vie les secteurs cloisonnés de la culture. " Dans l'effort pour recréer le monde dans l'incorrupible beauté qui fut la sienne jusqu'à la chute, la science et l'art réunis deviendront une éthique, une esthétique, une technique mondiale de la régénération du cosmos. "

Extrait de : *Questions sur l'homme*,
Stock, 1972 ; Anne Sigier, Sillery, QC, 1986.

Au commencement par ton Verbe tout-puissant tu affermis les cieux, ô Seigneur et Sauveur,
et toute leur puissance par l'Esprit divin, artisan de l'univers ;

rends-moi ferme sur la pierre inébranlable de la confession de notre foi en toi.

Ode 3, le mercredi à Matines du ton 7

(*Paraclitique ou grand Octoèque*, 1995, p. 595A).

L'HOMME, PRÊTRE DE LA CRÉATION

Kallistos Ware, Alexandre Schmemmann et d'autres théologiens orthodoxes modernes soulignent le rôle de l'homme en tant que " prêtre de la création ". Qu'est-ce cela veut dire et comment l'homme peut-il être " prêtre de la Création " et agir en tant que tel ? Voici quelques lignes de réflexion :

1. *Par la connaissance de la Création.* Nous sommes ici dans le domaine de la science. Dieu a doué l'homme de l'intelligence, pour le connaître mais aussi pour connaître la Création divine. Cela est symbolisé dans la Bible par la charge que Dieu donne à Adam : " Dieu modela encore du sol toutes les bêtes sauvages et tous les oiseaux du ciel et il les amena à l'homme pour voir comment celui-ci les appellerait : chacun devait porter le nom que l'homme lui aurait donné " (Gn 2, 19). Or, " donner un nom " signifie acquérir la connaissance de ce qui est nommé, se l'approprier en quelques sorte. Dieu a donc donné à l'homme et la capacité et la charge d'acquérir une connaissance de la Création. L'univers n'est pas un chaos incompréhensible, mais il est investi de l'Esprit de Dieu (Gn 1, 2) et est d'une compréhensibilité inouï. C'est Einstein qui disait : " Ce qu'il y a de plus incompréhensible dans l'univers, c'est qu'il soit compréhensible. " La vraie connaissance scientifique du monde n'est pas nuisible à la foi ou au salut, mais au contraire peut et doit être un chemin vers Dieu, ce que les Pères appellent " la contemplation naturelle " et, de nos jours, justement " la contemplation de Dieu dans la nature ".

2. Au-delà de la connaissance de la Création se trouve *l'émerveillement*. La connaissance peut rester seulement au niveau intellectuel, abstrait, sans lien avec le cœur de l'homme. Or, l'émerveillement devant la beauté, l'ingéniosité, la complexité, la précision de l'univers, est déjà un dépassement des facultés intellectuelles de l'homme pour se situer dans l'être essentiel de l'homme. Jésus nous donne dans l'exemple des lis des champs un exemple d'émerveillement, en en tirant une leçon morale : " Observez les lis des champs, comme ils poussent ; ils ne peinent ni ne filent. Or je vous dis que Salomon lui-même, dans toute sa gloire, n'a pas été vêtu comme l'un d'eux " (Mt 7, 28-29). L'émerveillement peut devenir ainsi une véritable expérience mystique, accessible à tous. Mais l'émerveillement en soi n'est pas un geste complet de l'homme en relation au monde créé : l'homme doit aller encore plus loin (voir dans ce Bulletin le texte de Marie-Madeleine Davy sur l'émerveillement ainsi que le poème du même titre.)

3. Le devoir d'un prêtre est d'offrir à Dieu : or, en tant que prêtre de la Création, *l'homme offre la Création à Dieu* dans sa reconnaissance de Dieu en tant qu'auteur de la Création : " Que tes œuvres sont grandes, Seigneur, toutes avec sagesse tu les fis ! La terre est remplie de tes richesses " s'exclame le psalmiste (Ps 103, 24).

4. L'homme ayant offert la création à Dieu, Dieu la rend à l'homme : Dieu a donné à l'homme le pouvoir de " soumettre " la Création et de la " dominer " (Gn 1, 28), non d'une façon égoïste en tant qu'exploitant acharné de la nature, mais en tant qu'intendant de la Création. *L'homme doit être l'intendant fidèle de la Création*, à l'instar de la parabole de Jésus (cf. Mt 24, 45-51 ; Lc 12, 42-48). L'homme a des responsabilités envers la

création et non seulement des droits (sur ces deux derniers points, voir le texte de Kallistos Ware qui suit).

Paul Ladouceur

[...] Nous pouvons maintenant tenter de préciser notre responsabilité en tant qu'humains envers le monde qui nous entoure. Notre vocation humaine, en bref, est d'être prêtres de la création. Comme animaux logiques – capables de conscience de soi et de libre arbitre – et en même temps comme animaux eucharistiques – en train d'être déifiés – c'est notre privilège suprême, consciemment et dans la reconnaissance, d'offrir en retour le monde créé à Dieu le Créateur. Cette fonction, qui distingue l'homme de l'animal, est précisément exprimée juste avant l'épiclese ou invocation du Saint Esprit dans la Divine liturgie, lorsque le célébrant élève les dons du pain et du vin en disant : " Ce qui est à Toi, le tenant de Toi, nous Te l'offrons en tout et pour tout. "

Mais que signifie ces termes : " prêtre de la création " et " offrant " ?

Tout d'abord, nous disons dans la liturgie : " Ce qui est à Toi, le tenant de Toi. " *Ce que nous offrons à Dieu n'est rien d'autre que ce que Lui-même nous a donné.* Si Dieu ne nous avait pas d'abord remis le monde comme un don gratuit, nous ne pourrions faire aucune offrande. L'offrande est la sienne plutôt que la nôtre ; sans Lui, nos mains seraient vides. En fait, dans la Divine liturgie, c'est le Christ lui-même qui est le vrai offrant, l'unique Grand prêtre ; nous, les ministres ordonnés et le peuple présent, ne pouvons agir comme prêtres qu'en raison de notre unité avec Lui. Lui seul est le Célébrant dans le sens véritable ; nous ne sommes pas plus que des concélébrants avec Lui. De fait, non seulement cela est vrai de l'acte premier d'offrande réalisé dans ce que Charles Williams a

appelé l'" opération de la messe ", mais cela s'applique aussi à tout acte d'offrande dans toute la vie humaine.

Ensuite, dans la Divine liturgie, nous ne disons pas " J'offre ", mais " nous offrons ". En tant qu'offrants, que ce soit dans l'eucharistie ou autrement, *nous n'agissons pas seuls mais en union avec nos frères humains*. En tant qu'animaux politiques, notre action de grâces est sociale et collective. À chaque fois que nous offrons, nous agissons comme des personnes en relation : pour reprendre la formule de John Donne, " nul homme n'est une île en lui-même ". Ce caractère collectif de notre humanité, comme nous l'avons déjà souligné, est plus important aujourd'hui que jamais. Si nous n'apprenons pas à partager le monde, nous le détruirons et nous avec lui. " Un seul monde ou rien. "

Troisièmement, quand nous offrons, *nous sommes nous-mêmes partie de ce que nous offrons*. En tant que prêtres cosmiques, nous sommes au sein de la nature, et non au-dessus d'elle. Kathleen Raine l'a exprimé ainsi : " Les mers, les arbres et les voix clament "la nature est votre nature" ".

