



LA CONTEMPLATION DE DIEU DANS LA CRÉATION

1 / Par la Création au Créateur

par Mgr Kallistos Ware

7 / Le moine et la nature

11 / La beauté divine

par Jean Breck

7 / Un cœur miséricordieux

Saint Isaac le Syrien

14 / La piété cosmique

par Lev Gillet

18 / La sagesse de celui qui marche

par Lanza del Vasto

18 / L'émerveillement

par Marie-Madeleine Davy

19 / L'homme et le cosmos

par Olivier Clément

26 / L'homme, prêtre de la Création

27 / Un cœur miséricordieux

Saint Isaac le Syrien

28 / Cantique des créatures

Saint François d'Assise

28 / La rencontre avec le cosmos

par Nicolas Berdiaev

29 / La contemplation de Dieu dans la création

par Dumitru Staniloae

32 / La messe sur le monde

Teilhard de Chardin

33 / L'émerveillement

34 / Fête de la protection de l'environnement

LA CONTEMPLATION DE DIEU DANS LA CRÉATION

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. (suite page 2).

Nouveau aux [Pages Orthodoxes La Transfiguration](#) (www.pagesorthodoxes.net)

[Acatistes et Canons](#)

[La prière dans la vie chrétienne](#) (8 textes)

[Être chrétien dans le monde aujourd'hui : Le ministère du père Cyrille Argenti.](#)

[La vie chrétienne dans le monde](#) (4 textes)

[Préparation à la Divine Liturgie](#) par l'archimandrite Aimilianos de Simonos Petra.

[La Vie spirituelle du chrétien](#) par Mgr Alexandre Semenoff-Tian-Chansky.

[L'icône, irruption du Royaume dans le monde](#) (10 textes)

[Le message de la Prière du Seigneur](#) par Igor I. Sikorsky

Les Ménées (en format Word) – projet en préparation : visitez le site.

[37 / Livres recommandés](#)

Nos remerciements à Valère De Pryck et Monique Vallée

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 arbres¹. »

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 tuiles². »

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 saisissante³.

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

¹ Markos A. GKIOLIAS, *O Kosmas Aitolos kai i epokhi tou*, Athènes, 1972, p. 434, § 96 ; voir aussi p. 93-94.

² Theophilos SIMOPOULOS, *Kosmas o Aitolos (1714-1779)*, Athènes, 1979, p. 203.

³ Walter DE LA MARE, *Behold, This Dreamer*, Londres, 1942, p. 529.

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 Carpentier, 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'Ézéchiël 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 chute¹. « 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 merveilleux². » 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 saint³. »

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 alentour⁴.

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

² Thomas TRAHERNE, *Centuries of Meditation*, III, 2.

³ Philip SHERRARD, *For Every Thing that Lives is Holy*, Londres, Temenos Academy, 1995. Philip Sherrard, Anglais de souche devenu orthodoxe, vécu longtemps en Grèce, puis enseigna la théologie orthodoxe pendant de nombreuses années au King's College de Londres (NdT).

⁴ Elizabeth BARRETT BROWNING, *Aurora Leigh*, livre VII.

¹ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Moïse*, I, 20 et II, 22, Paris, Éd. du Cerf, p. 61 et 119.

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 Toi¹. »

Soutenant ce point de vue « panenthéiste », le grand théologien byzantin saint Grégoire Palamas (1296-1359) sauvait 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 communiquons non pas sa nature, mais sa propre gloire et son éclat². »

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 imparticipable³. »

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 est⁴. »

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 « énergies⁵ » ; en même temps, il les compare à des oiseaux dans les branches d'un arbre :

Le Logos de Dieu est pareil au grain de sénévé : 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 contenir⁶.

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 pala-

¹ Charles WILLIAMS, « Seed of Adam », *Collected Plays*, Londres, 1963, p. 160.

² *Triades*, éd. et trad. Jean Meyendorff, I, 3, 33, Louvain, 1960, p. 158.

³ Jean MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Seuil, 1959, p. 294, avec le texte grec en note 62.

⁴ *Ibid.*, p. 288 et texte grec en note 38.

⁵ *Ambigua* 22 (PG 91, 1257AB) ; voir trad. d'Emmanuel Ponsoy, Paris, Éd. de l'Ancre, 1994, p. 258-259. C'est un passage obscur, difficile à interpréter. Voir Lars THUNBERG, *Man and the Cosmos : The Vision of Saint Maximus the Confessor*, New York, 1985, p. 137-143.

