

Cosmologie orthodoxe

(Mystère de l'être créé)

[...]. La théologie orthodoxe de la création souligne d'une part, avec toute la théologie chrétienne, la densité propre du créé, en quoi la création judéo-chrétienne (et musulmane) se distingue radicalement de la manifestation des métaphysiques archaïques et de l'hindouisme, permettant la démarche scientifique de l'Occident moderne.

Cependant, d'un autre côté, et d'une manière non moins radicale, **l'Orthodoxie souligne la transparence du créé, la présence des énergies divines à sa racine même**, ce qui l'oppose à l'a-cosmologie close, à l'acosmisme des religions de la transcendance close, judaïsme, Islam (1), voire, dans ses courants dominants, le christianisme occidental à partir de la scolastique et de la Réforme...

L'approche du mystère de la création, disait Vladimir Lossky, exige, tout comme l'approche du mystère divin, le saut de la foi et une « sorte d'apophatisme à rebours ».

(1) Il s'agit des « exotérismes » juif et musulman. Par contre, dans la Cabbale juive comme dans le Soufisme musulman, c'est la notion archaïque de manifestation, d'émanation qui réapparaît, sans doute par le relai néo-platonicien.

L'univers n'est pas la simple manifestation de la divinité, il n'émane pas d'elle, non plus qu'il ne provient de la mise en ordre, par un démiurge, d'une matière préexistante ; **il est créé, radicalement neuf, du « néant ».**

Le concept du « néant » est ici un « concept-limite », pour suggérer que Dieu, qui n'a pas d' « en dehors », le fait apparaître, provoque un « *diastéma* », une altérité « non par le lieu mais par la nature », permet en somme l'apparition d'une réalité entièrement autre, par une démarche mystique que la mystique juive nomme un « retrait » (*tsimtsum*) et la théologie orthodoxe une première « kénose » ; ainsi le lieu métaphysique de la création est-il l'amour, l'amour suprêmement inventif et par là-même sacrificiel de Dieu.

La création, souligne les Pères, est l'œuvre de la « Volonté de Dieu », qu'ils ont soin de distinguer de son inaccessible essence. Ils donnent ainsi à la notion des idées divines un caractère dynamique, intentionnel... Cette « pensée-volonté créatrice » n'est donc pas le contenu intelligible d'une essence, mais l'œuvre vivante d'un poète, selon le sens du verbe hébreu *bara*, créer, qui, réservé à Dieu seul, s'oppose à ce qui est « fabriqué » ou « construit ».

L'univers n'est donc pas, comme dans les conceptions platonisantes, la copie, le reflet dégradé d'un monde divin, il jaillit neuf des mains du Dieu biblique « qui vit que cela était bon », et le voici voulu par Dieu, joie de Sagesse, jubilant de cette allégresse adorante que décrivent certains psaumes et ces passages cosmiques du livre de Job où les constellations crient de joie – « une ordonnance musicale », « un hymne merveilleux composé » dira saint Grégoire de Nysse.

Hymne, musique, parce que rythme et devenir : la conception biblique et patristique du créé, situant l'univers dans une perspective asymptotique par rapport à l'infini divin, brise la spatialité close du cosmos antique au profit d'une conception dynamique du créé.

La créature, passage perpétuel du néant à l'être dans l'alimentation de l'infini, et qui n'a nul fondement en elle-même, est ce *mouvement* dans lequel sont simultanément donnés le temps, l'espace et la matière. « Ce monde est un semi-être toujours fluent, en devenir et vibrant ; et, au-delà...l'oreille sensible perçoit une autre réalité » (P. Florovsky), *logos alogos, théos athéos* disait Origène qui montrait que le symbole biblique des *eaux* désigne cette fluidité, cette non-identité de l'en-soi créé, tendu entre son propre néant et l'appel à l'amour divin.

Ainsi, **dans la vision chrétienne, la nature est une réalité neuve, véritable, dynamique, animée par une force « lumineuse », « spermatique »** (dit Grégoire de Nysse) que Dieu a introduite en elle non pour l'immanence des stoïciens (malgré la similitude du vocabulaire, chez beaucoup de Pères), mais comme tension vers la transcendance.

C'est pourquoi, comme l'a fortement souligné le père Florovski, seul le christianisme a permis d'interpréter correctement le sens du créé, de sorte que toute représentation philosophique comme 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 création de Dieu, autonome dans son être, sa justification et sa responsabilité » (père Florovski).

Simultanément, les Pères Grecs, comme les philosophes religieux russes, ont refusé, ou ignoré, toute notion de « nature pure ». **La grâce incréée, la gloire omniprésente de Dieu, Son énergie sont à la racine même des choses.** C'est tout le sens biblique de la *kabod* et de la *shekina* qui trouvent ici sa mise en œuvre proprement chrétienne.

Les idées-volontés créatrices (divines) déterminent les modes différents selon lesquels les êtres créés participent aux énergies divines. Selon son

logos, son nom, al vivante parole par laquelle et dan laquelle Dieu la suscite, la créature exprime à sa façon, dans une louange ontologique, 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 éclat (en gloire, doxa) d'une autre étoile » (1 Cor 15,41).

Ici aussi, il ne faut pas se laisser égarer par le vocabulaire stoïcien des Pères : **les *logoï* des Pères dont ils parlent ne sont pas des « raison séminales » substantielles, mais les « paroles » de création et de Providence qu'on trouve dans la Genèse et dans les Psaumes.** Toute chose créée a son point de contact avec l'énergie divine, point vierge, logos, sophianité, qui à la fois la fonde et l'aimante en plénitude.

Sans le logos, le nom, il n'y aurait dans l'être créé qu' « un choc de absurde de masses sourdes et muettes dans un abîme de ténèbres ». (Lossiev, cité par B. Zenkovski). Tous ces *logoï* sont contenus dans le Logos, deuxième Personne de la Trinité, qui est le Principe et la fin de toutes choses. D'une certaine manière on peut dire que, dans la profondeur nouménale, le *Logos* se fait monde, et que le monde en lui est une hiérarchie de sens et de noms. Mais le *Logos* est inséparable du *Pneuma* : « Le Père a tout créé par le Fils dans le Saint Esprit, car là où il y a le Verbe il y a l'Esprit et ce que produit le Verbe reçoit son existence dans le Saint Esprit ; en effet, le Psaume dit : Les cieux ont été affermis par le Verbe du Seigneur et leur force par le Souffle de Sa bouche ».

Dans la transparence du monde se manifeste la Trinité comme aimait à souligner la pensée anti-nicéenne qui, reprenant et précisant l'Épître aux Ephésiens, montrait dans le cosmos la présence et l'action de chaque personne divine : « Le Père au-dessus de tout, le Fils à travers tout, l'Esprit Saint en tout ». Le Logos, comme structure et ordre, le Pneuma comme vie, mouvement vers la plénitude, le rythme naissant dans leur rencontre.

« C'est le Verbe qui pose le fondement, dit par exemple saint Irénée, c'est l'Esprit qui fait tendre ces diverses forces vers leur plénitude et leur beauté [...].

Dans sa liberté personnelle, l'homme transcende l'univers, non pour l'abandonner mais pour le contenir, dire son sens, lui communiquer sa grâce...L'homme englobe potentiellement la totalité du sensible et de l'intelligible, récapitulant dans sa corporéité tout le sensible tandis que ses facultés supérieures s'apparentent aux monde angéliques. Image de Dieu et microcosme. **Il constitue l'hypostase du cosmos.** En lui s'opère, « selon la sagesse divine, la fusion et le mélange du sensible et de l'intelligible », il est « la jointure entre le divin et le terrestre » et de lui « se diffuse la grâce sur toute la création » (Saint Grégoire de Nysse).

L'univers, par l'homme, est appelé à devenir « l'image de l'Image ». Les Pères ont interprété dans ce sens le second récit de la création (Gen 2,4-25) qui situe l'homme au principe du monde créé. Seul l'homme est animé par le Souffle même de Dieu, son existence se fonde directement dans la grâce du Saint Esprit. Sans lui, les « plantes » ne peuvent croître, car c'est en lui qu'elles s'enracinent ; et c'est lui qui nomme les « animaux », déchiffrant pour Dieu leur *logoi*.

Contrairement aux conceptions archaïques, l'homme n'est donc pas appelé à se sauver en se « cosmisant », en s'absorbant dans un divin impersonnel par la médiation d'une nature sacrée, c'est par lui, au contraire, que l'univers peut correspondre à sa secrète sacramentalité : la « cosmothéose » dépend de l'« anthropothéose ». C'est pourquoi saint Grégoire de Nysse, quand il reprend le thème stoïcien du microcosme, le nuance d'un sourire : car alors, dit-il, nous sommes apparentés aux souris et aux moustiques ! La vraie grandeur de l'homme n'est pas là, mais dans sa dimension irréductiblement personnelle,

métacosmique, qui lui permet non de dissoudre le monde, mais de le « cultiver ».

Adam fut placé comme un jardinier dans l'Eden, pour parfaire sa beauté. L'homme est *logikos*, il est le *logos* créé qui doit recueillir, comme un prêtre et un roi, les *logoi* des choses pour les offrir dans la diffusion créatrice de la gloire, au *Logos* incréé....

La vocation de l'humanité est celle d'un « Messie » cosmique collectif, disait Vladimir Soloviev, appelé à « soumettre la terre », c'est-à-dire à la transformer en temple. **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, il ne verra des choses que l'apparence, « la figure qui passe » (1 Cor 7,31) et leur imposera un faux nom [...].

Tout ce qui se passe en l'homme a une signification universelle et s'imprime sur le cosmos. Le destin de l'homme détermine le destin de l'univers....Le monde est appelé à devenir chambre et chair nuptiales, Temple et Don eucharistique. Comme l'a souligné Nikos Nissiotis, Dieu a créé le monde pour s'unir à l'humanité à travers toute la chair cosmique devenu chair eucharistique [...].