Quatrièmement, *nous sommes des offrants plutôt que des gouvernants ou même des intendants*. Le langage du gouvernement et aussi parfois de l'intendance, peut aisément être mal interprété pour signifier le contrôle arbitraire et l'exploitation, comme si la création était notre propriété exclusive plutôt qu'un don qui nous a été confié par le Créateur. Bien trop souvent, nous, les chrétiens, avons tragiquement mal appliqué les paroles de Dieu à Adam juste après sa création : " Emplissez la terre et soumettez-la ; dominez " sur tout ce qui est animé de vie (Gn 1, 28). Mais " dominer " la terre n'est pas la mettre en coupe réglée. Souvenons-nous que nous sommes appelés à ce rôle précisément parce que nous sommes faits à l'image de Dieu. Nous devons donc exercer cette domination dans l'obéissance au Christ et dans

l'imitation de son propre exemple. Puisqu'Il a dit : " Ma puissance s'accomplit dans la faiblesse " (2 Co 12, 9), puisqu'Il a exercé sa puissance en se " vidant " lui-même et en acceptant la mort sur la Croix (Ph 2, 7-8), il s'ensuit que notre domination dans le royaume de la nature est essentiellement kénotique : une domination d'humble amour, de compassion et de sacrifice, suivant l'exemple divin. " Aimez les arbres. "

Extrait de Kallistos Ware, " La présence humaine : prêtre de la création ", dans *Tout ce qui vit est saint*, Cerf/Le sel de la terre, 2005.

Qu'est-ce qu'un cœur miséricordieux ?

Saint Isaac le Syrien

On demanda un jour [à un Ancien] : Qu'est-ce qu'un cœur miséricordieux ?

C'est, répondit-il, une flamme qui embrase le cœur pour toute la création, pour les hommes, pour les oiseaux, pour les animaux, pour les démons, et pour tout être créé. Quand l'homme miséricordieux se souvient d'eux, et quand il les voit, ses yeux répandent des larmes, à cause de l'abondante et intense miséricorde qui étreint son cœur. À cause de sa grande compassion, son cœur devient humble et il ne peut plus supporter d'entendre ou de voir un tort, ou la plus petite offense, faits à une créature. C'est pourquoi il offre continuellement des prières accompagnées de larmes pour les animaux sans raison, pour les ennemis de la vérité et pour ceux qui lui ont fait du tort, pour qu'ils soient protégés et qu'il leur soit fait miséricorde ; il prie de même pour les reptiles, à cause de la grande miséricorde qui remplit son cœur au delà de toute mesure, à la ressemblance de Dieu.

Extrait de saint Isaac le Syrien, " Discours 81 ", *Discours ascétiques selon la version grecque*, trad. Placide

Deseille,
Monastère Saint-Antoine-le-Grand et Monastère de Solan, 2006.

Cantique des créatures

Saint François d'Assise

Très haut, tout puissant et bon Seigneur,
à toi louange, gloire, honneur, et toute bénédiction ;
à toi seul ils conviennent, ô Très-Haut,
et nul homme n'est digne de te nommer.

Loué sois-tu, mon Seigneur, avec toutes tes créatures,
spécialement messire frère Soleil.

par qui tu nous donnes le jour, la lumière :
il est beau, rayonnant d'une grande splendeur,
et de toi, le Très-Haut, il nous offre le symbole.

Loué sois-tu, mon Seigneur, pour soeur Lune et les étoiles :
dans le ciel tu les as formées,
claires, précieuses et belles.

Loué sois-tu, mon Seigneur, pour frère Vent,
et pour l'air et pour les nuages,
pour l'azur calme et tous les temps :
grâce à eux tu maintiens en vie toutes les créatures.

Loué sois-tu, mon Seigneur, pour soeur Eau,
qui est très utile et très humble,
précieuse et chaste.

Loué sois-tu, mon Seigneur, pour soeur notre mère la Terre,
qui nous porte et nous nourrit,
qui produit la diversité des fruits,
avec les fleurs diaprées et les herbes.

Loué sois-tu, mon Seigneur, pour ceux
qui pardonnent par amour pour toi ;
qui supportent épreuves et maladies :

heureux s'ils conservent la paix
 car par toi, le Très-Haut, ils seront couronnés.
 Loué sois-tu, mon Seigneur,
 pour notre soeur la Mort corporelle
 à qui nul homme vivant ne peut échapper.
 Malheur à ceux qui meurent en péché mortel ;
 heureux ceux qu'elle surprendra faisant ta volonté,
 car la seconde mort ne pourra leur nuire.
 Louez et bénissez mon Seigneur,
 rendez-lui grâce et servez-le
 en toute humilité !

La rencontre avec le cosmos

par Nicolas Berdiaev

La distinction fondamentale établie entre l'esprit et la nature, comme entre des réalités et des ordres qualitativement différents, n'implique pas la négation du cosmos, la séparation de l'homme spirituel et de la vie cosmique. Le cosmos, le monde divin, la nature divine, ne se révèlent que dans l'expérience spirituelle, dans la vie spirituelle. La rencontre avec le cosmos n'a lieu qu'en esprit, et l'homme n'est pas séparé de lui, mais lui est uni. La spiritualité concrète comporte en elle la plénitude de la vie cosmique, tous les degrés hiérarchiques du cosmos. Ce n'est que dans le monde spirituel intérieur que le cosmos est donné dans sa vie intérieure, dans sa beauté. Dans le monde naturel, l'homme isolé considère le cosmos comme lui étant extérieur, impénétrable, étranger, comme un objet pouvant être soumis à l'action technique et à l'étude des sciences mathématiques et physiques ; il voit dans le cosmos son propre asservissement aux éléments inférieurs et sensibles. La contemplation de la beauté et de l'harmonie dans la nature constitue déjà une expérience spirituelle, une pénétration dans la

vie intérieure du cosmos, qui se révèle dans l'esprit. L'amour envers la nature, envers les minéraux, les végétaux, les animaux est déjà une expérience spirituelle, une victoire sur la désunion et l'"extrincésisme". La doctrine mystique et théosophique de la nature, telle que nous la trouvons chez Paracelse, Jacob Boehme, Fr. Baader, et en partie chez Schelling, considère la nature en esprit, comme la vie intérieure de l'esprit, comme l'insertion de la nature dans l'esprit et de l'esprit dans la nature. Le cosmos est conçu comme un certain degré de l'esprit, comme la symbolique de sa vie intérieure. La naturalisation de l'esprit chez Boehme n'est que la contrepartie de l'absorption de la nature dans l'esprit. Les éléments de la nature et du cosmos sont aussi des dimensions spirituelles de l'homme, ils sont unis dans le monde spirituel. Le microcosme et le macrocosme se révèlent, dans la vie spirituelle, non pas selon la séparation et l'"extrincésisme", mais dans l'unité et la pénétration réciproque.