⁶ « Centuries sur la théologie », II, 10, *La Philocalie*, trad. Jacques Touraille, t. I, Desclée de Brouwer/J.-Cl. Lattès, 1995, p. 439. – Nous gardons ici les interprétations données dans *La Philocalie* en traduction anglaise (*The Philokalia : The Complete Text*, t. II, Londres-Boston, 1981, p. 139-140), à laquelle Kallistos Ware a beaucoup contribué. Jacques Touraille traduit « Logos » par « Parole » (NdT). Voir également Mt 13, 31.

mite 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 « pananthéiste » 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.¹ »

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 dominent 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.²

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 de-

vons 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 ».

¹ « La quatrième vision », 11, trad. Bernard Gorceix, Paris, Albin Michel, 1982, p. 73.

² « La première vision », 2, *ibid.*, p. 6. – Kallistos Ware cite ici, comme dans la note précédente, l'édition anglaise de Fiona Bowie et Oliver Davies, *Hildegard of Bingen : An Anthology*, Londres, 1990, p. 33. Chez Gorceix, certains passages, dont celui-ci, sont seulement résumés.

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 vins¹.

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 se-

conde 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 Newton².

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 créée.

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 chercher³. » 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.

¹ Gerard MANLEY HOPKINS, *Poèmes accompagnés de proses et de dessins*, Seuil, 1980, p. 126-127.

² William BLAKE, *Œuvres*, t. II, Aubier-Flammarion, 1977, p. 96-101.

³ Martin BUBER, *Les Récits hassidiques*, Seuil, t. I, « Points Sagesses », 110, 1996, p. 158.

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, oubliaient 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 soixantedix 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 pri-

rent en dédain et tournèrent toute leur sauvagerie contre lui... ».

Le moine refuse de détourner le vrai problème, en se pré-occupant 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 besoins 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 produite 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'élance vers le ciel ; mais les té-

nèbres 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 évo-

quions 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

LIVRES RECOMMANDÉS

Sainte Marie de Paris (Mère Marie Skobtsov 1891-1945), *Le Jour du Saint-Esprit*. Préface de S.E. Monseigneur Gabriel de Comanes — Introduction par Élisabeth Behr-Sigel — Ouvrage dirigé par Paul Ladouceur. Éditions du Cerf, 2011, 594 p. Ce livre rassemble des écrits de Mère Marie pour la plupart inédits en français : récits autobiographiques, pièces-mystères, essais théologiques, articles polémiques destinés à « ouvrir les yeux des aveugles », ainsi que des souvenirs de proches parents et de compagnons. « Je ne veux pas être pour vous un souvenir, écrivait la moniale quelque temps avant son arrestation, mais un appel. » (http://www.editionsducerf.fr/html/fiche/fichelivre.asp?n_liv_cerf=9404).

Dumitru Staniloae, *Théologie ascétique et mystique de l'Église orthodoxe*, Préface de sa Béatitude Daniel, patriarche de l'Église orthodoxe roumaine, éditions du Cerf, 2011, 480 p. (collection « Orthodoxie »). Cet ouvrage, à l'origine un cours dispensé à l'université de théologie de Bucarest, est l'un des traités théologiques les plus amples du père Dumitru, constituant selon le patriarche Daniel « un approfondissement spirituel de la théologie orthodoxe et une réflexion théologique sur la spiritualité en tant qu'existence chrétienne vécue en communion divino-humaine ». Après une entrée en matière dans laquelle le père Dumitru situe la spiritualité orthodoxe dans son cadre théologique, l'auteur suit le schéma classique de la vie spirituelle en trois modes : purification, illumination et divinisation (théosis), accomplissement de l'union avec Dieu.

À PROPOS DU BULLETIN LUMIÈRE DU THABOR

ET DES PAGES ORTHODOXES LA TRANSFIGURATION

Le Bulletin électronique *Lumière du Thabor* est gratuit. Il est envoyé à nos abonnés environ quatre fois par an. Les anciens numéros peuvent être consultés et téléchargés à la page [Archive du Bulletin « Lumière du Thabor »](#). Le Bulletin s'imprime aussi bien sur papier format A4 que sur papier format lettre US. Vous pouvez télécharger des fichiers en format Word compressés qui contiennent plusieurs anciens numéros, ainsi que les fichiers joints aux Bulletins. Consultez la page « Archive du Bulletin » aux Pages Orthodoxes.

Si vous voulez ne plus recevoir ce Bulletin, prière de nous en avertir et nous enlèverons votre nom de notre liste d'envoi. Prière également de nous avertir si vous recevez le Bulletin en double.

IMPORTANT

Si vous changez d'adresse de courrier électronique, prière de nous en avertir...

Visitez-nous : www.pagesorthodoxes.net

Contactez-nous : thabor@megaweb.ca