La chair du monde est appelée à devenir en l'homme, sous le sceau brûlant de l'image divine, visage vrai, pure différence dans la transparence, - c'est-à-dire icône...

Il existe des degrés différents de matérialité, qui ne sont pas des natures mais des états ; précisons, avec Evagre – et Nicolas Bardaiev – des états de contemplation. C'est dire que la situation du cosmos, sa transparence ou son opacité, sa libération en Dieu ou son asservissement à la corruption et à la mort, dépendent de l'attitude fondamentale de l'homme de sa propre transparence ou opacité à la lumière divine et à la présence du prochain. **C'est la capacité de**

communion de l'homme qui conditionne l'état de l'univers. Du moins initialement et maintenant en Christ, dans Son Eglise, car l'homme, en asservissant l'univers à la « vanité » s'est trouvé lui-même asservi à ce nouvel état de la matière, où sa liberté s'est figée...

Une autre interprétation fort importante pour la cosmologie orthodoxe : celle qui veut que les moments essentiels de l'histoire du salut n'aient pas seulement une importance historique, mais aussi métahistorique ; qu'ils déterminent des états, des éons de l'existence cosmique qui perdurent mystérieusement dans le devenir et restent, dans certaines conditions, lisibles à travers lui. L'état paradisiaque, par exemple, subsiste dans la mesure où l'univers repose en Dieu, mais il est occulté pour l'humanité par son état de séparation qui provoque, telle une gangue, une objectivation de la matière.

L'état paradisiaque se rouvre en Christ qui l'accomplit et le dépasse dans une transfiguration eschatologique ; c'est dans cette perspective de Parousie que les mystères de l'Eglise nous l'offrent, mais l'état de déchéance, nourri de notre péché, subsiste aussi, troué pourtant par les miracles de ceux qui, communiant pleinement au Ressuscité, ressuscitent déjà l'univers en eux et autour d'eux, intègrent déjà, par la lumière de la croix, la modalité déchue de la matière dans sa modalité paradisiaque, ou plutôt, car elle assume toute la peine et toute la création des hommes, dans sa modalité eschatologique. **La cosmologie est inséparable de l'histoire du salut.**

Cosmologie et histoire du salut

Saint Syméon le Nouveau théologien dit : « Toutes les créatures, lorsqu'elles virent qu'Adam était chassé du Paradis, ne consentirent plus à rester soumises ; ni le soleil, ni la lune, ni les étoiles ne voulurent le reconnaître ; les sources refusèrent de faire jaillir l'eau et les rivières de continuer leurs cours ; l'air ne

voulait plus palpiter pour ne pas donner à respirer à Adam pécheur ; les bêtes féroces et tous les animaux de la terre, lorsqu'ils le virent déchu de sa gloire première, se mirent à le mépriser, et tous étaient prêts à l'assaillir ; le ciel s'efforçait de s'effondrer sur sa tête et la terre ne voulait plus le porter. Mais Dieu qui avait créé toute chose et l'homme même, que fit-il ? il contint toutes ces créatures par Sa propre force et, par son ordre et Sa clémence sacrée, ne les laissa pas se déchaîner contre l'homme, mais ordonna que la création restât sous sa dépendance et, devenant périssable, servît l'homme périssable pour lequel elle était créée et cela jusqu'à ce que l'homme renouvelé redevienne spirituel, incorruptible et éternel, et que toutes les créatures, soumises par Dieu à l'homme dans son labeur, se libèrent aussi, se renouvèlent avec lui et, comme lui deviennent incorruptibles et spirituelles ».

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'une nouvelle condition, d'un nouvel état de l'existence universelle.

« **La création a été assujettie au vide** » (Rom 8,20) par la tentative d'athéisations de l'homme, par son narcissisme ontologique. Car elle ne doit pas sa servitude « à sa propre faute, mais à la faute de celui qui l'a rendue esclave » et qui, selon les Pères, n'est autre que l'homme. Sur toute la terre, clame Jérémie, « à cause de la méchanceté des hommes qui l'habitent, le bétail et les oiseaux périssent...Je regarde la terre, et voici qu'elle est informe et vide » (Jer 12,4), dimension de chaos surgie dans le cosmos par le refus humain du Verbe, ordre et sens du monde.

« Je regarde les cieux et la terre : un chaos, précise en effet le prophète ; il n'y a plus de lumière » (Jer 4,23) ; le visible est séparé par l'homme de l'invisible, du Verbe-lumière. Je regarde : les montagnes tremblent...les oiseaux ont fui » (4,24-25), ébranlement des hauts lieux qui relient le ciel et la terre, disparition

des présences légères, hôtes de l'immense et du clair, symboles d'anges. « Le Verger est devenu un désert » (4,26) – le désert où sera tenté el Christ. « Tout le pays est en fuite, on s'enfonce dans les épines » (4,29) ; le sol « maudit » à cause de l'homme a produit en effet « épines et ronces » (Gen 3,17-18), déploiement de l'extériorité qui blesse, sépare, extrapose – et c'est de cet espace meurtrier, de ces épines que sera couronné le Christ.

« Le monde est languissant et sans force, avait dit aussi Isaïe. La terre a été infectée par ses habitants ; car ils ont...rompu l'éternelle Alliance. C'est pourquoi la malédiction ronge la terre, dont tous les habitants sont voués au péché » (Is 24,4-7).

Pour les Pères, comme pour les philosophes religieux de l'Orthodoxie contemporaine, **ce ne sont point là métaphores mais connaissance des conséquences ontologiques d'une catastrophe originelle. L'homme, enfant de Dieu, a voulu tuer le divin Père pour s'emparer de la terre-mère : crime métahistorique où l'histoire s'origine, et dont le complexe d'Oedipe n'est qu'une expression psychologique.**

Eros, devenu narcissique, a suscité Thanatos et là encore, la dramaturgie de l'amour et de la Mort, découverte par Freud vieillissant, nous apparaît comme une symbolisation seconde.

La hiérarchie de l'être humain, ouvert à la grâce pour la déverser sur l'univers, est bouleversée. L'esprit devait vivre de Dieu, l'âme de l'esprit, le corps de l'âme, l'âme et le corps transfigurant l'intelligible et le sensible. Mais l'esprit, détaché de Dieu, se mit à parasiter l'âme, suscitant des « valeurs » autonomes, telles cette bonté et cette beauté « pour acquérir l'entendement », et non pour communiquer avec Dieu, que le serpent fit découvrir à la femme en attirant son attention sur « l'arbre » (Gen 3,6).

L'âme doit alors parasiter le corps, les passions s'élèvent, déviation vers le partiel et le relatif de la soif d'absolu de l'homme. Le corps enfin vampirise l'univers sensible, tue pour manger et, par là-même, trouve la mort : l'immanence – qui assassine Dieu – devient dévoration de l'homme et de la terre.

Pour beaucoup de Pères, notamment Maxime le Confesseur, et pour la spiritualité byzantine dans le sillage de saint Syméon le Nouveau Théologien, l'arbre de vie et l'arbre du bien et du mal sont le même arbre, symbole de la création, mais selon deux visions de l'homme qui deviennent deux états de l'être.

L'arbre de vie, c'est la création en Dieu, dans la potentielle divino-humanité, selon une vision théonome unifiante. L'arbre du bien et du mal, c'est le monde brisé par la vision « auto-idolâtre » de l'homme, vision qui, procédant d'une séparation, suscite des séparations « en chaîne », dans un véritable processus de désintégration.

« Les créatures, dit Grégoire de Nysse, ont été blessées, parce qu'elles n'ont pas été employées selon leur sens ». « L'homme, dit Maxime le Confesseur, a voulu s'emparer des choses de Dieu sans Dieu, avant Dieu, et non selon Dieu ». Ainsi, explique-t-il, le besoin d'absolu de l'esprit n'a reçu qu'une nourriture contingente, l'âme puis le sensible ont été empoisonnés par la mort : « Adam livra la nature entière comme une proie à la mort ».

L'interprétation de **la chute comme catastrophe cosmique** est encore plus radicale chez certains ascètes et spirituels. Selon cette conception vertigineuse, **l'homme a détruit, par une véritable énucléation, l'unité qu'il était appelé à réaliser en Dieu et le monde**, pour projeter hors de lui le monde « objectif ».

Le narcissisme ontologique, ou plutôt « anontologique » car il replie l'homme sur son propre néant (de sorte que l'amour de soi, la *philautia*, se même à la

haine, et l' « auto idolâtrie » de nihilisme), pulvérise littéralement l'homme dans la création, la création dans l'homme – « poussière, tu retourneras à la poussière » (Gen 3,19) – substituant au mystère de l'unité diverse des nœuds d'apparence, des phantasmes individuels ou collectifs. Les mondes imaginaires et des groupes se recourent sans jamais coïncider dans une illusion héréditaire qui dénature le monde.

L'homme cesse de voir le monde vrai, tel que Dieu le créa 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, il se fait un monde à son image. L'appréhendant dans le mouvement de sa convoitise et son dégoût, il l'obscurcit, le durcit, le morcèle. C'est ainsi que naissent les modalités nouvelles, 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, lave refroidie d'un éros sans agapè, concrétion sensible de notre ignorance du Créateur et de ses créatures.

Dieu mort, la terre violée devient tombeau pour l'homme, Oedipe aux yeux ensanglantés. Parce que je suis hors de Dieu et contre lui, le monde m'apparaît étranger et hostile. Mais cette étrangeté et cette haine, c'est moi-même jeté hors de moi-même, c'est l'Homme atomisé en « moi » séparés, semblables mais non plus identique [...].

L'homme, et par lui les choses, ont perdu leur source interne de lumière. « Le soleil devrait être dans l'homme, centre du cosmos ; c'est l'homme qui devrait être le soleil du monde autour duquel tout graviterait ». Le *Logos*-Soleil aurait dû rayonner de l'homme même ». L'organisation métaphysique de notre système planétaire supposait le soleil intérieur. L'homme tomba, et le soleil lui devint étranger. La terre, avec l'homme sur elle, se mit à graviter autour du soleil, alors que le monde entier aurait dû graviter autour de l'homme et de sa terre, recevoir par la transparence de l'homme au « Soleil de Justice ».