La perte du paradis par l'humanité signifie la séparation d'avec le cosmos, d'avec la nature divine, la formation d'une nature extérieure, étrangère, la dissension et l'asservissement. L'obtention du paradis est le retour du cosmos vers l'homme et de l'homme vers le cosmos. Elle ne se réalise que dans une vie spirituelle réelle, dans le Royaume de Dieu. Cette expérience commence dans l'expérience de l'amour, dans la contemplation de la beauté. La nature extérieure est l'induration de l'esprit. Or, le cosmos est la vie, et non un ensemble d'objets matériels endurcis et de substances inertes.

L'"acosmisme" de la spiritualité abstraite est totalement étranger au christianisme, qui connaît une spiritualité concrète contenant la plénitude du monde de Dieu. Le "monde" pris au sens évangélique, le monde pour lequel nous devons avoir de l'inimitié, ne représente pas la création divine, le cosmos, que nous devons

au contraire aimer et avec lequel nous devons être unis. Le " monde ", la " nature " constituent, dans ce cas, l'engourdissement par le péché, l'induration par les passions, l'asservissement aux éléments inférieurs, la déformation du monde de Dieu et non pas le cosmos lui-même.

Extrait de Nicolas Berdiaev, *Esprit et liberté*,
Desclée de Brouwer, 1984.

LA CONTEMPLATION DE DIEU DANS LA CRÉATION

par le père Dumitru Staniloae

Pour le père Dumitru Staniloae, la contemplation de Dieu dans la création est un aspect essentiel de la vie spirituelle. Il reprend ici une notion familière aux anciens, que les Pères du désert du IV^e siècle appelaient la " contemplation naturelle ". On trouve déjà cette idée de la contemplation de Dieu dans la nature chez Évagre le Pontique (350-399), par exemple, et c'est saint Maxime le Confesseur qui en formulera une base théologique solide avec son enseignement sur les divins logoi en toutes choses créées. Dumitru Staniloae fonde en grande partie son enseignement sur la contemplation de Dieu dans la création sur saint Maxime. Chez Dumitru Staniloae, cette contemplation fait partie de la deuxième étape ou mode de la vie spirituelle, l'illumination ; parmi les autres aspects de l'illumination que l'on trouve chez lui figurent notamment la compréhension spirituelle de l'Écriture, la connaissance négative et apophatique de Dieu et la prière pure (voir Dumitru Staniloae, Théologie ascétique et mystique de l'Église orthodoxe, II^e partie, " L'Illumination ", Le Cerf, 2011, 480 p.). Nous présentons ici quelques extraits du chapitre du livre

du père Dumitru Staniloae sur " La contemplation de Dieu dans la création " .

Une des idées maîtresses de Maxime le Confesseur est que les choses cachent en elles-mêmes les divins *logoi*, tels autant de rayons du Logos suprême. Celui qui les découvre dans les choses monte par leur intermédiaire à une connaissance de Dieu et cette connaissance anticipe la connaissance directe de Dieu.

Cet enseignement accorde à la création et à la pensée sur la création un rôle essentiel dans la montée de l'homme vers Dieu. Saint Maxime n'accepte pas la notion d'une vision que nous pouvons atteindre en contournant les formes et les lois du cosmos. Le monde se présente sur le chemin de notre approche à Dieu – et nous devons passer par la compréhension du monde. Chacun doit le connaître selon sa capacité, puisque il ne peut y avoir de connaissance sans l'accomplissement des vertus ; chacun doit cultiver au préalable une activité morale par rapport au monde. Une attitude largement négative sur le monde compromet le salut même. Le monde est imposé à tous comme une pierre pour aiguïser ses facultés spirituelles.

Par le monde l'homme croît dans la connaissance de Dieu et acquiert la capacité d'être son collaborateur. Le monde est un pédagogue pour nous mener au Christ – bien qu'il puisse aussi être le chemin de la perdition. C'est l'arbre de la connaissance du bien et du mal, l'arbre de l'épreuve. Si nous contemplons sa beauté afin de louer son Créateur, nous sommes sauvés ; si nous pensons que son fruit est purement et simplement de quoi se rassasier, nous sommes perdus. La salut n'est pas atteint en isolement, mais dans un cadre cosmique.

L'importance du monde en tant que chemin vers Dieu s'explique par le fait que l'homme doit avoir un objet de proportions gigantesques pour pouvoir renforcer ses capacités spirituelles,

mais aussi de la structure même du monde en tant que symbole de réalités divines transcendantes. Un symbole (du grec *syballein*, mettre ensemble, unir sans confusion) est une réalité visible qui non seulement représente, mais d'une certaine façon rend visible la réalité non visible. Un symbole présuppose et manifeste simultanément deux choses. C'est " un pont entre deux mondes ", a-t-on dit. Un mot, par exemple, est un symbole de l'esprit, qui unit et présente en même temps le son matériel et le sens de l'idée, sans les confondre. Ainsi le visage humain rend transparent par sa matérialité l'esprit de l'homme, et s'il vit en Dieu, Dieu lui-même (cf. Olivier Clément, *Le Visage intérieur*, 1978).

Une conscience symbolique du monde " voit partout en ce monde les signes et les symboles d'un autre monde, et perçoit le divin comme mystérieux et infini, au-delà de ce qui est fini et transitoire " (Nicolas Berdiaev, *Esprit et liberté*). Toute chair est symbole de l'esprit, le reflet, l'image et le signe d'une autre réalité, lointaine, mais bien plus profonde.

L'alliance de ces deux mondes, la possibilité de leur compénétration, la transfusion d'énergie d'un monde à l'autre nous sont tous communiqués par ce signe symbolique. Ce symbole nous dévoile la vie divine et nous signifie l'entrée de l'énergie divine dans la vie du monde naturel. Mais en même temps il conserve pour toujours le sens du mystère infini et confirme l'impossibilité de réduire la vie du monde et la vie de l'esprit à un dénominateur commun. Le symbolisme n'admet pas la validité de cette ossification et isolation de la chair et du monde naturel qui résulte en leur transformation en êtres imperméables à l'infinitude de Dieu et de l'Esprit.

En se détournant de la vie de ce monde, toute notre attention se fixe sur ce qui est insondable et ineffable ; nous rencontrons le mystérieux partout et nous percevons la lumière d'un autre monde,

en lequel rien ne trouve un terme et qui ne connaît pas de subordination. Le monde est ouvert à la lumière, il ne connaît point de limites, il pénètre en d'autres mondes, et ils pénètrent en lui.

* * *

Les saints Pères et les théologiens orthodoxes contemporains soutiennent que la percée aux profondeurs spirituelles au-delà du monde naturel ne peut se produire d'une façon rationnelle. Une connaissance symbolique du monde, distinct de la connaissance rationnelle, correspond à la structure symbolique du monde. Les catégories de la raison définissent, c'est-à-dire imposent des limites, et distinguent une chose d'une autre. Ainsi les catégories s'appliquent seulement aux réalités limitées qui se distinguent l'une de l'autre. Puisque la divinité est infinie, inépuisable, elle ne peut être l'objet de déterminations rationnelles ; la raison convient seulement au monde naturel, non pas au monde spirituel.

La divinité est un objet de connaissance infinie et inépuisable, éternellement mystérieuse dans les profondeurs insondables de son être. Ainsi, la connaissance du divin est un processus dynamique qui ne connaît point de fin... De par sa nature même, un symbole n'assujettit pas l'infini au fini. Par contre, il rend transparent l'infini et nous permet d'entrevoir l'infini par son intermédiaire. Dans le monde fini nos perspectives ne sont pas entièrement restreintes.

Mais cet éclairage n'est donné à tous, il est révélé seulement dans une vie spirituelle, seulement par un regard " dans l'esprit " dira saint Maxime. [...]

Il est souhaitable de décrire plus en détail ce regard " dans l'esprit " des *logoi* du monde, par l'esprit de celui qui est purifié des passions. Saint Maxime ne nous donne nulle part une analyse de l'acte de saisir les *logoi* des choses, ce qu'il appelle " la

contemplation naturelle ". Le mot " contemplation ", qu'il emploie pour la connaissance des *logoi* dans la nature, indique que cela relève de l'intuition, dans la mesure où la contemplation est à tout moment cet acte dans lequel, comme le dit Blondel, " les facilités discursives ne recherchent plus des réponses, mais ont trouvé leur repos " (Maurice Blondel, *L'Action*, vol. 1, p. 91). Nous croyons nécessaire d'en arriver à la même conclusion parce que saint Maxime considère que cette contemplation est une connaissance " dans l'esprit ", étant ainsi sous l'influence de la grâce de l'Esprit Saint, et qu'une purification préalable des passions est nécessaire. Par contre saint Maxime soutient que, partant des *logoi* des choses, " nous savons qu'il existe un Créateur des choses visibles, mais comment il est, nous ne pouvons comprendre " (*Questions à Thalassios*, 51, 5).

* * *

On affirme que l'existence du monde a le but, entre autres, de permettre le déploiement de nos capacités spirituelles dans notre montée vers Dieu. Si Dieu avait voulu se faire connaître directement et entièrement, le monde serait privé d'une de ses fonctions. L'existence du monde en tant que chemin vers Dieu constitue une preuve que la connaissance suprême de Dieu n'est pas un acte irrationnel, mais plutôt supra-rationnel, c'est-à-dire qui n'est pas accompli par un renoncement prématuré de la raison, par un saut direct sans la raison, mais par le surpassement de la raison. La connaissance suprême de Dieu atteint un niveau qui n'abolit pas la raison mais qui l'engage ; elle active et fait appel à toutes les capacités de la raison, au plein exercice de ses pouvoirs. Nous sommes élevés à une connaissance de Dieu non anti-rationnelle, mais plutôt supra-rationnelle.

Quand notre raison est employée à sa pleine capacité, nous comprenons que le domaine auquel nous sommes parvenus

dépasse nos pouvoirs rationnels limités par un surplus de lumière, non pas une manque de lumière. Aux sommets de la connaissance de Dieu, nous connaissons ce qui est impossible ; nous saisissons un surplus de connaissances d'une façon supra-lumineuse, cependant pas excessif vue les prétentions de la raison. C'est cela qui nous empêche de croire que cette abondance puise sa source en notre raison. Elle a sa source en une supra-raison qui soulève notre raison au-delà de ses capacités, sans l'anéantir. Mais pour arriver à cette étape de supra-compréhension, on doit se rendre compte des limites supérieures de nos capacités de compréhension.

* * *

Selon saint Maxime, tout ce que Dieu a fait et tout ce qu'il fera, tout ce qui s'accomplit selon sa volonté, en d'autres mots tout ce qui suit le vrai parcours du développement de la création, dans sa totalité et dans chaque partie, c'est cela qui est rationnel. Seule la passion est irrationnelle, bien qu'on lui donne une justification rationnelle. Le caractère rationnel de toute vérité ou sens demeure non seulement en son objectivité invariable, tissée harmonieusement dans toute la réalité, mais aussi dans son pouvoir qui exige notre reconnaissance lorsque nous avons atteint la purification des passions.

Alors Dieu brille de toutes parts, dès le seuil de tout fait, dès le premier moment. Dans ce sens une pensée discursive n'est plus nécessaire pour l'extraire et le rendre à l'évidence. Le fait lui-même possède son étincellement intuitif. Mais il scintille comme un motif bouleversant en tant que *logos* que nous saisissons, bien qu'au-delà de notre entendement. Il s'impose à nous par sa rationalité convaincante et évidente, par sa supra-rationalité en tant que reflet d'un ordre harmonieux et immuable de l'existence d'une chose ou d'un fait dans le contexte de toute la réalité.

* * *

Les *logoi* que nous contemplons dans les choses du monde sont, selon les Pères, les pensées de Dieu. Pour mieux dire, les choses unissent notre esprit aux idées de Dieu, qui les a créées. Ce sont les *logoi* du Logos divin et puisqu'ils sont en lui un seul ensemble, ainsi les choses elles-mêmes sont pareillement un ensemble. La sagesse, qui saisit la vérité une de toutes choses, saisit l'ensemble des idées divines du Logos. Comme l'exprime saint Maxime :

Quel homme, dès qu'il a compris, dans la sagesse, les êtres menés par Dieu de l'inexistence à l'existence, et a dirigé sa capacité psychique de contemplation de la variété inépuisable des êtres dans la nature, et qui a perçu avec compréhension les *logoi* selon lesquels ils ont été créés, ne connaîtra pas le Logos unique, en tant que multiplicité de *logoi* ?... Puisqu'il possédait les *logoi* des choses depuis tous les âges, il a créé le monde visible et invisible depuis le néant (Maxime le Confesseur, *Ambigua*, PG 91, 1077C-1080A).

Comme l'écrit saint Maxime, de même que de divin Logos est caché sous la lettre de la Loi vétérotestamentaire, ainsi il est caché dans les choses de la nature, la loi naturelle. Ces deux lois sont des pédagogues qui nous amènent aux Christ, à l'acceptation de sa parution dans un corps humain. Ainsi peut-on parler d'une triple incarnation du Logos : dans la nature, dans l'Écriture et dans son Corps humain personnel.

Le Logos s'est matérialisé et est devenu chair. On peut comprendre cela dans le sens que lui, qui d'après sa nature est simple et sans corps et qui nourrit de façon spirituelle aux cieus toutes les puissances célestes selon leur ordre, s'est plu par sa venue dans la chair d'exprimer en paroles retentissantes et en énigmes la connaissance de choses secrètes qui dépassent le pouvoir d'exprimer de toutes paroles... Puis, dans le sens qu'il

s'est recouvert et s'est caché à notre vue, de façon mystique, dans la nature des choses ainsi que dans les lettres, complet dans son entièreté... en tant que Celui qui n'a pas de pareil et est éternellement le même, dans ce qui est distincte ; en tant que Celui qui est simple et non composé, dans ce qui est composé ; en tant que Celui qui est sans commencement, dans ce qui a un commencement ; en tant que Celui qui est invisible, dans ce qui est visible ; en tant que Celui que rien ne peut contenir, dans ce qui est palpable. Puis pour nous qui sommes paresseux d'esprit, il s'est incarné aussi en lettres et il s'est plu à se manifester en syllabes et sons, afin que par tous ces moyens, il puisse nous conduire à lui, étant devenu un en esprit [avec lui].