Dieu cependant, dans Sa miséricorde, a introduit un certain ordre au sein même du désordre, pour éviter une totale désintégration. Origène et Grégoire de Nysse, après Philon, ont interprété dans ce sens les « tuniques de peau » dont la Genèse nous dit que Dieu a revêtu, pour le protéger, l'homme déchu. Elles symbolisent la condition corporelle de l'homme et la matérialité de l'univers dans leur modalité actuelle où la corruption et la mort prennent place dans un ordre, ordre catastrophique et qui pourtant témoigne de la Sagesse miséricordieuse du Créateur.

Ainsi les lois de la nature, par l'ordre et la continuité qu'elles assurent et qui permettent l'histoire même du salut, témoignent de l'Alliance cosmique conclue par Dieu avec l'humanité au lendemain du déluge, cette crue des eaux originelles où la création déchuée a failli se dissoudre. Toutefois cette Alliance, conclue non seulement avec les hommes 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 » (Gen 9,3), il tuera pour manger, ce qui était exclu dans la condition paradisiaque. Dieu toutefois se réserve le sang, où Son Souffle igné pénètre et anime la sève vitale – et c'est la place de la transcendance et comme la promesse de la rédemption qui plus tard se précisera par la circoncision, « noce du sang » (Ex 4,25-26) marquées aux sources même de la vie.

L'histoire de Dieu et de l'homme continue, mais c'est une histoire où l'amour se mêle à la mort et au sang. Les lois de la nature, par leur pesanteur, leur déterminisme, leur aveugle nécessité, témoignent de l'asservissement réciproque de l'homme et de l'univers. L'homme, « ayant réduit par sa propre servitude la nature à l'état de mécanisme, rencontre en face de lui cette mécanicité dont il est la cause et tombe en son pouvoir. La force de la nature nécrosée suscite la souffrance de l'homme, son roi détrôné. A son tour, elle lui

verse le poison qui le changera en cadavre, le forcera à partager le destin de la pierre, de la poussière et de la boue ».

Le monde dans sa mobilité déchue, tel que l'homme le saisit par ses sens non transfigurés, n'est donc pas totalement réel. Il n'est pas non plus entièrement illusion, bien que son état résulte, pour une part, d'un mensonge ontologique qui le livre au « Père du mensonge ». Mais celui-ci peut seulement défigurer l'univers, l'envelopper de nuit, non l'anéantir. Ni totalement réel, ni totalement illusoire, du monde devenu « ce monde » sans cesser d'être la création de Dieu.

La beauté n'a pas disparue, elle est devenue ambiguë, elle ne coïncide plus avec le bien et la vérité, et toute une tradition orthodoxe, d'Isaac le Syrien à Gogol, évoque à son sujet le mystère de la prostituée. La création toute bonne, dont la louange ne peut plus s'exprimer, gémit, car elle est livrée aux forces de la méchanceté, à ces « cosmocrators » angéliques déchus qui harcèlent les saints à travers les éléments....

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 la modalité cosmique provoquée par celle-ci, puisqu'elle est inséparable des conditions temporelles, spatiales et matérielles nées de la destruction de l'état paradisiaque.

Ce que la science appelle « évolution » représente spirituellement le processus d'objectivation, d'aliénation du premier Adam, comme Homme total englobant toute l'humanité et tout l'univers. L'« évolution » peut être lue – par l'expérience spirituelle – comme l'extrapolation progressive, guidée par la Sagesse divine, et par là-même intelligible, de l'organisme cosmique qui d'englobé devient englobant, d'intérieur extérieur et comme antérieur, - la constitution en somme, des « tuniques de peau » au sein desquelles l'homme

finit par apparaître dans sa condition actuelle. Ce processus, certes, est susceptible d'une lecture immanente [...].

L'histoire de la nature et sa psychologie sont incompréhensibles sans la « mémoire du Paradis », sans la persistance, à travers les Religions et les cultures, d'une sorte de communication primordiale, vite dégradée en fusion impersonnelle, entre le visible et l'invisible, l'homme et le cosmos, tandis que la « pédagogie divine, comme disaient les Pères grecs, prépare et prépare la Révélation de la « personne » par un long processus d'individuation qui utilise les conséquences de la chute.

L'économie du Christ – Incarnation, Résurrection, Ascension – a provoqué la transfiguration potentielle de l'univers. Les textes liturgiques et patristiques, dans le droit fil de saint Paul et de la pensée anté-nicéenne, proclament à l'envi cette dimension cosmique du Corps du Christ. Les trois grandes journées de l'histoire de la Rédemption, écrit saint Maxime le Confesseur dans ses *Centuries gnostiques*, constituent « dans le mystère » les trois moments de cette métamorphose secrète de l'univers en Corps de gloire : le Sixième Jour signifie la mort de toute chose à sa déchéance limitative – « tout le sensible a besoin de la Croix » ; le Septième Jour, c'est l'ensevelissement et le retournement – *métanoia* – de l'intelligible, - « tout l'intelligible doit passer par la Tombe » ; le Huitième Jour, le sensible et l'intelligible unis, consonants, ressuscitent en Dieu, c'est le jour de la grande moisson où l'univers est remembré et transfiguré dans la chair universelle du *Logos*. Le Christ, dit encore Maxime le Confesseur, est devenu « le Soleil des éons » sous les rayons duquel murît l'unité cosmique : « Il est le grand mystère caché, la fin bienheureuse pour laquelle tout fut créé, fin antérieure à tout existence.

C'est le regard fixé sur ce but que Dieu a appelé les choses à l'existence. Le Christ constitue le plérôme où les créatures accomplissent leur retour en Dieu. C'est pour Lui, pour son mystère qu'existent l'univers et tout ce qu'il contient ».

Le Christ en effet a réalisé en Lui les « synthèses » cosmiques et méta-cosmiques proposées à Adam par la dialectique même de la création et auxquelles il n'avait pas su répondre. Synthèse « érotique » par le mystère de Sa naissance virginale où s'unissent l'intégrité et la fécondité, par son union nuptiale avec l'humanité et la terre, le Christ réconcilie le masculin et le féminin, et rend à l'*éros* sa fécondité spirituelle, sa capacité de transfiguration.

Exorcisme de la terre maudite et sa synthèse avec le Paradis : « la terre entière est sanctifiée par son retour, à travers la Mort, au Paradis ».

Le Nouvel Adam irradie le Paradis terrestre qu'il porte en Lui.

« Aujourd'hui, tu seras avec Moi au Paradis » dit-il au Larron. Ressuscité, il apparaît à Marie Madeleine comme le maître du Verger – symbole de l'Eden en Lui restitué (Jn 17,41-42) ; 20,15). « Notre Créateur par le fait de Son incarnation, écrit Grégoire le Grand, est devenu le fruit même de la terre », Il la ressuscite paradis.

Le Christ, continue saint Maxime, réalise la synthèse de la terre et du ciel, du sensible et de l'intelligible, mêlant la louange des terrestres à celle des célestes, unifiant en Lui le visible et l'invisible de la création. La création ainsi rassemblée, Il la présente à Dieu, l'embrassant en Lui-même déjà des énergies déifiantes, et, par une synthèse suprême, « il unit la nature créée à la nature incréée, dans l'amour, par la grâce. Le monde total entre totalement dans le Dieu total » et c'est la Pâque du Plérôme.

Existence personnelle absolue, durant son incarnation, non seulement se laisse contenir par l'univers en un point de l'espace et du temps, mais contient en réalité l'univers. Existence personnelle absolue, Il « enhypostasie » le monde, et transforme en *soma pneumatikon* la matière universelle. Non seulement Il porte en Lui le Paradis mais aussi le Royaume : en Lui le ciel et la terre deviennent nouveau ciel et nouvelle terre.

Il enfouit volontairement sa corporéité lumineuse, paradisiaque, dans notre corporéité souffrante et laborieuse afin que sur la croix et dans la nuit soudain étincelante de Pâques, tout s'illumine : il ne s'agit donc pas d'un simple retour au Paradis, ce n'est pas la nature seule qu'il transfigure, mais toute l'œuvre de la culture et de l'histoire, tout l'effort humain de transformation de la nature : son Corps et son Sang ne sont pas seulement raison et blé, mais pain et vin ! En Lui la matière déchue n'impose plus ses déterminismes et ses limitations, elles redeviennent moyen de communion, temps 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, et c'est tout un aspect des miracles de l'Évangile comme signe du retour au Paradis et de la recréation eschatologique. Or, « ceci n'est pas rêverie mythique, mais substance même de la foi » écrit le père Daniélou.

En Christ, autour de Lui, l'espace et le temps ne sépare plus : Il surgit toutes portes fermées, comme sa naissance avait été virginale.

L'ascension surtout a revêtu dans la première pensée chrétienne la portée du mystère cosmique par excellence. C'est alors, dit saint Paul, que le Christ est établi Seigneur de tout ce qui peut se nommer. Les anges, dans l'office byzantin de cette fête, ne reconnaissent pas le Verbe dans cet homme que la Passion a rougi comme au pressoir, et c'est pourtant, « époux de sang », vêtu d'une vie cosmique transfigurée, le Roi de Gloire qui « monte au-dessus des Cieux afin de tout remplir ».

La Croix devient ainsi le nouvel Arbre de Vie, elle rend accessible aux hommes la modalité « synthétique » de la création. « Ce bois de la Croix, disait au second siècle Hippolyte de Rome, je m'en nourris, je m'affermis de ses racines, je m'étends sous ses branches, je m'abandonne à son souffle avec délices...Cet arbre, qui s'étend aussi loin que le ciel, 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. Fixé par les clous invisibles de l'Esprit pour ne point vaciller dans son ajustement au divin, touchant le ciel du sommet de la tête affermissant la terre par ses pieds et, dans l'espace intermédiaire, embrassant l'atmosphère toute entière de ses mains incommensurables, Il était tout entier partout, en toutes choses....