Afin que l'homme puisse connaître le Logos dans la nature et dans l'Écriture, ce qui lui est nécessaire s'il veut atteindre à la perfection, il doit les comprendre " dans l'esprit ", passant par-delà de leurs enveloppes matérielles.

Dumitru Staniloae, *Théologie ascétique et mystique de l'Église orthodoxe*, (en roumain).

En français aux éditions du Cerf, 2011.

Ici, traduit de l'anglais (*Orthodox Spirituality*,

St Tikhon's Seminary Press, 2003, p. 205-222 passim)

LA MESSE SUR LE MONDE

Teilhard de Chardin

L'offrande.

Puisque, une fois encore, Seigneur, non plus dans les forêts de l'Aisne, mais dans les steppes d'Asie, je n'ai ni pain, ni vin, ni autel, je m'élèverai par-dessus les symboles jusqu'à la pure majesté du Réel, et je vous offrirai, moi votre prêtre, sur l'autel de la Terre entière, le travail et la peine du Monde.

Le soleil vient d'illuminer, là-bas, la frange extrême du premier Orient. Une fois de plus, sous la nappe mouvante de ses feux, la surface vivante de la Terre s'éveille, frémit, et recommence son effrayant labeur. Je placerai sur ma patène, ô mon Dieu, la moisson attendue de ce nouvel effort. Je verserai dans mon calice la sève de tous les fruits qui seront aujourd'hui broyés.

Mon calice et ma patène, ce sont les profondeurs d'une âme largement ouverte à toutes les forces qui, dans un instant, vont s'élever de tous les points du Globe et converger vers l'Esprit. – Qu'ils viennent donc à moi, le souvenir et la mystique présence de ceux que la lumière éveille pour une nouvelle journée !

Un à un, Seigneur, je les vois et les aime, ceux que vous m'avez donnés comme soutien et comme charme naturel de mon existence. Un à un, aussi, je les compte, les membres de cette autre et si chère famille qu'ont rassemblée peu à peu, autour de moi, à partir des éléments les plus disparates, les affinités du cœur, de la recherche scientifique et de la pensée.

Plus confusément, mais tous sans exception, je les évoque, ceux dont la troupe anonyme forme la masse innombrable des vivants : ceux qui m'entourent et me supportent sans que je les connaisse ; ceux qui viennent et ceux qui s'en vont ; ceux-là surtout qui, dans la vérité ou à travers l'erreur, à leur bureau, à leur laboratoire ou à l'usine, croient au progrès des Choses, et poursuivront passionnément aujourd'hui la lumière.

Cette multitude agitée, trouble ou distincte, dont l'immensité nous épouvante, – cet Océan humain, dont les lentes et monotones oscillations jettent le trouble dans les cœurs les plus croyants, je veux qu'en ce moment mon être résonne à son murmure profond. Tout ce qui va augmenter dans le Monde, au cours de cette journée, tout ce qui va diminuer, – tout ce qui va mourir, aussi, – voilà, Seigneur, ce que je m'efforce de ramasser en moi pour vous

le tendre ; voilà la matière de mon sacrifice, le seul dont vous ayez envie.

Jadis, on traînait dans votre temple les prémices des récoltes et la fleur des troupeaux. L'offrande que vous attendez vraiment, celle dont vous avez mystérieusement besoin chaque jour pour apaiser votre faim, pour éteindre votre soif, ce n'est rien moins que l'accroissement du Monde emporté par l'universel devenir.

Recevez, Seigneur, cette Hostie totale que la Création, mue par votre attrait, vous présente à l'aube nouvelle. Ce pain, notre effort, il n'est de lui-même, je le sais, qu'une désagrégation immense. Ce vin, notre douleur, il n'est encore, hélas ! qu'un dissolvant breuvage. Mais, au fond de cette masse informe, vous avez mis – j'en suis sûr, parce que je le sens – un irrésistible et sanctifiant désir qui nous fait tous crier, depuis l'impie jusqu'au fidèle : " Seigneur, faites-nous un ! "

Parce que, à défaut du zèle spirituel et de la sublime pureté de vos Saints, vous m'avez donné, mon Dieu, une sympathie irrésistible pour tout ce qui se meut dans la matière obscure, – parce que, irrémédiablement, je reconnais en moi, bien plus qu'un enfant du Ciel, un fils de la Terre, – je monterai, ce matin, en pensée, sur les hauts lieux, chargé des espérances et des misères de ma mère ; et là, – fort d'un sacerdoce que vous seul, je le crois, m'avez donné, – sur tout ce qui, dans la Chair humaine, s'apprête à naître ou à périr sous le soleil qui monte, j'appellerai le Feu.

Le feu au-dessus du monde.

Le Feu, ce principe de l'être, nous sommes dominés par l'illusion tenace qu'il sort des profondeurs de la Terre, et que sa flamme s'allume progressivement le long du brillant sillage de la Vie. Vous m'avez fait la grâce, Seigneur, de comprendre que cette vision était fautive, et que, pour vous apercevoir, je devais la renverser.

Au commencement, il y avait la puissance intelligente, aimante et active. Au commencement, il y avait le Verbe souverainement capable de s'assujettir et de pétrir toute Matière qui naîtrait. Au commencement, il n'y avait pas le froid et les ténèbres ; il y avait le Feu. Voilà la Vérité.

Ainsi donc, bien loin que de notre nuit jaillisse graduellement la lumière, c'est la lumière préexistante qui, patiemment et infailliblement, élimine nos ombres. Nous autres, créatures, nous sommes, par nous-mêmes, le Sombre et le Vide. Vous êtes, mon Dieu, le fond même et la stabilité du *Milieu éternel*, sans durée ni espace, en qui, graduellement, notre Univers émerge et s'achève, en perdant les limites par où il nous paraît si grand. Tout est être, il n'y a que de l'être partout, hors de la fragmentation des créatures, et de l'opposition de leurs atomes.

Esprit brûlant, Feu fondamental et personnel, Terme réel d'une union mille fois plus belle et désirable que la fusion destructrice imaginée par n'importe quel panthéisme, daignez, cette fois encore, descendre, pour lui donner une âme, sur la frêle pellicule de matière nouvelle dont va s'envelopper le Monde, aujourd'hui.

Je le sais. Nous ne saurions dicter, ni même anticiper, le moindre de vos gestes. De Vous, toutes les initiatives, à commencer par celle de ma prière.

Verbe étincelant, Puissance ardente, Vous qui pétrissez le Multiple pour lui insuffler votre vie, abaissez, je vous prie, sur nous, vos mains puissantes, vos mains prévenantes, vos mains omniprésentes, ces mains qui ne touchent ni ici, ni là (comme ferait une main humaine), mais qui, mêlées à la profondeur et à l'universalité présente et passée des Choses, nous atteignent simultanément par tout ce qu'il y a de plus vaste et de plus intérieur, en nous et autour de nous.

De ces mains invincibles, préparez, par une adaptation suprême, pour la grande œuvre que vous méditez, l'effort terrestre dont je vous présente en ce moment, ramassée dans mon cœur, la totalité. Remaniez-le, cet effort, rectifiez-le, refondez-le jusque dans ses origines, vous qui savez pourquoi il est impossible que la créature naisse autrement que portée sur la tige d'une interminable évolution.

Et maintenant, prononcez sur lui, par ma bouche, la double et efficace parole, sans laquelle tout branle, tout se dénoue, dans notre sagesse et dans notre expérience, – avec laquelle tout se rejoint et tout se consolide à perte de vue dans nos spéculations et notre pratique de l'Univers. – Sur toute notre vie qui va germer, croître, fleurir et mûrir en ce jour, répétez : " *Ceci est mon corps.* " – Et, sur toute mort qui s'apprête à ronger, à flétrir, à couper, commandez (mystère de foi par excellence !) : " *Ceci est mon sang !* "

On trouvera le texte complet de la Messe sur le monde (1923) ici :

<http://diocesedegap.fr/%C2%ABlamesse sur le monde%C2%BB-teilharddechardin1923/>

L'ÉMERVEILLEMENT

Et si l'émerveillement était prière ?

Un papillon dans le vent : merveille.

Un coucher de soleil sur les lointaines collines : merveille.

Une nuit étoilée : merveille.

La mer s'effondrant sur la plage : merveille.

Le sourire du nouveau-né : merveille.

Ta présence remplit toute la création

Si mes yeux peuvent voir.

Chaque moment m'interpelle : regarde au-delà.

Au-delà du visible, à l'invisible,

Des connaissances, à l'inconnu,
 Des créatures, à l'Incréé,
 Du temps qui passe, à l'Éternel,
 Du fini, à l'Infini.
 Là, dans le vide du dépouillement complet,
 Nu je me présente devant toi,
 Toi qui m'as façonné à ton image,
 De ta bonté et ton amour.
 Je n'ai rien, je ne suis rien,
 Qui n'est pas de toi :
 Alors que puis-je t'offrir,
 Quelle offrande est digne de toi ?
 Oserai-je t'offrir mon émerveillement :
 Que tu es, que tu es ce que tu es,
 Que tu me vois, que tu m'aimes,
 Que tu m'appelles à toi.
 Ceci est ma prière, ô mon Seigneur,
 Mon Dieu, mon Créateur, mon Tout.

Toi qui tiras toutes choses du néant et par ton Verbe les créas,
 par ton Esprit tu les mènes à leur perfection :
 Maître tout-puissant, rends-moi ferme en ton amour.
 Mardi à Matines du 3^e ton, *Paraclitique ou Grand Octoèque*,
 Diaconie apostolique, 1995 (p. 225A).

1er septembre : Indiction et Fête de la protection de l'environnement

Dans le rite byzantin, la nouvelle année liturgique commence le 1^{er} septembre. À cette fête de l'Indiction, le patriarcat de

Constantinople a rajouté une fête de la Protection de l'environnement. Nous présentons ici les parties variables de vêpres et de matines pour la célébration commune de ces fêtes. On trouvera les parties fixes ou invariables de ces offices aux Pages Orthodoxes La Transfiguration (www.pagesorthodoxes.net).

VÊPRES

Lucernaire, t. 1.

Merveille étonnante que l'œuvre magnifique de la Sagesse de Dieu, le monde sensible exposant la gloire du souverain Créateur de la terre et du ciel, dont la parole maintient le visible et l'invisible univers ! Que tes œuvres sont grandes, Seigneur, telle est l'exclamation des croyants qui te glorifient, toi l'Éternel.

Merveille inouïe, ô Verbe du Père, Jésus Christ, toi Sagesse personnifiée qui es son propre depuis le début : tout fut fait sur ton ordre tout-puissant, et nous les terrestres, comblés de tes dons, pieusement nous déclarons : Que tes œuvres sont grandes, Seigneur, magnifiant ton pouvoir souverain.

Le temple magnifique de l'Univers, non fait de main d'homme, mais par ordre divin, prend forme et sert, en parfaite harmonie, décoré par la lumière qui émane du ciel, splendidement illustré par la voix sublime des créatures de Dieu ; et les cœurs des hommes font monter leur louange en s'écriant : Que tes œuvres sont grandes, Seigneur.

Gloire au Père, t. 6.

Venez, fidèles, avec le Psalmiste chantons pour le Dieu qui régit l'univers : Par toute la terre, Seigneur, admirable est ton nom, ta majesté suprême surpasse les cieus, de ta louange est remplie l'entière création ; toi le Très-Haut, tu as bien voulu nous soumettre la terre, la mer et tout ce qu'elles renferment ; tu nous as permis de voyager sur les routes du ciel ; aussi donne-nous la sagesse et le pouvoir d'y exercer notre ouvrage selon le bien et de

garder sans pollution ce qui nous est confié, pour te louer comme notre Créateur, toi le Maître qui nous aimes, dans les siècles.

Maintenant... (de l'Indiction).

Toi qui es uni à l'Esprit saint, Verbe éternel et Fils de Dieu, toi l'Auteur, le Créateur de l'invisible et visible univers, bénis la couronne de l'année, garde la multitude des fidèles orthodoxes dans la paix, par l'intercession de la Mère de Dieu et les prières de tous les Saints.

Entrée. Lumière joyeuse. Prokimenon du jour, et les lectures : la première et la deuxième de l'Indiction, et la troisième du 8 septembre :

1^{ère} lecture : Isaïe 61, 1-9 : " L'Esprit du Seigneur repose sur moi... ".

2^e lecture : Lévitique 26, 3-12, 14-17, 19-20, 22, 33, 40-41 : " Le Seigneur dit aux fils d'Israël... ".

3^e lecture : Proverbes 9, 1-11 : " La Sagesse a bâti sa maison... ".

Litie, t. 1.

Gloire ... Maintenant, t. 5.

Toi le Roi qui existes en tout temps et demeures dans les siècles sans fin, agréé la supplication des pécheurs demandant le salut ; rends fertile cette terre qui est tienne, par amour pour nous, lui accordant le climat qui lui convient, affermis dans la vraie foi ta sainte et grande Église, Seigneur, ainsi que tous les sarments de cette Vigne que ta droite a plantée ; par l'intercession de ta divine Mère, ô Christ notre Dieu, car tu es la victoire et la fierté des chrétiens.

Apostiches, t. 5

Le chœur des Anges, dans l'allégresse, a glorifié à haute voix, pour l'apparition des astres, le Créateur et, se prosternant devant Elle, a magnifié la Sagesse de Dieu, sa puissance créatrice qui maintient l'univers ; il a chanté à l'unisson l'Esprit saint, le

Principe divin partageant même trône comme triple Soleil. Et nous-mêmes, lui rendant un culte de lèvres et de cœur, nous les habitants du monde, destinataires de ses biens, nous le chantons, le louons, le bénissons et l'exaltons comme la Cause de tout.

Par la parole du Seigneur les cieux furent affermis et par le souffle de sa bouche toutes leurs puissances.

Les peuples ne connaissant pas le vrai Dieu par la création du monde sont amenés à croire au mystère de son éternelle gloire, de son invisible divinité ; l'intelligence des hommes est forcée de considérer la perfection et la beauté de l'univers, de mesurer l'espace immense, sa largeur et sa longueur, ainsi que le cours des célestes luminaires, si régulier, de contempler en esprit le Verbe de Dieu qui est leur providence et leur Seigneur, et de glorifier la consubstantielle Trinité.

Car il parla, et cela fut, il commanda, et toute chose fut créée.