Dans Son Ascension, Il rendit vie et force à toutes choses qui tremblaient, et l'univers entier devint stable, comme si cette divine extension et ce supplice de la Croix avaient pénétré toutes choses.... ».

Le sang, nous l'avons vu, ébauche la pneumatisation de la vie. Le sang du meurtre de Dieu, parce que Dieu fait homme a volontairement accepté de le verser, devient au sens le plus originel, sacrifice : Il sacre la terre. 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. « Le Fils de Dieu, dit un autre grand texte anté-nicéen, pour avoir été crucifié a mis son empreinte sur l'univers en forme de Croix, scellant en quelque sorte l'univers entier du signe de la Croix ».

Toutefois, cette transfiguration de l'univers est secrète, potentielle, illuminé en Christ, le monde reste figé dans son opacité des hommes. L'état 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 Saint, c'est-à-dire de coopérer à l'avènement cosmique du Huitième Jour. En Christ, où souffle l'Esprit Saint, un éon nouveau s'est ouvert à l'humanité.

Que le salut ne soit pas individuel mais cosmique, la Bible et les Pères en témoignent de la manière la plus ferme.

Les prophètes de l'ancien Testament ont annoncé le retour à l'Eden, plus la gloire embrassant toute l'œuvre des hommes. « La terre entière sera remplie de

la gloire de l'Éternel, comme les eaux de la mer en recouvrent les fond » (Hab 2,14). « Je ferais avec eux (mes élus), à cause d'eux, un pacte avec les bêtes sauvages, avec les oiseaux du ciel, même avec les reptiles de la terre » (Osée 2,20). « Le loup et l'agneau paîtront ensemble... » (Is 65,25). « Les bêtes des champs me glorifieront, et les chacals, et les autruches ; car je ferais couler des eaux dans le désert... » (Is II, 6-10). C'est le thème si souvent repris de l'eau vive, de l'Esprit « donateur de vie » qui métamorphose en jardin le monde transformé par notre péché en « désert des cœurs stériles ».

Le point d'arrivée n'est pas seulement un jardin comme le point de départ paradisiaque ; ce jardin est désormais inclus dans une ville, la Jérusalem céleste, où sont apportés l'honneur et la gloire des nations. Au début un jardin, dont la végétation symbolise les germes vitaux du devenir. A la fin une ville, avec le double symbole du cube et du minéral, cristallisation stable de tous les apports de l'histoire, mais « à travers le feu » qui consume et transfigure car il s'agit de pierres précieuses, minéral lumineux, la plus grande densité devenue transparente à la Gloire.

Véritable cosmothéose dans la perspective paulinienne : « Tout est à vous ; vous êtes au Christ ; et le Christ est à Dieu » (1 Cor 3,23), - **l'univers est en vous si vous êtes en Christ, car le Christ est Dieu.** La louange eschatologique du psaume 148 et du Cantique des Trois Jeunes gens dans la fournaise rejoint la vision de Pathmos : « Toute la création qui est dans le ciel, sur la terre et sous la mer, toutes les choses qui s'y trouvent, je les entendis clamer : A Celui qui siège sur le Trône et à l'agneau, louange, honneur, gloire et puissance dans les éons des éons » (Apoc 5,13). « Alors Celui qui siège sur le Trône déclara : Voici je fais l'univers nouveau...Je suis l'Alpha et l'Oméga, le Principe et la Fin » (Apoc 21, 5-6).

Les Pères élucident cette cosmothéose dans une dialectique 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). « L'intérieur caché recouvrira complètement l'extérieur apparent ». « Ce feu ineffable et prodigieux, nous dit Maxime le Confesseur, caché dans l'essence des choses comme dans le Buisson » se révélera, non pour consumer le monde, sinon en lui la séparation et la mort, mais pour le consommer dans le Plérôme – car le feu n'est autre que Dieu qui se manifeste tout en tout [...].

Entre la première et la seconde venue du Seigneur, entre le Dieu-Homme et le Dieu-Humanité et univers, entre la modalité déchue de l'être créé et sa modalité transfigurée, il y a l'Eglise, monde en voie de transfiguration, en Christ, sous le vent de l'Esprit.

« Le mystère de l'Eglise est inhérent à la création » (Vladimir Lossky). Depuis l'incarnation et la Pentecôte, l'ecclésialité de la première création est retrouvée et dépassée, l'univers déchu porte en lui l'Eglise qui, en réalité, la porte et la métamorphose, le préserve et le prépare pour la Pâque de l'éternité. L'Eglise, disent les Pères, est la *méthorion*, la limite entre la mort et la vie, et chaque chrétien, par sa communion aux choses saintes, devient lui-même un vivant *méthorion* : rapport dynamique où **les chrétiens**, pour reprendre une image encore plus frappante et plus ancienne, celle de l'épître à Diognète, constituent la véritable « **âme du monde** » **qui communique à la création la vie divine.**

L'histoire cosmique de l'Eglise, c'est l'histoire d'un enfantement, celui du **cosmos comme Corps de gloire de l'humanité déifiée**. L'Eglise est matrice où se tisse ce corps universel de l'Homme nouveau, des hommes nouveaux. « La création toute entière se lamente et souffre les douleurs de l'enfantement...jusqu'au moment de sa régénération...avec l'espérance qu'elle aussi sera délivrée de la corruption asservissante pour avoir part à la glorieuse liberté des enfants de Dieu » (Rom 8,22, 20-21).

Ce thème de l'enfantement dans la douleur traverse toute la Bible, de la Genèse à l'apocalypse, d'Eve à la femme vêtue de soleil qui « est enceinte et crie dans le travail et les affres de l'enfantement » (Apoc 12,2).

Depuis la Pentecôte, cette femme, figure de l'Eglise, à qui le soleil n'est plus extérieur, subit les « affres de l'enfantement » jusqu'à ce que le Christ soit formé en chacun de nous, que l'homme unique soit remémbré, et en lui l'univers devenant, par une cosmologie christologique, le Corps de Dieu. Alors seulement la promesse de l'Exode (Ex 3,8) sera réalisée, celle d' « une terre d'où coulent le lait et le miel »....

Dans cette perspective du salut cosmique, non seulement l'Eglise est en travail, mais en elle chacun de ses membres. Douleurs de la chrysalide cosmique en voie de métamorphose, vers une Fin qui sera Naissance, les épreuves que l'Eglise traverse n'étant que « le commencement des souffrances puerpérales » (Matt 24,8).

La limite – *méthorion* – l'âme du monde, la Femme vêtue de soleil, la parturition ecclésiale, tout converge vers le mystère de la *Théotokos* : en elle, l'humanité et toute l'existence cosmique ont accueilli leur Créateur, en elle maintenant, Mère de la Vie toute entière passée à la Vie comme dit l'office de la Dormition, non seulement l'humanité mais toute l'existence eschatologique, leur sommet personnel qui ne cesse d'intercéder avec tous les saints pour le salut de la création.

Saint Grégoire Palamas, dans ses homélies mariales, célèbre dans la Mère de Dieu la réalisation absolue de la beauté du monde, une beauté qui enfin ne soit plus ambiguë mais toute vraie et toute bonne, « une beauté sublime qui embellit les deux mondes ». Dans la Vierge, le cosmos souffrant et sauvé a enfin trouvé un visage, visage sombre et doux de la terre spirituelle, fleurie d'étoiles. C'est tout un aspect du salut, l'aspect de guérison et de tendresse – où s'exprime la

« tendresse maternelle » de Dieu – qu’il faudrait évoquer ici en le reliant, comme l’a fait avec tant de profondeur Paul Edvokimov, aux charismes propres de la femme.

L’Eglise exerce d’abord son ministère cosmique par les sacrements. Les mystères de l’Eglise, c’est-à-dire les divers aspects de la vie de l’Eglise, comme sacrement du Christ dans le Saint Esprit, constituent le centre et le sens de la vie cosmique. Les choses existent que par les prières, les bénédictions, les transmutations de l’Eglise qui réalisent toute une gradation de sacres par participation. **« En tout cela, la matière d’abord morte et insensible transmet les grands miracles et reçoit en elle la force de Dieu ».**

Plus exactement, la modalité déchue de la matière se résorbe, non encore ouvertement « dans le mystère » et pour la foi, en sa modalité glorifié. Le pouvoir séparateur, magique, de Satan est exorcisé et le monde matériel, « sous le voile » du sacrement, répond à sa vocation première, d’être chair de communion entre l’homme et Dieu. L’Esprit s’infuse dans l’eau du baptême comme dans l’huile du saint chrême.

Le baptême lui-même actualise la descente du Christ dans le Jourdain, amorce de sa descente victorieuse aux enfers, et donc exorcisme et métamorphose victorieuse de l’eau, elle-même symbole de la matière universelle. Et cette actualisation se fait d’une manière solennelle à chaque Théophanie. Les épicleses de toutes les actions sacramentelles constituent comme une continuation de la Pentecôte, une insufflation de l’Esprit à la nouvelle création, la reprise, dans un dynamisme nouveau, de la « Pentecôte cosmique » des origines.

L’Eglise qualifie et sanctifie le temps et l’espace, rappelle, à l’élévation de la Croix, les dimensions universelles du nouvel Arbre de Vie, sanctifie le bois par celui de la Croix – « Que se réjouisse tous les arbres de la forêt dont la nature est

sanctifiée, car le Christ a été étendu sur la Croix » : le bois, autre symbole de la matière dans son mouvement de germe et de croissance. Branches, herbes et fleurs sont bénies à la Pentecôte, les fruits de la Transfiguration, le blé, l'huile, le pain et le vin aux vigiles des fêtes, et, à travers eux la fécondité de la nature et le labeur humain. Tout culmine à la *métabolé* eucharistique où, dans la conception orthodoxe, le pain et le vin sont moins « transsubstantiés » que transfigurés. Pour saint Irénée, c'est toute la nature visible que nous offrons dans les saints dons, afin qu'elle soit « eucharistiée » car, précise-t-il, dans l'eucharistie « l'un des deux facteurs est terrestre ».

Dans l'anaphore, rappelle saint Cyrille de Jérusalem, « on fait mémoire du ciel, de la terre, de la mer, du soleil, de la lune et de toute la création...visible et invisible ». La liturgie arménienne (où nous retrouvons, semble-t-il, le texte de la plus ancienne liturgie de Byzance) proclame : « Le ciel et la terre sont remplis de gloire grâce à l'épiphanie de notre Seigneur Jésus Christ...car par la Passion de ton Fils monogène, toutes les créatures sont renouvelées ».

Epiphanie sacramentelle du Christ de gloire, ou plutôt sa *diaphanie* qui répond à l'attente originelle de la création. 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 vieux grain meurt dans la terre et le grain nouveau sous la meule, c'est pour qu'enfin l'œuvre de l'homme fasse de la chair de la terre un calice offert à l'éclair de l'Esprit.

Pour et parce que : car de ce centre lumineux, de ce peu de matière transfigurée, le feu gagne jusqu'aux rochers et aux étoiles dont la substance est présente dans les saints dons, la lumière s'irradie en ondes de plus en plus vastes, **la sanctification liturgique exorcise le monde, le protège, sature lentement d'éternité le cœur des choses et prépare la transformation du monde en eucharistie.**

La prière de l'Eglise couvre le monde. « Parce que les chrétiens reconnaissent les bontés de Dieu envers nous, à cause d'eux se répandent les splendeurs qui existent dans le monde » écrivait un des premiers apologistes chrétiens, et il concluait : « Il n'y a aucun doute pour moi : c'est à cause de l'intercession des chrétiens que le monde subsiste ».

La liturgie exorcise le profane du monde, c'est-à-dire le monde en tant qu'il s'emprisonne dans l'illusion de son autonomie, elle renouvelle son être véritable dans la théonomie qu'elle confesse et célèbre, elle nourrit de Dieu la profondeur des choses, manifeste les racines et achèvements christiques de l'univers ; elle fait respirer le monde, libère sa louange asphyxiée, lui donne littéralement le souffle.

C'est parce qu'il y a l'Eglise et sa liturgie que le monde reste ancré dans l'être, c'est-à-dire dans le Corps du Christ. Sinon, il deviendrait « autonome », serait retranché des sources, ne tarderait pas à se dissoudre dans les eaux noires des éons infernaux, où l'être n'est plus qu'un fantôme du néant. La liturgie remembre dans le Corps du Christ le corps disloqué du premier Adam.

Sauvegarde du monde, elle prépare sa transformation finale, lorsque la mort sera définitivement mise à mort et que l'humanité et l'univers, par la matrice baptismale de l'Eglise, seront enfantés dans le Royaume. Chaque dimanche comme symbole efficace du huitième Jour, chaque Notre Père – « Que Ton règne vienne » - chaque Eucharistie, chaque épiclese implorent la venue immédiate, non plus sacramentelle mais totale, du Corps glorieux, nouveau ciel et nouvelle terre.

Ainsi le lent déroulement du cosmos liturgique sature peu à peu de Parousie le temps, l'espace, les êtres et les choses, et « hâte » la manifestation définitive de Dieu tout en tout, de Dieu notre temps, notre espace, lieu de toute communion.

Toute nos Pâques – et chaque eucharistie détient cette puissance de l'ultime « passage » - impriment dans le temps et l'espace déchu une aimentation de plus en plus irrésistible, diffusant le temps « chalcédonien » de l'Eglise ; périchorèse de l'éternité, l'espace unifiant du Corps du Christ « où il n'y a plus de mort, où il n'y a plus de pleur, de cri et de peine » (Apoc 21,4).

Ainsi l'Eglise 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. Car la mission cosmique de l'Eglise se multiplie activement dans le monde par l'humble royauté de l'homme liturgique.

L'homme sanctifié est un homme qui sanctifie. Sa « conscience eucharistique » cherche, au cœur des êtres et des choses, le point de transparence où faire rayonner la lumière thaborique. L'invocation du nom de Jésus, conjuguée à l'amour actif, mêle à toute chose le sel eucharistique, qui, selon la prescription du Lévitique, transforme le monde en offrande. « Appliqué aux personnes et aux choses que nous voyons, le Nom de Jésus devient une clé qui ouvre le monde, un instrument d'offrande secrète, une apposition du sceau divine sur tout ce qui existe. L'invocation du Nom de Jésus est une méthode de transfiguration de l'univers ».

Ce que nous observons d'abord, c'est que l'ascèse et la mystique orthodoxes, loin de concerner uniquement l'âme apparaissent comme l'art et la science du *soma pneumatikon*. Et le corps pénétré par la lumière la communique à l'ambiance cosmique dont il est inséparable.

Si la créature est ordonnée à la grâce au point de ne pouvoir s'accomplir que dans l'union, la nature humaine restaurée en Christ, à la fois microcosme et tension vers la transcendance, va constituer providentiellement, jusque dans sa structure corporelle, un instrument pour prendre conscience de la grâce, un

support de la déification, un « temple du Saint Esprit ». Glorifiez Dieu dans vos corps » (1 Cor 7,19). Le rythme respiratoire et le rythme du cœur nous ont été donnés pour que le Souffle pénètre jusqu'à la source de notre sang. Entre l'air respiré et le Pneuma divin existe une correspondance réelle qui fait du premier le véhicule du second.

Et la même analogie relie le cœur, centre d'intégration de l'homme total et « soleil » du corps à la lumière qui jaillit du Christ, soleil de Justice, « cœur de l'Eglise », disait Nicolas Cabasilas, ce Christ au Corps déifiant duquel nous sommes greffés dans la profondeur de notre existence corporelle, dans le cœur justement, « ce corps plus intérieur au corps » dont parle saint Grégoire Palamas.

Au thème biblique du cœur se relie celui du sang qui, rappelons-le, est l'eau vitale « pneumatisée », empourprée par le feu, ce qui renforce la relation du souffle et de l'Esprit. **L'embrasement du cœur par l'Esprit lié au souffle inaugure dès cette vie la transformation du « corps psychique » en « corps spirituel ».**

Posséder son sang en esprit pour l'offrir au feu eucharistique, c'est par exosmose du microcosme humain, communiquer ce feu libérateur au sang des animaux, à la sève des plantes, à l'océan informe qui attend d'être résorbé dans la « mer de cristal mêlée de flamme » dont parle l'Apocalypse (15,2). **Un même sang déifiant va d'un cœur à un autre en traversant le cœur du Maître, et secrètement il irrigue les êtres et les choses ; l'univers, rappelons-le, est en l'homme, quand l'homme est en Christ.**

Descendre aux racines de la matière et de la vie, crucifier la sexualité cosmique pour la transmuier en force régénérante, passer ainsi de l'hétérogenèse à l'autogenèse, « c'est, écrit Soloviev dans sa conclusion au Sens de l'Amour, réaliser *ipso facto* ou libérer des courants psychiques concrets qui s'emparent

graduellement du milieu matériel, le spiritualisent. Quant à la force de ce génie créateur, à la fois spirituel et charnel de l'homme, elle n'est qu'une transformation, *une orientation vers l'intérieur* de cette même force créatrice qui, orientée vers l'extérieur dans la nature, produit le mauvais infini de la multiplication physique des organismes ».

Métamorphoser les sens en « sens spirituels » c'est percevoir les choses non plus selon la mort, mais selon l'Esprit, comme Dieu les voit, dans leur intériorité spirituelle.

Bien des miracles – luminosité, victoires sur la pesanteur, sur la durée et l'espace déchu – témoignent, dans l'histoire spirituelle de l'Orient chrétien, de cet éveil d'une corporéité pneumatique. **Celui qui « a rendu pur la terre de son corps »** par une expérience non individuelle mais ecclésiale où la prière de la communauté exalte les forces de la métamorphose, **celui-là a récupéré dans une perspective eschatologique, la condition paradisiaque.**

C'est pourquoi toute l'ambiance de la nature est illuminée autour de lui ; les enfants le sentent, et aussi les bêtes sauvages qui, dit saint Isaac, découvrent autour des saints le même parfum que celui d'Adam avant la chute. Les jardins de certains monastères, le paysage du mont Athos, laissent une impression paradisiaque.

La « contemplation de la nature, *physikié théoria*, constitue ainsi un aspect majeur de la mystique orthodoxe. Contemplation active, car une certaine transformation du cœur et du regard transforme réellement le monde. **Contemplation**, au-delà de toute illusion méthodique surmontée, **des *logoï* des êtres et des choses, du monde tel que Dieu l'a prononcé dans Son Verbe et recréé dans l'Incarnation de ce Verbe** – dont le Nom divino-humain est invoqué dans le cœur.

« Il importe, dit Maxime le Confesseur, de recueillir les *logoi* spirituels des êtres » non pour se les approprier, mais pour les présenter à Dieu comme des offrandes de la part de la création ». L'homme, ici, cesse d'objectiver l'univers par sa convoitise et son aveuglement pour l'identifier au « Corps de Dieu ». Sa présence exorcise, allège, pacifie. 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 que la Philocalie appelle « la connaissance du langage de la création » et je voyais comme il est possible de converser avec les créatures de Dieu.

Nectaire d'Egine (1820-1920), permit d'entendre à ses moniales : « Un jour, nous avons demandé à notre père....de nous dire comment les créatures privées de raison et de voix, comme le soleil, la lune, les étoiles, le feu, la mer,....enfin toute les créatures que le psalmiste incite à louer le Seigneur pouvaient le faire. Le saint ne répondit rien. Quelques jours après, il nous dit : « Vous m'avez demandé de vous expliquer comment les créatures louaient Dieu. Eh bien voici, écoutez-les ».