Celui qui détruit le temple de Dieu, le Seigneur le fera périr misérablement ; c'est pourquoi ceux qui altèrent les cours d'eau gravés divinement et l'usage que pour sa Création en a fixé le Très-Haut, comme pour son sanctuaire resplendissant, se montrent impies et se préparent une provision de colère pour leur perte en l'au-delà. Donne-nous donc, ami des hommes, la sagesse et le savoir, afin qu'ayant reçu pour notre usage ces dons, nous sachions nous en montrer satisfaits et, sans dépasser les bornes de la nature, nous conduire avec raison.

Gloire... Maintenant, t. 5.

Seigneur, à toi revient la gloire comme au Créateur de l'univers : il y a plus d'honneur, en effet, pour celui qui a construit sa propre maison. C'est pourquoi, nous qui habitons le monde, nous tes serviteurs qui portons chair humaine te prions : accorde-nous la sagesse de rejeter les vanités, afin de nous tourner vers toi, le Dieu

vivant ayant créé la terre et le ciel, la mer et tout ce qui se trouve en eux et de rendre gloire à ta Divinité.

Tropaire, t. 4.

Le Seigneur de gloire, par les œuvres de sa création, manifestement révèle sa puissance éternelle, sa divinité ; ayant formé l'univers et l'ayant rempli de créatures, à la nature il fixe des limites et pour les hommes il établit de bien traiter sa Création pour rendre un culte au Créateur.

MATINES

Cathisme I, t. 4.

Le Créateur de l'univers, providence du monde entier, ne laisse pas sans témoin sa présence, mais nous envoie les pluies du ciel ; lui qui donne les saisons favorables à la croissance des fruits et comble tous les êtres de la nourriture qui les satisfait, il est chanté par des cœurs réjouis et s'entend dire, car il est bon : À toi la gloire, divin Bienfaiteur et notre Père.

Cathisme II, t. 1.

Le Donateur de tous les biens, fidèles, chantons-le de bouche et de cœur, dans la gratitude de nos âmes, nous tous qui usons du monde sans en abuser, sachant que ce qu'il a de provisoire passera ; pour notre part, c'est un autre monde que nous attendons, selon le bon plaisir du Christ notre Dieu.

Cathisme III, t. 5.

Ils sont conformes au siècle présent, les hommes désirant ce qui dans le monde se corrompt, Seigneur, sans appliquer à la modération leurs pensées, mais accédant avec folie aux volontés de Lucifer, en indubitables destructeurs ; c'est pourquoi nous t'en prions, Sauveur : enseigne la mesure à tes propres serviteurs.

Ode 1, t. 8.

Hirmos : Traversant la mer à pied sec et fuyant la servitude des Égyptiens, le peuple d'Israël s'écria : Chantons pour notre Dieu qui nous a délivrés.

Nous te chantons comme dispensateur de la vie, faisant jaillir intarissablement les dons de ta bonté et du monde, en ta providence, ayant toujours souci : Tu t'es couvert de gloire, toi qui preserves l'univers.

Ode 3.

Hirmos : Seigneur qui as tendu la coupole des cieux et qui as édifié l'Église en trois jours, rends-moi ferme dans ton amour, seul Ami des hommes, haut lieu de nos désirs et forteresse des croyants.

Par les nuits sans lune voyant au firmament la splendeur des astres, leur éclat, nous pensons au Créateur du ciel, qui fit avec sagesse l'univers : devant lui, nous les fidèles, prosternons-nous.

Cathisme, t. 8.

Sagesse et Verbe de Dieu, nous te supplions, Seigneur de l'univers : montre-nous, Créateur, ce qui est agréable à tes yeux, ce qui est propre et utile à ta Création, ce qui est bon pour tous les hommes et leur est avantageux, comment dans le monde il nous faut tous changer de conduite et ne pas outrepasser ce qu'à l'arbre de la connaissance il est possible de goûter. Donne-nous le bon sens, ô notre Dieu, ne pas esquiver les interdits, mais de garder sans faille tes préceptes divins.

Ode 4.

Hirmos : Seigneur, j'ai perçu le mystère de ta venue, sur tes œuvres j'ai médité et j'ai glorifié ta divinité.

Gardons pure, comme il se doit, et non souillée la nature de l'air, de la terre, de l'eau ; et les premiers nous-mêmes en tout notre être purifions-nous.

Ode 5.

Hirmos : Éclaire-nous de tes préceptes, Seigneur, et par la force de ton bras tout-puissant, Ami des hommes, donne au monde la paix. Vois la pollution qui s'introduit massivement, ô mon âme, rejette-la et du péché lave-toi, de peur qu'il ne t'advienne pis encore.

Ode 6.

Hirmos : Je répands ma supplication devant Dieu, au Seigneur j'expose mon chagrin, car mon âme s'est emplie de maux et ma vie est proche de l'Enfer, au point que je m'écrie comme Jonas : De la fosse, Seigneur, délivre-moi.

Toi qui mis en ordre la création, tu donnes au monde une harmonieuse direction : tu rends compactes les montagnes s'élevant et places à leur base les sources d'eau, que tu guides vers les lieux verdoyants pour donner leur nourriture à tous les êtres créés.

Kondakion, t. 8.

Adam jadis au Paradis avait reçu l'ordre de le cultiver et bien garder, mais il désobéit, et la porte fut fermée ; quant à nous qui nous trouvons en grave transgression pour avoir indubitablement goûté à la connaissance du mal, cet arbre amer, mettons-nous en œuvre pour la création, fauchons les ronces de la pollution, car en changeant de conduite nous en réchapperons.

Ikos.

Au Seigneur la terre et sa plénitude, l'univers et tous ses habitants ; Dieu, ayant prévu pour nous-mêmes le meilleur, à peine au-dessous des Anges nous avait placés dans le monde, pour nous y faire trouver la perfection. Mais, pour avoir failli, par séduction du péché, nous n'en cessons pas de goûter à son festin. Et la création en attente aspire avec nous à la révélation des fils de Dieu ; aussi rejetons la pollution de la nature et notre propre destruction, car en changeant de conduite nous en réchapperons.

Synaxaire.

Le 1^{er} septembre, en ce début de la nouvelle Indiction, la Grande Église du Christ a décidé de faire en premier lieu des demandes, des prières, des supplications, des actions de grâces pour tous les hommes ainsi que pour la protection et la sauvegarde de la nature qui nous environne, contre la pollution et les altérations, car cela est bon et agréable au regard de Dieu notre Sauveur.

Habitants de ce monde, gardons la nature, aussi bien que notre âme, de toute souillure.

L'Indiction commençante invite l'univers : pour sa préservation tenons les yeux ouverts.

Ode 7.

Hirmos : Les Jeunes Gens venus de Judée à Babylone foulèrent jadis par leur foi dans la Trinité la flamme de la fournaise en chantant : Dieu de nos Pères, béni sois-tu.

Hâte-toi, notre Dame, de sauver du péril et de la pollution tes serviteurs ; mets un terme à l'inconscience d'hommes insensés, arrache le voile qui couvre leurs yeux, afin qu'à leurs ravages puisse échapper ta création.

Ode 8.