Les moniales furent alors introduites dans le monde transfiguré où elles entendirent distinctement chaque créature chanter et louer selon son mode le Seigneur et Créateur.

Le monde se révèle alors comme une Eglise : la nef, explique saint Maxime, est l'univers sensible, les anges constituent le chœur et l'esprit de l'homme en prière le saint des saints. « Ainsi l'âme se réfugie comme dans une Eglise et un lieu de paix dans la contemplation spirituelle de la nature ; elle y entre avec le Verbe et avec Lui notre Grand Prêtre, sous sa conduite, elle offre l'univers à Dieu dans son esprit comme sur un autel ».

Saint Silouane de l'Athos répétait : « Pour l'homme qui prie dans son cœur, le monde entier est une Eglise ». Une charité cosmique émeut le spirituel, à

l'image de Paul décelant et exprimant les gémissements de la création. « Qu'est-ce qu'un cœur charitable ? demande Isaac le Syrien. C'est un cœur qui s'enflamme d'amour pour la création entière, pour les hommes, les oiseaux, les bêtes, les démons, pour toutes les créatures...C'est pourquoi un tel homme ne cesse de prier aussi pour les animaux...Il prie même pour les reptiles, mû par la pitié infinie qui s'éveille dans le cœur de ceux qui s'assimile à Dieu ».

La lumière de la haute spiritualité ne doit pas annuler (même si ce fut parfois sa tentation) mais éclairer la vocation cosmique du chrétien qui vit dans le monde. Vocation que nous voudrions très schématiquement évoquer autour de trois thèmes – de la nourriture, de l'amour nuptial et du travail.

« La nourriture, écrivait Serge Boulgakov, est notre communion naturelle à la chair du monde... ». La bénédiction sur la nourriture, sur tout le labeur qui la produit, implique le refus de « la planète au pillage », le respect des rythmes de la vie ; elle nous fait passer d'un rapport de vampirisation avec la nature – à un rapport eucharistique qui rend Dieu présent dans les cycles vitaux, dans les grandes pulsations énergétiques de la nature. Les Pères ont souligné que les éléments naturels passent sans cesse d'un corps dans un autre, et que l'univers, ainsi, n'est qu'un seul corps. C'est pourquoi, pour eux, et souvent pour le peuple orthodoxe, la terre n'appartient qu'à Dieu et la bénédiction de la nourriture exige sa circulation bienfaisante, son juste partage.

Une cosmologie de communion, ici, doit s'inscrire dans une sociologie de communion, ce que Berdiaev appelait un « socialisme personnaliste ». C'est pourquoi le jeûne est inséparable de cette consécration de la nourriture. Seul, il nous permet de prendre une indispensable distance par rapport à la voracité égoïste de la condition déchue. Il refuse la captation, allège la vie cosmique dans une perspective paradisiaque, et surtout permet l'indispensable partage avec les pauvres...C'est dans cet esprit – qui est nourrissage du Christ dans l'amour du pauvre – « J'ai eu faim et vous m'avez nourri » -, qu'il leur faut collaborer

avec tous ceux qui travaillent à ce partage désintéressée désormais nécessairement planétaire. « Tu nous as donné le nécessaire, qu'il nous reste pour faire le bien ».

La bénédiction, le respect de la terre, la soumission à toute vie dans sa féconde beauté, le partage avec les pauvres, nous devons tout faire converger pour préparer la transformation de la terre en eucharistie. De sorte que manger pour être mangé devienne manger Dieu de toute notre vie pour être mangé par Lui de toute notre mort. « Seigneur, notre Dieu, pain céleste et vivant, nourriture véritable de l'univers entier... ».

De l'amour nuptial on pourrait dire ce que disait Soloviev d'un amour qui intériorise entièrement dans l'*éros*. Dans le véritable amour, l'*éros* n'est pas intériorisé mais exprimé à l'intérieur d'une rencontre personnelle, qui reproduit dans son ordre l'union du Christ et de l'Eglise, du *Logos* et de la sainte chair de la terre. Ceux qui s'aiment ainsi le monde leur est une maison où plus rien n'est impersonnel....

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 l'univers, « transformation de la matière du monde en un corps appartenant à tous les hommes ». Par le travail, qui englobe savoir scientifique et pouvoir technique, l'homme est appelé à collaborer avec Dieu pour le salut de l'univers. C'est là tout particulièrement que le chrétien doit être liturgique. Il n'y a pas de frontière au rayonnement de la liturgie. Nous sommes des prêtres et des rois et, 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 ». C'est donc le problème de la technique moderne qui se pose maintenant à nous.

Technique et Résurrection

[...]. Les philosophes religieux russes ont beaucoup insisté sur le fait que **seule la révélation biblique a rendu possible la technique moderne**. La technique, et la science qui la permet, postulent en effet que le monde existe, qu'il n'est pas une simple apparence, le masque d'un absolu impersonnel, où l'instrument ténébreux d'un anti-Dieu, mais la création originellement bonne dont le Dieu personnel a rendu l'homme personnellement responsable ; et même si les hommes l'ont soumise à la vanité et à la mort, Dieu est allé la chercher et la sauver dans sa déchéance, Il s'est uni à elle, dans l'état où elle se trouve maintenant, par l'Incarnation, la Croix, la Descente aux enfers.

En Christ, la responsabilité créatrice de l'homme est restaurée, il retrouve sa dignité de coopérateur à l'œuvre divine. La christologie de Nicée et de Chalcédoine valorise le champ même de la recherche scientifique. L'homme est à nouveau chargé par Dieu d'une mission cosmique. Le monde est potentiellement recréé en Christ pour que le l'homme et l'Esprit puissent le transfigurer.

Saint Paul et les Pères sub-apostoliques, dans leur polémique contre les gnostiques, ont souligné que le salut n'est pas celui de l'esprit hors du monde, mais du monde tout entier à travers l'homme tout entier.

Vainqueur du diable et de l'enfer, révélateur de la liberté et de la personne, le Christ a détrôné les forces spirituelles déchues qui vampirisent l'univers, il a détruit le cosmos magique où l'homme s'« impersonnalise » dans une monstrueuse solitude, une solitude dilatée aux dimensions du tout par l'enstase méthodique ou le délire orgiaque.

Le Christ a détruit les dualismes ontologiques qui font du monde créé un reflet dégradé du monde divin, du corps un tombeau, de la terre un exil. Le mal n'est pas absurde. Même l'absurdité diabolique qui le parasite est intégrée, nous

l'avons dit, dans des lois qui portent le sceau de la Sagesse et qui méritent, spirituellement, d'être étudiées, médiatrices possibles, d'ailleurs, vers un émerveillement sacré.

La doctrine de Nicée et de Chalcédoine, et, d'une manière générale, l'approche systématiquement antinomique du mystère par les Pères grecs, ont créé un type de pensée par tensions qui est resté aujourd'hui le ressort de l'esprit de recherche, en contraste avec le monisme des sagesse orientales, avec à l'arrière-plan monophysite de leurs techniques d'intériorité.

Si le Christ est à la fois vrai Dieu et vrai homme en une seule Personne, si cette Personne, à son tour, est à la fois distincte et consubstantielle au sein de la Trinité, il en résulte la nécessité de « penser ensemble » des termes opposés. Nous trouvons cette « archéologie » chrétienne de la pensée dans toutes les démarches fondamentales du développement scientifique et technique.

« Archéologie » plus imprégnée qu'on le pense d'une exigence eschatologique : la passion de la synthèse est passion de l'impossible, l'investigation naît sans fin d'une tension jamais résolue. Hors celle-ci, il n'y a qu'oscillations et alternances sans progrès...

La physique actuelle est caractérisée par la reconnaissance d'incompatibles, pourtant simultanément vrai : l'antinomie de l'onde et du corpuscule en est un exemple depuis longtemps classique, et le chrétien peut y déceler la présence cosmique de la Croix. Seules les grandes tentatives de réduction du XIX^e et début du XX^e siècle – marxisme et freudienne – trahissent cette problématique en prétendant à une totalisation intra-historique ou intra-pulsionnelle...

La Révélation biblique, l'Incarnation, l'attente du Royaume ont rompu à jamais les possibilités d'une totalisation immanente. Le Christianisme, et déjà l'Ancien Testament, ont déséquilibré à jamais l'univers en révélant, supérieure au cosmos naturel des anciens comme aux structures psychosociales des modernes,

l'irrassiable liberté humaine, et le dynamisme d'une tension divino-humaine prégnante d'un accomplissement eschatologique où l'histoire et l'homme ne pourront entrer sans Jugement. Depuis la vocation d'Abraham et la Croix de Jésus, l'inquiétude, la recherche, l'infini sont dans le monde, un monde qui ne peut plus se refermer sur lui-même.

La science et la technique moderne 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 machina* de nos ignorances et de nos impuissances, mais qui nous fait libres en mourant esclave sur la Croix.

Le Christianisme, il ne faut pas l'oublier, a d'abord rencontré un *corpus* d'origine préhistorique, sciences de l'intériorité et des causes subtiles dont la dernière réadaptation, pour le monde méditerranéen, s'était opérée dans le Proche-Orient autour du néoplatonisme. Le yoga indien et la médecine chinoise témoignent encore aujourd'hui encore de ce type de connaissance.

Le Christianisme, d'une part, a durement combattu cette connaissance de la corporéité subtile, des magies cosmiques, pour affirmer, contre une nature hantées de présences démoniaques, voire contre des médiations déchues, la liberté et la transcendance de la personne.

La lutte des Pères contre les *mathematici* et autres astrologues du monde gréco-romain, leur célébration de la liberté humaine face aux déterminismes de la nature sacrée sont trop connues pour que nous y insistions. A Byzance, le combat n'a jamais cessé contre un néo-platonisme devenue religion et magie cosmiques. Et tout s'est achevé en Occident avec le brûlement ou la lapidation des sorcières, véritable frénésie du XVII^e siècle, quand justement se pr «sentait la science moderne.

Plus profondément, c'est l'exploit des grands moines qui a définitivement purifié la terre du cadavre pourrissant de Pan, et rendu l'homme responsable d'une nature exorcisée.

Toutefois, le christianisme ne rejeta pas entièrement ces veilles sciences et leurs pratiques. Les séparant des magies noires, des implications panthéistes, affirmant à travers leur usage de transcendance du Dieu personnel et de personne humaine, il a partiellement transfiguré leur grandiose et dangereux héritage [...].

Tandis que la culture laïque de Byzance, nullement asservie aux hommes d'Eglise, assumait les alchimies et acousmatiques nécessaires à ses arts et métiers, tandis que la pensée ecclésiastique contre les gnoses toujours menaçantes, promouvait une rationalité aiguisée par Aristote, la connaissance mystique, diffusée par la liturgie élaborait une conception de la transfiguration du corps et du cosmos par les énergies divines. Mais la rencontre lumineuse qui s'ébauchait à Byzance fut disloquée par les drames de l'histoire : **l'humanisme et un certains sens cosmique – sacré, mais non encore ecclésial – sont passés en Occident avec les savants grecs venus féconder la Renaissance italienne, mais nullement la théologie des énergies divines**, désormais occultée dans les milieux monastiques, et sans application culturelle.

Or, l'Occident, resté étranger à la grande élaboration pneumatologique de Byzance, n'avait rien, dans son patrimoine spirituel, qui lui permit de féconder par la lumière thaborique l'essor des sciences et des techniques. Cet essor, au contraire, a coïncidé avec un véritable exil de Dieu au ciel. La **majoration du rachat par les mérites du Christ au détriment de la déification**, dans le Dieu fait homme, de toute chair de la terre, le substantialisme scolastique qui rendait difficile, sinon impossible, la perception des énergies incréées pénétrant tout l'univers, **tout a contribué à amputer en Occident la rédemption de sa portée cosmique.**

Le sens cosmique de la Renaissance s'est donc trouvé abandonné par un christianisme – de la réforme ou de la Contre-réforme – devenu religion de l'âme, dans la ligne du « Dieu et mon âme » augustinien et morale active, conquérante, mais sans capacité de métamorphose ontologique (le puritanisme et ses analogues catholiques). Il s'est alors abandonné à un occultisme fermé à la transcendance, peu à peu sécularisé en volonté de puissance titanique.

Dans l'œuvre alchimique si pratiquée aux premiers siècles de l'époque moderne, on voit disparaître la *citrinitas*, c'est-à-dire la phase où intervenait la grâce : l'homme, « fils de la Terre », entend désormais se diviniser lui-même par la maîtrises des forces cosmiques. L'essor de la science et de la technique est ainsi marqué par les rêves d'un occultisme immanentisé.

Qu'en pense aux rapports des Descartes et des Rose Croix, aux origines occultes du thème faustien, à l'étrange continuité qui relie certaines prétentions de la biologie contemporaine aux nostalgies de l'*homunculus* ou du *golem* [...].

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 anté-personnelle. Elle achève et rend irréversible, l'accouchement de la personne humaine hors du sein de la *Magna Mater*. En elle se monnaie la prodigieuse énergie de l'ascèse chrétienne luttant contre un psychisme cosmique corrompu, pour affirmer, contre la nature, la dimension personnelle de l'homme...

Comme les malédictions de l'Ancien Testament, la technique a prosaïsé le cosmos pour laisser toute la place à l'histoire de l'humanité et à l'historicité de chaque homme. Elle est étrangère au symbolisme, toute entière donnée ici et maintenant dans un enchaînement mécanique. Elle désapprend à voir dans la nature autre chose qu'un enchaînement analogue. A sa manière, elle se « démythologise ».

Elle arrache l'homme aux vieilles pénuries, et fait nécessairement surgir, pour la répartition de ses produits, l'exigence de la justice. C'est la tenace revendication d'Israël, que cette volonté de justice dès ici-bas. Et les Eglises 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...

Mais au-delà, et déjà au travers se filigrane le problème du sens. La désacralisation de la nature par le christianisme ne peut-être, dans la perspective de l'Orthodoxie, qu'une étape vers sa transfiguration. Mais les influences titaniques qui, par la démission ou les distorsions du christianisme, ont pour une part orienté l'essor scientifique et technique, posent aussi leur eschatologie : intra historique il est vrai, et toute immanente, un « bonheur » sans transfiguration. Que la plupart des Juifs croyants aujourd'hui, et un nombre grandissant de chrétiens, se rallient à ces perspectives est un signe particulièrement grave.

Le combat pour une justice planétaire est indispensable aujourd'hui. Il ne doit pas en masquer en autre, décisif, le combat pour le sens spirituel, pour le sens eschatologique de la technique. C'est ici que l'Orthodoxie doit s'engager.

L'Orthodoxie peut s'engager dans ce combat parce que son approche négative de Dieu et de l'homme, son enracinement dans le cosmos liturgique, l'abritent de la réduction scientifique et technique, elle-même préface d'une eschatologie purement technicienne.

La révolution technique est devenue aujourd'hui un déluge où sombrent les anciennes demeures de l'être, et cela jusqu'au cœur du christianisme historique, jusqu'en notre plus secrète intimité. « L'homme prend conscience de lui-même d'une manière fort différente lorsqu'il sent sous ses pieds la profondeur sainte, mystérieuse de la terre. Et lorsqu'il conçoit la terre comme une planète volant au

sein d'un espace infini, dans des univers infinis, et que lui-même est capable de se séparer de la terre, de voler, de se transporter dans la stratosphère et bien au-delà maintenant. Les images spatiales de Dieu et de l'homme s'effondrent. Il n'y a plus de cosmos, mais, pour la science, un océan d'abstractions extra-sensorielles, pour la technique, un objet bourré d'énergies qu'il s'agit de capter.

La pensée scientifico-technique prétend assumer la totalité du réel, ignorant toute transcendance, elle suscite une temporalité close sur elle-même par souci d'efficacité : « à l'intérieur de chaque instant il n'y a plus rien, semble t-il, sinon la tension vers le suivant ». L'instant ouvert par la contemplation sur l'éternité est remplacé au mieux, par le moment de relaxation, de nihilisme solaire ou d'orgasme.

Sans que nous y prenions garde, l'eschatologie technicienne engendre peu à peu de la pensée calculante, purement cérébrale, et du refus sensuel de la pensée durant les loisirs, affaiblissent les forces unifiantes du cœur. Toute une sensibilité subtile, ouverte au secret des choses, dépérit dans l'environnement métallique de la *Technopolis*... Le froid du métal, la permanence du bruit, - dans le travail comme dans le repos – lèsent les facultés intuitives et émotionnelles de l'homme.

Sans la médiation des forces du cœur, l'homme semble se décomposer en éléments intellectuels et sensuels, pensée calculante d'une part, sensualité impersonnelle et recherche du paroxysme de l'autre. Toutefois, de plus en plus, l'essentiel sera moins rejeté que parodié. La *Technopolis* fait surgir autour de l'homme, en l'homme même, un univers sans transcendance mais qui paraît se suffire et répondre à tous les besoins. La création de l'homme remplace celle de Dieu, récupérant la nature comme un décor, comme une source de délectation.

Le perfectionnement des machines à images et de pharmacopée rouvre à l'homme, mais pour une jouissance close, le monde des émotions et des extases.

Il est vrai que ceux qui s'adonnent au LSD engendrent des monstres et que l'homme à l'image de l'homme de l'eschatologie technique, pourrait bien devenir, à l'image du néant, le « dernier homme » : « Amour ? Création ? Etoile, Qu'est-ce cela ? – Ainsi demande le dernier homme, et il cligne de l'œil. La terre sera alors devenue plus petite, et sur elle sautillera le dernier homme, qui rapetisse tout... Nous avons inventé le bonheur – disent les derniers hommes, et ils clignent de l'œil [...].

Devant cette situation, Bardaiev conclut sur l'engagement spirituel le plus abrupt : « la technique exige la force de l'esprit pour que l'homme ne soit pas détruit... ». La force de l'esprit qui, selon la méthode hésychaste, doit éveiller et purifier le cœur, naît du réalisme mystique et liturgique où s'inscrit l'approche apophatique de Dieu et de l'homme qui caractérise la théologie orthodoxe.

Ce n'est ni dans les hauteurs, ni dans la profondeur que Dieu et l'homme se rencontrent, mais dans une intériorité réelle, trans-objective, dans l'expérience spirituelle où l'esprit actualise la grâce baptismale. L'amour n'est pas situé dans l'espace, c'est l'espace qui trouve son lieu dans l'amour. L'Amour fait monde, **le Christ a secrètement transfiguré l'univers. Ce cosmos remembered, recréé, illuminé, nous est offert dans les mystères de l'Eglise.** Il est notre enracinement inexpugnable non seulement céleste mais terrestre, notre terre céleste et notre ciel terrestre, la source d'une pensée eucharistique seule capable de maîtriser la révolution technique [...].

Si donc, pour l'essentiel, la conception orthodoxe situe l'enracinement chrétien au-delà des prises de la science et de la technique, dans une autre dimension de la réalité, comme il s'agit de la même réalité la question se pose : quel doit être le rapport du cosmos liturgique et de l'univers, pétri par la technique, quelle doit être, sur le destin de la révolution technique, la perspective néotestamentaire ?

La première attitude proprement chrétienne, ici comme ailleurs, ne peut être que l'exorcisme. **Exorciser la tentation totalitaire, l'eschatologie immanente de la civilisation technicienne**, ce n'est nullement disqualifier ou tenter de limiter la recherche scientifique et l'invention qu'elle suscite. C'est au contraire lutter, au sein même de cette recherche et de cette invention, pour les rendre plus ouvertes à l'inépuisable réel, plus respectueuses de sa richesse.