Hirmos : Le Roi des cieux que chantent les célestes armées, louez-le, exaltez-le dans tous les siècles.

Viens à notre aide, Sauveur, pour guérir les plaies et les maux qu'en notre nature nous portons, afin que nous te chantions dans tous les siècles.

Ode 9.

Hirmos : À juste titre nous te reconnaissons pour la Mère de Dieu ; par toi nous avons trouvé le salut : ô Vierge immaculée, avec les chœurs des Anges nous te magnifions.

Ne déplace pas sans discernement les bornes de la nature, ne pense pas que l'insolence demeure impunie ; car tu récolterais la destruction comme juste salaire de ton manque de sens.

Exapostilaire (t. 2).

Auteur et chef de l'entière création qui as soumis à ton pouvoir les moments et les temps, couronne de tes bienfaisantes bénédictions le cycle de l'année, Seigneur compatissant ; nous t'en prions, garde ton peuple dans la paix, sans dommage, sain et sauf, par l'intercession de ta Mère et des Anges divins.

Laudes, t. 1.

Créateur, tu as disposé de façon magnifique l'entière création, tu as orné d'étoiles le ciel et tu as embelli la terre, selon leur espèce, de plantes et de fleurs, de formes animées et d'hommes chantant : Qu'il est admirable, ton nom très-saint.

Toute chose à tes pieds est soumise, Sauveur : les reptiles, les bestiaux, les fauves et les oiseaux, les poissons de la mer ainsi que tous les flux de la nature ; en outre tu as dit que sur la terre devaient dominer ceux qu'à ton image tu as formés.

Chancelantes sont les pensées des hommes, Rédempteur, point de sagesse en leurs idées ; mais ne nous livre pas pour autant, Seigneur, à la totale destruction ; sauvegarde l'entière création, préserve-la de la pollution, dans ta miséricorde envers nous.

Gloire au Père, t. 8

Seigneur dont l'ineffable sagesse a formé l'univers, Verbe et Christ notre Dieu, toi qui nous assignas les moments et les temps, bénis toi-même l'œuvre de tes mains, donne force aux fidèles chrétiens, leur permettant de l'emporter sur l'ennemi, dans ton unique bonté et ton amour pour les hommes.

Maintenant, t. 5

Quelle splendeur en ta création, ô Christ, comment, par ton seul verbe tout-puissant, apparut le chœur des étoiles, Artisan de l'univers, comment toute la terre, habilement, fut affermie sur les eaux et d'admirable façon fut comblée de tes bienfaits ! Aussi la multitude des Anges magnifie ta gloire, tandis que ta louange est

annoncée dans l'assemblée des Saints ; et toi qui pour le bien des hommes as disposé l'univers, rends sages ceux qui veulent le reporter à la confusion de Babel, repousse les complots destructeurs de ceux dont les cœurs se sont endurcis ; rappelle-les à la connaissance de toi ; quant à ceux qui dans l'église sont assemblés maintenant, comble-les de tes bénédictions et donne-leur de trouver le droit chemin de la paix.

À LA LITURGIE

Antienne 1.

Béni es-tu, Seigneur, Dieu de nos Pères, surpassant toute louange et par-dessus tout exalté dans les siècles.

Par les prières de la Mère de Dieu, ô Sauveur, sauve-nous.

Béni est le saint nom de ta gloire, surpassant toute louange et par-dessus tout exalté dans les siècles.

Béni es-tu au firmament du ciel, surpassant toute louange et par-dessus tout exalté dans les siècles.

Gloire... Maintenant...

Antienne 2.

Bénissez, toutes ses œuvres, le Seigneur, chantez-le, exaltez-le dans les siècles.

Sauve-nous, ô Fils de Dieu, toi qui es admirable dans tes saints, nous qui te chantons : Alléluia.

Anges du Seigneur et cieux du Seigneur, bénissez le Seigneur, chantez-le, exaltez-le dans les siècles.

Toutes les eaux par-dessus les cieux, et toutes ses puissances, bénissez le Seigneur, chantez-le, exaltez-le dans les siècles.

Soleil et lune, tous les astres du ciel, bénissez le Seigneur, chantez-le, exaltez-le dans les siècles.

Gloire... Maintenant... Fils unique et Verbe de Dieu...

Antienne 3.

Fils des hommes, bénissez le Seigneur, Israël, bénis le Seigneur, chantez-le, exaltez-le dans les siècles.

Troisième de l'Indiction, t. 2.

Auteur de l'entière création qui as soumis à ton pouvoir les moments et les temps, bénis la couronne de l'année que ta bonté nous donne de commencer ; garde en paix le peuple fidèle qui t'appartient et par l'intercession de ta Mère, Seigneur, sauve-nous.

Prêtres du Seigneur et serviteurs du Seigneur, bénissez le Seigneur, chantez-le, exaltez-le dans les siècles.

Esprits et âmes des justes, saints et humbles de cœur, bénissez le Seigneur, chantez-le, exaltez-le dans les siècles.

Prokimenon, t. 3.

Il est grand, notre Maître, grande est sa puissance, à son intelligence il n'est pas de mesure.

Verset : Louez le Seigneur : il est bon de psalmodier ; que la louange soit agréable à notre Dieu.

Lecture de la première épître du saint apôtre Paul à Timothée (2, 1-7).

Mon enfant Timothée, je recommande avant tout qu'on fasse des demandes, des prières, des supplications, des actions de grâces pour tous les hommes, pour les rois, les chefs d'État, et pour tous ceux qui détiennent l'autorité, afin que nous puissions mener une vie calme et paisible, en toute piété et dignité. Cela est bon et agréable aux yeux de Dieu notre Sauveur, qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. Car Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, qui est homme lui-même et pour tous s'est livré en rançon, selon le témoignage qu'il a rendu au temps fixé et pour lequel j'ai reçu la charge de prédicateur et d'apôtre (je le dis en toute sincérité), avec celle d'enseigner aux nations païennes la foi et la vérité.

Alléluia, t. 4.

À toi revient la louange, ô Dieu, dans Sion, à Jérusalem, envers toi l'on acquitte les vœux.

Verset : Sur la couronne de l'année tu répands les bienfaits de ta bénédiction.

Lecture de l'Évangile selon saint Luc (4,16-22).

En ce temps-là, Jésus vint à Nazareth, où il avait été élevé, et selon sa coutume il entra dans la synagogue le jour du sabbat. Il se leva pour faire la lecture, et on lui remit le livre du prophète Isaïe. Déroulant le livre, il trouva le passage où il est écrit : " L'Esprit du Seigneur est sur moi, car il m'a consacré par l'onction, il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux pauvres, panser les cœurs meurtris, annoncer aux captifs la délivrance, aux aveugles la vue, proclamer une année de grâce du Seigneur. " Ensuite il roula le livre, le remit au serviteur et s'assit. Et tous ceux qui se trouvaient dans la synagogue avaient les regards fixés sur lui. Alors il se mit à leur dire : " Cette parole de l'Écriture que vous venez d'entendre s'accomplit aujourd'hui. " Et tous lui rendaient témoignage : ils étaient en admiration devant les paroles pleines de grâce qui sortaient de sa bouche.

Communion : Sur la couronne de l'année tu répands les bienfaits de ta bénédiction. Alléluia.