Le Chrétien qui sait, de toute l'« épignose » de sa foi, que l'existence personnelle de l'homme et la « flamme des choses » transcendent le champ même de l'investigation scientifique, sait aussi que la tension vers cet irréductible constitue le ressort secret de cette investigation. **Il lutte au nom même de la science, contre la tentation promothéenne de constituer le monde en totalité close dont l'homme serait le « petit dieu »**. Il exige de la science une recherche plus rigoureuse, de la technique une efficacité plus soumise à l'écologie de la nature, à toutes les dimensions de la personne.

L'homme – savant ou technicien, du reste on ne peut plus guère séparer – observe et invente à son propre niveau de réalité, à la mesure de sa propre capacité de contempler, niveau, capacité le plus souvent conditionnés par une psychologie collective. La nature est toujours vue par une personne, elle-même enserrée dans tout un réseau de relations.

Celui donc qui est engagé dans la communion des saints et qui tente de voir par l'œil de l'Esprit, son observation échappera à l'illusion individuelle ou collective pour déchiffrer la vérité dans la Vérité, et l'agencement technique qu'il suggérera sera animé par le respect des créatures...Il s'efforcera vers une thérapeutique de l'homme et de l'univers, d'autant plus lucidement partielle, qu'elle visera l'homme total et une communion essentielle avec les choses.

Le Chrétien s'il s'enracine dans les mystères du Christ par la prière, « art des arts et science des sciences » a la clé de la véritable objectivité scientifique et de

la véritable prospective technique, au service de l'homme vrai et du monde vrai. L'exorcisme que nous proposons est donc un exorcisme créateur. Il exige, par rapport au mouvement des idées dans la science et dans la technique, une discrète et ferme maïeutique du sens, approche encore négative de la Résurrection. Car enfin, on meurt toujours, et l'on ne triomphe pas de la mort, de l'état de mort, en vivant de plus en plus vieux, voire perpétuellement : on ira seulement vers de nouvelles formes du tragique, ni le heurt avec le destin des anciens, ni l'atroce conscience de l'in-signifiante de tant de nos contemporains, mais le tragique d'une plénitude qui ne pourra être déification...

Pour certains l'exorcisme peut devenir martyr. Quand la civilisation technicienne, prétend se refermer sur sa platitude immanente, la prière du martyr seule peut donner un lieu à Dieu – et donc au monde. L'on verra peut-être de nouvelles formes de martyr : martyr sera celui que l'on soignera avec beaucoup de tendre pitié – pour le guérir de Dieu et qui, « blessé par l'amour divin », refusera de guérir...

En second lieu, l'exorcisme semble 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, qui engage le savant comme homme total, dans le secret de son existence personnelle.

En nous, à travers nous, invisiblement mais réellement, le cosmos liturgique s'approche du monde déchu que nous étudions, dont nous disposons ; en nous, à travers nous, la lumière thaborique, la gloire que les saints voient rayonner de l'eucharistie, se diffuse de l'atome à la nébuleuse, et le Royaume s'édifie.

Si le problème de la civilisation technique devient de plus en plus un problème de sens et de finalité, **sens et finalité ne peuvent apparaître que par l'homme et, en l'homme, par la sainteté.** Ce n'est pas la technique qui transformera

l'homme d'une manière créatrice ; c'est l'homme spirituel qui donnera peut-être à la technique une aimantation salutaire, pour l'illumination de l'humanité et de l'univers. **Le véritable « mutant »**, pour reprendre un terme à la mode dans certains milieux, **c'est le saint, l'homme déifié** qui manifeste dès maintenant ce qui attend l'humanité toute entière au terme de son histoire. Car depuis la Résurrection, toute mutation se fait en Christ, actualise son corps spirituel. Seul l'homme de l'eucharistie peut réaliser l'intégration de la matière. Seul l'homme de l'icône peut sauver l'image de Dieu en l'homme, son visage menacé. **Seul l'homme devenu Temple du Saint Esprit peut déceler les *logoi* des choses et mettre la science et la technique au service du Logos**, Sens de l'histoire et de l'univers.

L'effort d'exorcisme et de sanctification, quand les circonstances historiques le permettent, doit enfin faire surgir des projets créateurs, capables de préparer la Résurrection des morts et la Métamorphose de l'univers. L'aspect cosmologique de ces projets,....encore qu'un tel aspect soit inséparable de l'effort vers une sociologie de communion, sous l'influx de l'Eglise à l'image de la Trinité. [...].

Une cosmologie chrétienne eschatologique peut orienter la technique dans la perspective d'une eschatologie active qui prépare, mais sans la contraindre ni éviter sa dimension « catastrophique », **la venue glorieuse du Christ...**

Le problème ultime n'est pas « le problème social en tant que problème de la richesse et de la pauvreté, et de l'enrichissement universel », c'est le problème « de la vie et de la mort, et du retour universel à la vie », celui de la sanctification universelle. La solution des problèmes de santé et d'alimentation à l'échelle planétaire est donc indispensable, mais dans cette perspective globale.

La véritable religion, n'est ni pure subjectivité de foi, ni pure objectivité de culte, elle veut « rendre tout religieux, c'est-à-dire faire pénétrer (dans toutes les

activités humaines) le problème de la vie et de la mort, de la Résurrection générale ». Les chrétiens doivent célébrer l'eucharistie, célébrer Pâques, aussi en « dehors du Temple », dans « leur œuvre journalière, « tellurique ». « La liturgie doit embrasser toute la vie, non seulement la vie de l'esprit la vie intérieure, mais la vie extérieure mondiale, la transformant en œuvre de Résurrection » [...].

Deux attitudes possibles de l'humanité envers la nature : devons-nous exploiter celle-ci, l'épuiser, comme nous faisons d'habitude, et par là-même lui rester en définitivement soumis, ou bien « la régulariser » tout ne préservant et en accroissant ses forces dans une perspective de Résurrection ?

L'homme cherche à jouir de celle-ci (de la nature) et reste esclave ; il est agi par la technique alors qu'elle devrait l'agir dans une finalité pascale. La domination technique actuelle, pauvrement utilitaire et jouisseuse, reste partielle, superficielle, illusoire. Il serait temps d'adopter dans notre relation avec la nature un rapport actif, c'est-à-dire vivifiant. La conscience et la volonté humaines doivent la « régulariser » dans le respect de ses rythmes, de sa fécondité et de sa beauté.

Aujourd'hui, ces problèmes d'écologie sont plus que jamais d'actualité. Après le viol moderne de la terre, une alliance s'impose entre l'humanité désormais technicienne et sa planète. L'humble et nécessaire rapport de nourriture, donc de filiation, qui nous lie à la terre, pose, de plus en plus, sur une planète désormais close, le dilemme de l'exploitation stérilisante ou du respect, voire de l'amour.

Le Père Boulgakov en particulier a construit sa *Philosophie de l'économie* sur l'intuition centrale du mystère de la nourriture, mystère de vampirisation ou de fécondité que seule l'eucharistie peut élucider [...].

Féodorov montre la nécessité de l'ascèse pour lutter contre les instincts d'appropriation et d'asservissement qui entraînent notre propre servitude, et

pour transformer l'éros en force de réunification, de retour à la vie : « Diriger la force aveugle de la terre, c'est aussi diriger ses propres passions et désirs ». Même si la vision, qui extériorise des possibilités ascétiques traditionnelles est ici pauvrement systématique dans son exigence de renoncer à la génération pour revivifier les ancêtres, il est certain que **seuls des hommes de haute ascèse, « usant comme ne possédant pas, pourront maîtriser la civilisation de consommation et lui donner une orientation créatrice [...]**.

Fédorov préconise l'éclatement des villes, c'est-à-dire le refus d'une civilisation qui multiplie les faux besoins et le gaspillage érotique. Il faut que l'homme retrouve 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'oriente pas vers la Résurrection de tous n'est qu'une succession d'assassinat... **Seule une religion de la Résurrection peut unifier en culte de la vraie vie les secteurs cloisonnés** de la culture, la technique, la science et l'art : « Dans l'effort pour régénérer 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 recreation du cosmos ».

Cette orientation eschatologique de la science et de la technique devrait permettre de réintégrer dans une perspective chrétienne, les vieilles sciences de l'intériorité. Sinon, et nous en voyons déjà les prodromes, elles retrouveront leur premier substrat métaphysique, mais sans l'innocence des religions archaïques et dans une perspective qui risque d'être, désormais, résolument antichrétienne.

Il est symptomatique de la carence cosmologique du christianisme contemporain que ce soit un occultisme, l'anthropologie de Steiner, qui ait découvert la science et la pratique de la conservation des sols ; un savant hindou Shandra Bose, qui ait mis en valeur la sensibilité des minéraux ; et la psychologie des

profondeurs avec Jung, qui ait retrouvé la fécondité des images et symbole de l'alchimie pour unifier l'homme en l'ouvrant à la vie des ancêtres et de l'univers...

Serait-ce en définitive l'antéchrist, pour réaliser ses miracles, ressusciter des morts qui en seront que des morts vivants, faire descendre le feu du ciel (Apoc 13,13) ? Sera-ce des chrétiens capables d'exorcisme, de transfiguration secrète, voire de projets créateurs animés par une vision résurrectionnelle ?

Dans les années qui ont suivi la seconde guerre mondiale, avant que ne les disperse un totalitarisme de l'eschatologie technicienne, de jeunes physiciens orthodoxes, dans un pays de l'Est, ont tenté d'appliquer à la physique moderne la « contemplation de la nature » hésychaste, et de faire jaillir dans les antinomies de la lumière, la lumière de la Croix...L'exemple serait à reprendre, afin que la Sagesse incréée s'unisse inséparablement dans la « matière » et dans le « cœur » du savant à son réceptacle providentiel, cette Sagesse créée que retrouve, encore disponible, notre science...

Aux chrétiens de porter témoignage de la réponse, peut-être aussi de proposer à sa lumière, aux hommes de bonne volonté, un service désintéressé, un service pascal de la vie. Car **la réponse s'appelle : Résurrection.**

Olivier Clément

(Source : Revue Contacts n° 59 et 60 – 1997)